

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

Luciana Priscila do Carmo

**QUITANDAS QUILOMBOLAS: IDENTIDADES, RESISTÊNCIA E
ETNODESENVOLVIMENTO EM PAISAGENS CULTURAIS DO
MÉDIO JEQUITINHONHA**

**Belo Horizonte – MG
Abril – 2019**

Luciana Priscila Do Carmo

**QUITANDAS QUILOMBOLAS: IDENTIDADES, RESISTÊNCIA E
ETNODESENVOLVIMENTO EM PAISAGENS CULTURAIS DO
MÉDIO JEQUITINHONHA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus

**Belo Horizonte – MG
Abril – 2019**

C287q
2019

Carmo, Luciana Priscila do.

Quitandas quilombolas [manuscrito] : identidades, resistência e etnodesenvolvimento em paisagens culturais do Médio Jequitinhonha / Luciana Priscila do Carmo. – 2019.

333 f., enc.: il. (principalmente color.)

Orientador: José Antônio Souza de Deus.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Geografia, 2019.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Bibliografia: f. 295-316.

Inclui anexos e apêndices.

1. Geografia humana – Minas Gerais – Teses. 2. Territorialidade humana – Teses. 3. Etnologia – Minas Gerais – Teses. 4. Quilombos – Minas Gerais – Teses. 5. Gastronomia – Teses. 6. Jequitinhonha, Rio, Vale (MG e BA) – Teses. I. Deus, José Antônio Souza de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Geografia. III. Título.

CDU: 911.3(815.1)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



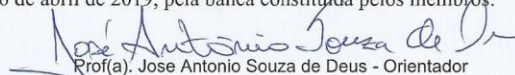
FOLHA DE APROVAÇÃO

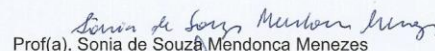
**QUITANDAS QUILOMBOLAS: IDENTIDADES, RESISTÊNCIA E
ETNODESENVOLVIMENTO EM PAISAGENS CULTURAIS DO
MÉDIO JEQUITINHONHA**

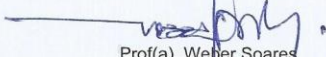
LUCIANA PRISCILA DO CARMO

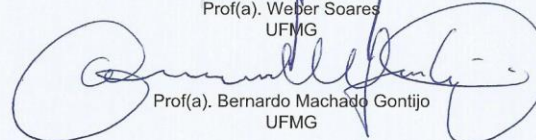
Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

Aprovada em 26 de abril de 2019, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Jose Antonio Souza de Deus - Orientador
UFMG


Prof(a). Sonia de Souza Mendonça Menezes
Universidade Federal de Sergipe


Prof(a). Weber Soares
UFMG


Prof(a). Bernardo Machado Gontijo
UFMG

Belo Horizonte, 26 de abril de 2019.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à força maior que me faz levantar da cama todos os dias e me intui a procurar propósitos de amor em tudo o que me proponho a fazer. Obrigada a Deus pelo sopro da vida!

À família e amigos mais próximos por entenderem minhas ausências em prol dos estudos e da ciência. Em especial gratidão à minha mãe Maria Helena, minha irmã Elaine e meus sobrinhos Chrisley, Yasmim e Michael; Homenageio meu pai Carlos Severino (*in memoriam*) por ter me deixado um legado com tantas histórias de luta, gosto pela vida e superação!

Às ‘Quitadeiras’, mulheres e famílias negras, rurais e quilombolas e ao povo do Vale do Jequitinhonha que me ensinaram a viver em comunidade e ser resistência. Sou muito grata e esse mestrado é nosso!

Aos amigos Maíra Lobato, Rafael Campos e Mayana Vinti por me incentivarem tanto a me propor ao mestrado acadêmico e participarem de forma ativa dos meus desafios pessoais e profissionais durante todo este processo. E à Gira Comunicação pela edição do Documentário “Quitadeiras Quilombolas e do Rosário – Identidades e Fé no Médio Jequitinhonha” e Revisão do Texto. Serei eternamente grata!

Ao Professor Dr. José Antônio Souza de Deus pela orientação, pelas provocações, por me apresentar as abordagens e perspectivas da Geografia Cultural renovada, por sua pesquisa indigenista e pelas parcerias acadêmicas. Minhas estimas!

À Professora Dr^a. Lussandra Martins Gianasi, pelas parcerias no Laboratório de Geografia Agrária, Agricultura Familiar e Cultura Camponesa e Núcleo Terra e Sociedade (IGC/UFGM).

Aos Professores Dr. Weber Soares, Dr. Bernardo Machado Gontijo e Dr. Altair Sancho Pivoto pelos diálogos e valiosas contribuições nas bancas examinadoras!

À Professora Dr^a. Sônia de Souza Mendonça Menezes por me inspirar profundamente com suas pesquisas, pelo GRUPAM - Grupo de Estudo e Pesquisa Alimentos e Manifestações Tradicionais (PPGeo/UFS), por participar de minha banca examinadora final e pela oportunidade e parcerias durante o Projeto de Pesquisa Impactos e Renovação de Materialidades, Resignificações e Emergência de Novas Ruralidades: um estudo comparativo entre Sergipe, Goiás e Minas Gerais (CAPES/FAPITEC), vinculado ao PROMOB - Programa de Mobilidade Acadêmica.

Aos Professores da UFS e UFG: Dr^a. Maria Geralda de Almeida e Dr. Adriano Rodrigues de Oliveira pelos aprendizados e relações durante as disciplinas do PROMOB e que carregarei por

toda a vida! À Professora Dr^a. Maria Augusta Mundim Vargas por nos permitir ver seus olhos brilharem na Docência Voluntária em uma Universidade Federal.

Aos amigos e colegas Heberly Ruan, Débora Oliveira, Daniela Feitoza, Patrícia Rocha e todos do PROMOB/ GRUPAM/ Sociedade e Cultura: Pelo companheirismo, trocas de conhecimentos e afetos em nosso intercâmbio científico-cultural Minas/Bahia/Sergipe!

À Geógrafa Ludimila de Miranda Rodrigues Silva que me contagiou com seu amor pela pesquisa em Geografia, compartilhou comigo o amor pelo Vale do Jequitinhonha e por sua dedicação ao nosso Grupo de Estudos Culturais e Etnogeográficos (GECES). Obrigada pela amizade e parcerias que firmamos também no PROMOB!

Aos Colegas do GECES e do Programa de Pós-graduação em Geografia (IGC/ UFMG) por todas as nossas relações e à Geógrafa Denise Marques por ter compartilhado momentos de amizade e por ter feito nossos Etnomapas com tanta dedicação e criatividade.

Aos amigos, incentivadores e colegas de atuação profissional: Lucas Xavier, Mariana Rocha, Gisele Mafra, Lívia Paiva, Priscila Rios, Thiago Bicalho, Débora Lentúlia, Júlia Fonseca, Gabriela Barros, Ana Flávia Figueiredo, Kerley dos Santos Alves, Guilherme Malta, Maria Flávia Pires, Solano Braga, José Patrício F. Lustosa, Magna Oliveira, Guidyon Augusto, Thais Oliveira, Juliana Bernucci, Felipe Cabral, ao Grupo Semeadores do Turismo, à Rede Mineira de TBC, à Rede Turisol, à Frente da Gastronomia Mineira (FGM) e ao Luis Gustavo Molinari Mundim (IEPHA-MG) por toda a torcida, trocas de esperanças e conhecimentos.

À Agda Marina, ao CEDEFES e seus associados, à Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha (COQUIVALE/N'GOLO) e à REDETUR – Rede de Apoio Integrado ao Turismo de Base Comunitária no Médio Jequitinhonha. Gratidão por toda nossa militância e por compartilharem comigo seus conhecimentos sobre as questões quilombolas.

À Mari Rocha Coach, à Consultora em Turismo Raquel Lodó Faria e à UFOP por apoiarem financeiramente a 1ª Expedição de Empreendedorismo Social em TBC na Rota dos Quilombos!

Aos queridos Renato Ramos, Lorenza Souza e Pedro Aguiar pelas acolhidas no dia-a-dia e principalmente na reta final. Nunca me esquecerei! Agradeço a todos que não consegui citar os nomes, mas fazem parte do todo que sou! E à Maria Antônia que chegou abrindo um novo ciclo!

Um Salve à CAPES pela concessão da bolsa e ao direito à educação pública e gratuita nas Universidades Federais e Estaduais do Brasil!

RESUMO

Esta dissertação versa sobre os estudos da Geografia Cultural e Humanista alinhados à abordagem da Geografia dos Alimentos Tradicionais, colocando em evidência a produção e o *'saber-fazer'* de *'quitandas'* enquanto práticas da reprodução social e cultural de comunidades quilombolas da região do “Médio” Vale do rio Jequitinhonha – Nordeste do estado de Minas Gerais, e mais especificamente de comunidades localizadas nos municípios do semiárido mineiro: Chapada do Norte e Berilo. O objetivo geral deste trabalho foi investigar sobre em que medida haveria um reconhecimento das *'quitandas'* por grupos quilombolas enquanto elementos da sua identidade cultural e coletiva. A partir disso pretendemos interpretar se uma possível identificação e valorização de paisagens culturais como um fator que contribuiria para ações de medidas de proteção, salvaguarda e/ ou chancela do patrimônio material, imaterial e paisagístico. Além disso, se pode ser considerada uma das estratégias para fortalecer o processo de etnodesenvolvimento de comunidades quilombolas e tradicionais no *Médio Jequitinhonha*. Os estudos foram realizados por meio de Método Etnogeográfico, estreitamente vinculado às categorias de análise e paradigmas qualitativos de interpretação da Geografia Cultural, com elementos e/ou aproximações com a etnografia, influenciada por reflexões filosóficas do marxismo em seu viés cultural e teórico-metodológicas da teoria da complexidade, para estudo da produção das *quitandas*. Verificou-se na pesquisa que o protagonismo assumido no processo pelas mulheres negras, rurais, agricultoras e quilombolas, com vistas à reprodução social e cultural foi o que imprimiu a continuidade de grupos familiares no meio rural e que favoreceu a permanência cultural em territórios quilombolas no *Médio Jequitinhonha*. Observaram-se diferentes relações destas mulheres com o *'saber-fazer'* *quitandas* e com as dimensões mais amplas do processo de construção e reconstrução identitárias quilombola. Essas dimensões fortalecem a necessidade de reconhecimento de suas territorialidades, também constitutivas das paisagens culturais enquanto potencialidades para serem institucionalizadas (chanceladas) e, sobretudo, legitimadas/reconhecidas pelas próprias comunidades, marcadas pela resistência de natureza identitária e cultural, principalmente das mulheres, em sua reafirmação contínua de identidade afro-brasileira e afrodescendente.

Palavras-Chave: Alimentos Tradicionais, Identidades e Territorialidades Quilombolas, Paisagens Culturais, Etnodesenvolvimento, Vale do Jequitinhonha.

ABSTRACT

This dissertation deals with the studies of Cultural and Human Geography, highlighting the traditional foods (*Quitandas*) production and the *know-how* as practices of social and cultural reproduction of Maroons' communities (*Quilombolas*) of the region located in the Middle Jequitinhonha Valley - northeast of Minas Gerais state- eastern Brazil, and more specifically of communities located in the municipalities of Chapada do Norte and Berilo. The general objective of this work was to investigate to what extent there would be a recognition of the *Quitandas* by 'Marrons' groups as elements of their cultural and collective identity. From this, it was tried to understand if a possible identification and valorization of cultural landscapes could be a factor that contributes / justifies, or not, with / for actions / measures of protection, safeguard and / or seal of material, immaterial and landscape patrimony, besides of strengthening an Ethnodevelopment processes of *Quilombolas* and 'traditional communities' in the Middle Jequitinhonha. The studies are being carried out through a Etnogeographic Method, closely linked to the categories of analysis and qualitative paradigms of interpretation of Cultural Geography, with elements and/ or approaches with Ethnography, influenced by marxism philosophical and theoretical-methodological reflections in its cultural aspect and of complexity theory, to study the production and means of production of the *Quitandas*. The protagonism assumed, in the process, by black women (that is Maroon women family farmers)- that guarantee these actors' social and cultural reproduction-, is what impressed the greater continuity of family groups in the rural environment and favored their cultural permanence in *Quilombolas* territory in Jequitinhonha Valley. Different relationships established between these women and traditional foods know-how and the broader dimensions of the I' identity-building and reconstruction process reinforce the need for greater recognition of their cultural landscapes above all, by the communities themselves (marked by the resistance of identity and cultural character), and especially of women and in their continuous reaffirmation of Afro-Brazilian and Afro-descendant identities or as institutionalized '*chancellaries*' and/ or '*registre*' of the Imaterial Cultural Patrimony.

Keywords: Traditional Foods, '*Quilombolas*' Identities and Territorialities, Cultural Landscapes, Ethnodevelopment, Jequitinhonha Valley.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| FIGURA 1 - LOCALIZAÇÃO E DELIMITAÇÃO DAS MICRORREGIÕES DO VALE DO JEQUITINHONHA EM MINAS GERAIS/ BRASIL | 59 |
| FIGURA 2 - TERRITÓRIO MÉDIO E BAIXO JEQUITINHONHA NA GESTÃO DO ESTADO DE MINAS GERAIS 2014 -2018 | 69 |
| FIGURA 3 - MUNICÍPIOS SITUADOS NO TERRITÓRIO ALTO JEQUITINHONHA SEGUNDO A GESTÃO DO GOVERNO DE MINAS 2014-2018 | 70 |
| FIGURA 4 - CISTERNA DO PROGRAMA UM MILHÃO DE CISTERNAS - PIMC | 82 |
| FIGURA 5 - VALE DO CÓRREGO DO ROCHA NA SECA E NA ÉPOCA DAS CHUVAS | 105 |
| FIGURA 6 - IGREJA DE NOSSA SENHORA APARECIDA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CÓRREGO DO ROCHA | 106 |
| FIGURA 7 - CASA DE UMA DAS ANFITRIÃS DA <i>ROTA DOS QUILOMBOS</i> EM CÓRREGO DO ROCHA..... | 107 |
| FIGURA 8 - CAMINHOS, CASARIO E OFÍCIOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CÓRREGO DO ROCHA ... | 107 |
| FIGURA 9 - PROCESSO DE PRODUÇÃO DO CORANTE DE URUCUM NUMA COZINHA DE CÓRREGO DO ROCHA | 108 |
| FIGURA 10 - PAISAGEM DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CAITITU DO MEIO NA ESTIAGEM – VISTA DO POVOADO DE CÓRREGO DO BURACO | 110 |
| FIGURA 11 - CAMINHOS, CASARIO E COZINHAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CAITITU DO MEIO ... | 110 |
| FIGURA 12 - COTIDIANO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CAITITU DO MEIO | 111 |
| FIGURA 13 - QUITANDEIRAS DA COMUNIDADE DE CAITITU DO MEIO, DA FESTA DE SANTA LUZIA E DA FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE BERILO | 112 |
| FIGURA 14 - PAISAGENS CULTURAIS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DA <i>ROTA DOS QUILOMBOS</i> | 176 |
| FIGURA 15 - PINTURA DE DEBRET - QUITANDEIRAS DE DIVERSAS QUALIDADES (1826)..... | 183 |
| FIGURA 16 - PINTURA DE DEBRET - ANGU DA QUITANDEIRA (1826)..... | 184 |
| FIGURA 17 - PINTURA DE DEBRET - VENDEDORA DE PÃO DE LÓ..... | 186 |
| FIGURA 18 – (RE)SIGNIFICANDO A TRADIÇÃO COM O USO DO MEL PRODUZIDO NA PRÓPRIA COMUNIDADE PARA FAZER <i>QUITANDAS</i> | 191 |
| FIGURA 19 - SITUAÇÃO DOS LEITOS DO CÓRREGO DO DURANTE A ESTIAGEM..... | 194 |
| FIGURA 20 - PAISAGENS EM ÉPOCA DE ESTIAGEM | 195 |
| FIGURA 21 - FORMAS DE PLANTIO E USOS DA ÁGUA | 196 |
| FIGURA 22 - PROCESSOS DE CAPTAÇÃO DE ÁGUA DE CHUVA PARA PLANTIOS E DESSEDENTAÇÃO DE ANIMAIS | 197 |
| FIGURA 23 - PROCESSOS DE CRIAÇÃO DE PORCOS UTILIZADOS NA ALIMENTAÇÃO BÁSICA | 198 |
| FIGURA 24 - COTIDIANO DAS MULHERES QUILOMBOLAS DO <i>MÉDIO JEQUITINHONHA</i> | 199 |
| FIGURA 25 - <i>QUITANDAS</i> FEITAS POR UMA QUITANDEIRA QUILOMBOLA DE CÓRREGO DO ROCHA EM SUA PADARIA ARTESANAL NA SEDE MUNICIPAL DE BERILO | 206 |
| FIGURA 26 - INTERIOR DE FORNO DE BARRO ANTIGO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CÓRREGO DO ROCHA - CHAPADA DO NORTE | 219 |
| FIGURA 27 - REGISTRO DO ‘ <i>SABER-FAZER</i> ’ <i>QUITANDAS</i> NO COTIDIANO COM ‘QUITANDEIRAS’ DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CÓRREGO DO ROCHA – CHAPADA DO NORTE/MG..... | 224 |
| FIGURA 28 - COZINHAS, FOGÕES E FORNOS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS..... | 227 |
| FIGURA 29- QUITANDEIRAS VENDENDO DOCES E <i>QUITANDAS</i> NA FEIRA LIVRE DE MINAS NOVAS | 231 |
| FIGURA 30 – BISCOITO BOLINHA DE QUEIJO..... | 241 |
| FIGURA 31 - BISCOITO DE BICARBONATO | 242 |
| FIGURA 32 – BISCOITO DE FUBÁ..... | 243 |
| FIGURA 33 - BISCOITO DE GOMA GARRANCHINHO..... | 244 |
| FIGURA 34 – BISCOITO DE GOMA TRADICIONAL..... | 245 |
| FIGURA 35 – BOLOS DE TRIGO OU FUBÁ | 246 |

| | |
|---|-----|
| FIGURA 36 - PÃO CASEIRO | 247 |
| FIGURA 37 – ROSQUINHA DE CÔCO..... | 248 |
| FIGURA 38 – BISCOITO TRAQUINÉ | 249 |
| FIGURA 39 - REGISTRO DO ‘SABER-FAZER’ COM GRUPO DE ‘QUITANDEIRAS DA FESTA – CHAPADA DO NORTE/MG | 255 |
| FIGURA 40 – BISCOITO CANCELA | 257 |
| FIGURA 41 - REGISTRO DA PRESENÇA DAS ‘QUITANDAS DA FESTA’ NAS ‘MESAS DE LEILÃO’ NA CASA DOS FESTEIROS | 259 |
| FIGURA 42 – PREPARATIVOS NAS "CASAS DE FESTA" DE N.S. DO ROSÁRIO – CHAPADA DO NORTE..... | 262 |
| FIGURA 43 - PROJETO DE BANCO DE SEMENTES CRIOLAS INCENTIVADO PELA ONG CAV | 283 |

LISTA DE MAPAS

| | |
|--|-----|
| MAPA 1 - MUNICÍPIOS COM OCORRÊNCIA DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO VALE DO JEQUITINHONHA – MG | 66 |
| MAPA 2 - DELIMITAÇÃO DO SEMIÁRIDO EM MINAS GERAIS | 83 |
| MAPA 3 - LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO | 102 |
| MAPA 4 - MAPA MENTAL COLETIVO - COLETIVO SOBRE A PRESENÇA DAS <i>QUITANDAS</i> NAS PAISAGENS CULTURAIS - BERILO/MG | 214 |
| MAPA 5 - MAPA MENTAL COLETIVO SOBRE A PRESENÇA DAS <i>QUITANDAS</i> NAS PAISAGENS CULTURAIS - COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CÓRREGO DO ROCHA - CHAPADA DO NORTE/MG | 218 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|---|-----|
| QUADRO 1 - PERÍODOS E ATIVIDADES DOS TRABALHOS DE CAMPO | 49 |
| QUADRO 2 - QUANTIDADE DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS POR MUNICÍPIO | 99 |
| QUADRO 3 - SIMILARIDADES E DIFERENÇAS DE PRODUÇÃO DE <i>QUITANDAS</i> DOCES E SALGADAS ENTRE COMUNIDADES/MUNICÍPIOS..... | 181 |
| QUADRO 4 - INGREDIENTES, TEMPEROS E IGUARIAS CITADOS DURANTE AS ENTREVISTAS - ANCORAGENS DO PASSADO E PRESENTE* | 208 |
| QUADRO 5 - PROCESSOS DE PREPARAÇÃO CITADOS DURANTE AS ENTREVISTAS - ANCORAGENS DO PASSADO E PRESENTE* | 211 |
| QUADRO 6 - PONTOS DE REFERÊNCIA GEOGRÁFICA IDENTIFICADOS PARA OS ETNOMAPAS..... | 215 |
| QUADRO 7 - FRASES CITADAS PELOS GRUPOS FOCAIS NA FASE DE REPRESENTAÇÃO E ESPACIALIZAÇÃO EM CAITITU DO MEIO | 216 |
| QUADRO 8 - ELEMENTOS ICONOGRÁFICOS VISÍVEIS NAS PAISAGENS CULTURAIS E IDENTIFICADOS NOS ETNOMAPAS E GRUPOS FOCAIS | 220 |
| QUADRO 9 - FRASES CITADAS PELOS PARTICIPANTES DOS GRUPOS FOCAIS NA FASE DE IDENTIFICAÇÃO DOS ÍCONES DO SISTEMA CULINÁRIO DAS <i>QUITANDAS</i> EM CAITITU DO MEIO – BERILO/MG | 222 |
| QUADRO 10 - RELATOS DAS QUITANDEIRAS SOBRE A IMPORTÂNCIA DAS ' <i>QUITANDAS DA FESTA</i> ' | 238 |

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

| | |
|---------------------|---|
| ABA | Associação Brasileira de Antropologia |
| ADCT | Ato das Disposições Constitucionais Transitórias |
| ADIN | Ação Direta de Inconstitucionalidade |
| ALTO JEQUITINHONHA | Microrregião do 'Alto' Vale do rio Jequitinhonha/MG |
| BAIXO JEQUITINHONHA | Microrregião do 'Baixo' Vale do rio Jequitinhonha/MG |
| CAPES | Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior |
| CAV | Centro de Agricultura Alternativa Vicente Nica |
| CEDEFES | Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva |
| CEPCT-MG | Comissão Estadual para o Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais |
| CF | Constituição Federativa do Brasil de 1988 |
| CNPq | Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico |
| CONAQ | Comissão Nacional dos Remanescentes de Comunidades Quilombolas |
| COQUIVALE | Comissão das Comunidades Quilombolas do Médio Vale do Jequitinhonha |
| DOU | Diário Oficial da União |
| DSC | Discurso do Sujeito Coletivo |
| ECO 92 | Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (1992) |
| EMATER | Empresa Brasileira de Assistência e Extensão Rural |
| EMBRAPA | Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuárias |
| ENEM | Exame Nacional do Ensino Médio |
| FES | Formação Econômica e Social |
| FGM | Frente da Gastronomia Mineira |
| FGV | Fundação Getúlio Vargas |
| FIOCRUZ | Fundação Osvaldo Cruz |
| FUNDAÇÃO PALMARES | Fundação Cultural Palmares |
| GECES | Grupo de Estudos Culturais e Etnográficos Vinculados ao Núcleo de Pesquisa CNPq TERRA a SOCIEDADE – IGC/ UFMG |
| GRIS | Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade – Fafich/ UFMG |
| GRUPAM | Grupo de Estudo e Pesquisa Alimentos e Manifestações Tradicionais – PPGeo/UFS |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| ICMS | Imposto de Circulação sobre Mercadorias e Serviços |
| IDENE | Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas Gerais |
| IDH | Índice de Desenvolvimento Humano |
| IEPHA-MG | Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais |

| | |
|----------------------|--|
| IGC | Instituto de Geociências da UFMG |
| INCRA | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária |
| IPHAN | Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional |
| IRMANDADE DO ROSÁRIO | Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Cativos e Libertos de Chapada do Norte/MG |
| LMG | Rodovia Federal Longitudinal Mineira |
| MÉDIO JEQUITINHONHA | Microrregião do ‘Médio’ Vale do rio Jequitinhonha/MG |
| MG | Minas Gerais |
| N. S. | Nossa Senhora (do Rosário dos Homens Pretos) |
| N.A. | Nota da Autora |
| N’GOLO | Federação das Comunidades Quilombolas do estado de Minas Gerais – N’Golo |
| OI FUTURO | Instituto Oi Futuro |
| OIT | Organização Internacional do Trabalho |
| ONG | Organização Não Governamental |
| ONU | Organização das Nações Unidas |
| PBQ | Programa Brasil Quilombola |
| PESI-NNE | Plano Estratégico de Integração do Norte e Nordeste de Minas Gerais |
| PIB | Produto Interno Bruto |
| PLANOMESO | Plano de Desenvolvimento Integrado e Sustentável dos Mesovales Jequitinhonha e Mucuri |
| PNUD | Programa das Nações Unidas |
| PÓLO JEQUITINHONHA | Programa Pólo de Integração da UFMG no Vale do Jequitinhonha |
| PPC | <i>Per Capita</i> |
| PPGeo | Programa de Pós-graduação em Geografia da UFS |
| PPGG | Programa de Pós-graduação em Geografia da UFMG |
| PROEX | Pró-reitoria de Extensão Universitária |
| PROMOB | Programa de Mobilidade Acadêmica |
| PROUNI | Programa Universidade Para Todos |
| PUC MINAS | Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais |
| REDETUR | Rede de Apoio Integrado ao Turismo de Base Comunitária no Médio Jequitinhonha |
| RTID | Relatório Técnico de Identificação e Delimitação |
| SEDINOR | Secretaria de Estado de Desenvolvimento e Integração do Norte e Nordeste de Minas Gerais |
| SETUR | Secretaria de Estado de Turismo de Minas Gerais |
| SINGA | Simpósio Internacional de Geografia Agrária |
| STF | Supremo Tribunal Federal |
| SUDENE | Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste |
| USA | Estados Unidos da América |
| UEL | Universidade Estadual |
| UERJ | Universidade Estadual do Rio de Janeiro |

| | |
|-----------|---|
| UFBa | Universidade Federal da Bahia |
| UFF | Universidade Federal Fluminense |
| UFG | Universidade Federal de Goiás |
| UFMG | Universidade Federal de Minas Gerais |
| UFPR | Universidade Federal do Paraná |
| UFS | Universidade Federal de Sergipe |
| UFSCar | Universidade Federal de São Carlos |
| UFVJM | Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri |
| UNESCO | Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura |
| UNESP | Universidade Estadual |
| UNIMONTES | Universidade Estadual de Montes Claros |
| USP | Universidade Federal de São Paulo |
| WHATSAPP | Aplicativo gratuito da empresa <i>Whatsapp Business</i> para conversação e <i>downloads</i> em Telefonia Móvel <i>Android</i> |

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 19 |
| CAPÍTULO 1 - O MÉTODO ETNOGEOGRÁFICO: UMA PROPOSTA COMPLEXA E INTERDISCIPLINAR | 37 |
| 1.1 Procedimentos Metodológicos da Pesquisa Empírica..... | 45 |
| CAPÍTULO 2 – O VALE DO JEQUITINHONHA: UM VALE DE RIQUEZAS | 59 |
| 2.1 O <i>Médio Jequitinhonha</i> : Geohistórico-Cultural e Geopolítico | 71 |
| 2.2 O Geohistórico das ocupações regionais pelos aquilombamentos | 84 |
| 2.2.1 Estudo de Caso: Comunidades Quilombolas do <i>Médio Jequitinhonha</i> | 99 |
| 2.2.1.1 <i>Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha - Chapada do Norte/MG</i> | 105 |
| 2.2.1.2 <i>Comunidade Quilombola de Caititu do Meio – Berilo/MG</i> | 109 |
| CAPÍTULO 3 - A GEOGRAFIA CULTURAL: Conceitos e Perspectivas Contemporâneas | 113 |
| 3.1 Paisagem Cultural: Uma Abordagem Cultural da Paisagem como Categoria Geográfica . | 116 |
| 3.2 Dialogando com Denis Cosgrove: Influências de uma Geografia Cultural Marxista e Propositiva | 124 |
| 3.2.1 Paisagens Culturais “Dominantes” ou “Alternativas”: Perspectivas sobre as culturas hegemônicas e hegemônicas..... | 134 |
| 3.3 Paisagens Culturais no Brasil: Política Pública e Patrimônio? | 140 |
| 3.4 Paisagem Cultural, Lugar, Território, Territorialidades e Região: quando existe uma relação indissociável das categorias geográficas manifestadas em um “modo de viver” | 147 |
| 3.5 Elementos Identitários de Paisagens Culturais: Conceitos que fortalecem as Referências Culturais..... | 152 |
| 3.5.1 As Identidades e o ‘ <i>saber-fazer</i> ’: Dinâmicas do Cotidiano e do Tradicional..... | 154 |
| 3.5.2 Memórias, Lembranças e Recordações: O Passado como Elemento Identitário para a Reprodução Sociocultural | 159 |
| 3.5.3 Signos, Símbolos e a Iconografia: significados e valores identificados frente à reprodução e à representação da cultura..... | 165 |
| CAPÍTULO 4 - A GEOGRAFIA DOS ALIMENTOS E SABORES: <i>Quitandas</i> Quilombolas, Paisagens Culturais e Territorialidades Festivas | 172 |
| 4.1 Os Alimentos Tradicionais como Manifestações Culturais: As <i>Quitandas</i> | 175 |
| 4.1.2 As Quitandeiras e o ‘ <i>saber-fazer</i> ’: Estratégias de Resistência e a Reprodução Social e Cultural | 182 |
| 4.2 Narrativas Etnogeográficas e Elementos Identitários em Análise | 190 |
| 4.2.1 O Mundo Rural Vivido nas Comunidades Quilombolas: Continuidades e Descontinuidades | 193 |

| | |
|--|------------|
| 4.2.2 Ancoragens do passado e do presente: Quitadeiras Quilombolas lembrando sobre seu 'saber-fazer' | 200 |
| 4.3 Sistemas Culinários das <i>Quitandas</i> Quilombolas | 207 |
| 4.3.1 <i>Quitandas</i> Quilombolas: identidades, reprodução social e resistência cultural. | 208 |
| 4.3.2 Etnomapas: Leituras e Representações sobre as <i>Quitandas</i> nas Paisagens Culturais Quilombolas | 213 |
| 4.3.3 Descrição dos Elementos Constitutivos e Utensílios da Culinária Tradicional Quilombola do <i>Médio Jequitinhonha</i> | 223 |
| 4.3.3.1 <i>Os Fornos de Barro – ícones identitários das paisagens culturais de comunidades negras, rurais e quilombolas</i> | 225 |
| 4.3.3.2 <i>O Biscoito de Goma – o “carro chefe” das quitandas quilombolas à base de mandioca no Médio Jequitinhonha</i> | 228 |
| 4.3.3.3 <i>O ‘Cabo de Machado’: Merenda à base de fubá de milho pra dar sustança no trabalho da roça</i> | 230 |
| CAPÍTULO 5 - QUITANDAS E TERRITORIALIDADES FESTIVAS: A Pertença das Quitadeiras nas Festas de Nossa Senhora do Rosário | 232 |
| 5.1 A Iconografia das <i>Quitandas</i> na Festa do Rosário e nas Comunidades Quilombolas | 237 |
| 5.2 Territorialidades Festivas nas Dinâmicas Cotidianas: Os modos de vida quilombolas dão identidades afrodescendentes à Festa | 250 |
| 5.3 Territorialidades Festivas nas Dinâmicas de Memória-Tradição: os saberes tradicionais que dão sabor à Festa | 253 |
| 5.4 Territorialidades Festivas nas Dinâmicas do Sagrado: A devoção das Quitadeiras que dão essência à Festa | 259 |
| CAPÍTULO 6 - O ETNODESENVOLVIMENTO: Perspectiva Contemporânea para as Comunidades Quilombolas do Médio Jequitinhonha..... | 264 |
| 6.1 <i>Quitandas</i> Quilombolas: Produção Associada ao Turismo de Base Comunitária como Estratégias de Etnodesenvolvimento | 275 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS - Paisagens Culturais de Resistência: Uma proposta de ressignificação..... | 284 |
| REFERÊNCIAS | 293 |
| APÊNDICES E ANEXOS..... | 315 |
| APÊNDICE 1 Roteiro de Entrevista Semiestruturada e para Grupos Focais..... | 316 |
| APÊNDICE 2 – Modelo de Documento de Autorização para Divulgação dos Dados da Pesquisa..... | 318 |
| APÊNDICE 3 – Etnomapa das Paisagens Culturais da Comunidade Quilombola de Caititu do Meio – Berilo/MG relacionadas às <i>Quitandas</i> | 319 |
| APÊNDICE 4 – Etnomapa das Paisagens Culturais da Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha – Chapada do Norte/MG relacionadas às <i>Quitandas</i> | 320 |
| ANEXO 1 – Modelo da Ficha de Inventário de Patrimônio Imaterial de Minas Gerais – Modos de Fazer Alimentos - IEPHA-MG..... | 321 |

*"A Educação não transforma o mundo.
Educação muda pessoas.
Pessoas transformam o mundo".*

(Paulo Freire, 1999, p. 84).

INTRODUÇÃO

A geografia enquanto ciência humana e de abordagem cultural, principalmente a partir da década de 1970, vem abrindo espaço para novas discussões sobre as relações homem-meio e assumindo particular protagonismo nesse contexto, em relação aos estudos culturais sobre as paisagens com a constituição, ainda, de um Método Etnogeográfico, e com a junção de vários procedimentos metodológicos em pesquisas de caráter mais qualitativo, etnográfico e, também, fenomenológico.

Já a Geografia dos Alimentos pode ser considerada como uma das temáticas mais recentes dentro dos Estudos Culturais e Etnogeográficos da Geografia Cultural renovada e pode ser considerada também, como um recorte para se observar e analisar os *Alimentos Tradicionais* enquanto objeto de pesquisa em contraponto aos alimentos globalizados. Os alimentos tradicionais em análise estão relacionados ao universo dos alimentos ‘artesanais’, feitos com as mãos, com ingredientes adaptados às realidades atuais, mas que mantêm sua essência e simbologia impressas e materializadas na comida e no ato de comer (MENEZES, 2011; 2018). Mais que nutritiva, sua importância é sociocultural e foi a partir dela que se pensou sobre as práticas alimentares dos quilombolas em análise e sua reprodução cultural.

Nesta pesquisa foram colocados em destaque os alimentos tradicionais, sobretudo, aqueles denominados como *quitandas*, nomenclatura que popularmente é reconhecida na microrregião do ‘Médio’ Vale do rio Jequitinhonha/ Minas Gerais – Brasil para denominar “*iguarias doces e salgadas feitas de farinha, fubá ou polvilho e servidas, geralmente, com café, leite, chá*” (ANTUNES, 2013, p. 203). De acordo com Bonomo (2015), a ‘quitanda’, é um vocábulo de origem africana, proveniente do “*quimbundo, língua falada no noroeste de Angola. A palavra quitanda seria um derivativo de kitanda, que significa tabuleiro onde se expõem gêneros alimentícios à venda nas feiras, inclusive verduras e legumes*” (BONOMO, 2015, p. 2).

No Brasil, a ‘quitanda’ se revela como uma palavra polissêmica. Pode significar tanto um tipo de alimentos (ou um tipo de conjunto de alimentos), como é o caso desta pesquisa, quanto o lugar onde se comercializa verduras e outros alimentos. Portanto, diferente da época do Brasil Colônia/ Império, onde o termo era restrito às ‘*Quitandeiras*’, ou ‘*Negras do Tabuleiro*’, hoje, lojas de venda e estabelecimentos comerciais podem ser reconhecidos pelo nome de “Quitanda” (associados também às

denominações de “vendinga”, “sacolão”, “mercado”, “mercadinho”, “feira”, entre outras denominações locais/ regionais).

Vale ressaltar que esses alimentos tradicionais estão intimamente ligados ao ‘*saber-fazer*’ *quitandas*, de origem da culinária étnica-quilombola de comunidades negras e rurais, localizadas nos municípios de Berilo e Chapada do Norte. Os termos comunidades e comunidades quilombolas foram utilizados nesta dissertação primeiramente pelo fato de que os sujeitos em análise se entendem e auto identificam coletivamente enquanto uma comunidade. É desta forma que se referem às suas localidades de residência e ao grupo de pessoas ao qual pertencem.

Outro fato importante é que ambas comunidades em foco se organizam no movimento quilombola por meio da COQUIVALE - Comissão das Comunidades Quilombolas do Médio Jequitinhonha, vinculada à N’GOLO – Federação das Comunidades Quilombolas do estado de Minas Gerais. Além disso, estas comunidades possuem seus certificados junto à Fundação Cultural Palmares e paralelamente à essa certificação do estado, a maioria das comunidades quilombolas de Minas Gerais alterou em seu estatuto social de entidades privadas sem fins lucrativos os termos de associação de moradores e/ ou produtores rurais adicionados da nomenclatura: “da comunidade quilombola” ‘x’ ou ‘y’. Esta é uma das estratégias adotadas para enfatizarem assim sua auto identificação, com o objetivo de facilitar processos de atendimento às exigências de cadastros e editais governamentais e não governamentais para acesso às políticas públicas diferenciadas e específicas para este público.

Os municípios em foco estão inseridos no *Polígono das Secas do semiárido mineiro* (Ver **Mapa 2**, p. 81). O Polígono das Secas foi estabelecido pela Lei Nº 1.348, de 10 de Fevereiro de 1951 e compreende a área do Nordeste brasileiro reconhecida pela legislação como sujeita às repetidas crises de prolongamento das estiagens e, conseqüentemente, objeto de especiais providências do setor público. Ao estabelecer legislação aplicável que reconhece a existência do Polígono das Secas, essa região, a partir de seus gestores municipais e estaduais, passa a ser liberada de algumas exigências para ações emergenciais de atenção à população que sente a falta de água, bem como recebe verba específica destinada ao enfrentamento da seca via Fundo Constitucional de Financiamento do Nordeste - FNE. Assim, um efeito natural passa também a ser uma questão de Estado.

O Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais - CEMADEN, ligado ao Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações é

o responsável pelo Sistema de Monitoramento de Seca para o Brasil que pode ser acessado pelo site institucional do CEMADEN¹.

O Semiárido brasileiro é composto por 1.262 municípios, dos estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e Minas Gerais. Os critérios para delimitação do Semiárido foram a precipitação pluviométrica média anual igual ou inferior a 800 mm; o índice de Aridez de Thornthwaite igual ou inferior a 0,50 e; o percentual diário de déficit hídrico igual ou superior a 60%, considerando todos os dias do ano. A competência para fixar critérios técnicos e científicos para delimitação do Semiárido foi dada ao Conselho Deliberativo - CONDEL da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE pela Lei Complementar nº 125, de 3 de janeiro de 2007².

O estado de Minas Gerais possui uma legislação que define *Povos e Comunidades Tradicionais*. Na Lei nº 21.147, de 14 de janeiro de 2014 e em seu Art. 2º, consideram-se:

I – povos e comunidades tradicionais os grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais e possuem formas próprias de organização social, ocupando territórios e utilizando recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica e aplicando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; (Vide inciso IV do art. 3º da Lei nº 23.102, de 14/11/2018.) (MINAS GERAIS, 2014.)

Além das *quitandas* serem um dos tipos de alimentos consumidos na vida cotidiana dessas comunidades tradicionais, o *'saber-fazer' quitandas* está presente em suas festividades e de grande parte de sua *sociedade envolvente*. O termo sociedade envolvente foi utilizado nesta dissertação para identificarmos os sujeitos individuais e coletivos que se envolvem de alguma forma com as culturas quilombolas dos municípios de Berilo e Chapada do Norte e, numa escala maior com as culturas regionais do Médio Jequitinhonha, por meio de contatos diretos. Consideramos importante trazer este termo que geralmente é aceito no meio acadêmico-científico, para

¹ Disponível em: <<http://www.cemaden.gov.br/sistema-de-monitoramento-de-seca-para-o-brasil-janeiro2019-2/>>. Acesso em mar. 2019. (N.A.).

² Fontes do IBGE. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias-novoportal/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15974-semiarido-brasileiro.html?=&t=o-que-e>>. Acesso mar. 2019. *"Juntos, esses municípios concentram uma população superior a 25 milhões de habitantes numa região marcada pela irregularidade de chuvas e alto índice de aridez"* (BRASIL – site do Ministério da Integração, matéria de 27/07/2017. Acesso em jun. 2018). (N.A.).

o desenvolvermos nos contextos das categorias geográficas em análise, visto ser o que traz o sentido mais próximo da diferença entre identidades.

Oportunamente sobre este termo, que geralmente é mais utilizado em pesquisas geográficas e antropológicas sobre realidades de sociedades indígenas, entendemos que também dá suporte a esta pesquisa sobre identidades negras, rurais, quilombolas e de matriz africana, considerando sua diferença com a sociedade local que não se auto identifica enquanto quilombola e já perpassa por racionalidades da dicotomia cidade e campo e/ou urbano e rural, em diversas nuances, inclusive nas aproximações que permite com efeito de “*externalidades produzidas e impostas pela racionalidade hegemônica, homogeneizante e globalizada*” (MARACCI, 2008, p. 143), não se colocando como uma comunidade tradicional quilombola.

Devido à longa convivência da autora desta pesquisa junto às comunidades quilombolas e tais sociedades envolventes dos municípios em análise (desde 2010), mesmo antes do mestrado (2017 – 2019), e sua percepção empírica sobre a forte presença destes alimentos enquanto manifestações culturais tradicionais, tanto na vida cotidiana, como nas paisagens festivas locais, considerou-se como hipóteses iniciais que as *quitandas* em si, e o ‘*saber-fazer*’ promovido pelas ‘Quitadeiras’, são elementos identitários importantes para a gestação de Paisagens Culturais locais e regionais, assim como constituiriam uma das estratégias de Reprodução Social e de Etnodesenvolvimento de comunidades quilombolas do *Médio Jequitinhonha* na contemporaneidade.

Desta forma, os sujeitos aqui pesquisados foram as ‘Quitadeiras’, fossem elas membros de Comunidades Quilombolas ou residentes das sedes municipais (urbanas) dos municípios mineiros de Berilo e Chapada do Norte. Observaram-se ainda alguns migrantes do trabalho sazonal e em situação de residência dupla, ora nas comunidades rurais, ora nas zonas urbanas e em interação com a sociedade envolvente de ambos os municípios.

Pela proporção e dimensão que o ‘*saber-fazer*’ *quitandas*, que empiricamente foram percebidos pela pesquisadora durante as festividades locais, principalmente nas festividades religiosas, foram convidados também como sujeitos da pesquisa, alguns ‘interlocutores-chave’ envolvidos com a ‘*Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Cativos e Libertos*’, que organizam a ‘*Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte*’ e, também, pessoas ligadas ao

‘Grupo de Congado de Nossa Senhora do Rosário de Berilo’ e com a organização da ‘Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Berilo’.

O objetivo geral deste trabalho foi investigar sobre em que medida haveria um reconhecimento das *quitandas* por grupos quilombolas enquanto elementos da sua identidade cultural e coletiva. A partir disso pretendemos interpretar se uma possível identificação e valorização de paisagens culturais seria um fator que contribuiria para ações de medidas de proteção, salvaguarda e/ ou chancela do patrimônio material, imaterial e paisagístico, além de promover subsídios para o etnodesenvolvimento.

Como objetivos específicos, podemos elencar: a) pesquisar as práticas culturais e socioespaciais relacionadas à produção e ao ‘saber-fazer’ *quitandas* por comunidades quilombolas e sociedade envolvente no *Médio Jequitinhonha*; b) investigar em que medida o ‘saber-fazer’ *quitandas* é, ou não, significativo para a construção e/ ou (re)afirmação identitária quilombola e para a gestão de Paisagens Culturais no *Médio Jequitinhonha*; c) analisar o protagonismo assumido pelas mulheres negras, rurais, agricultoras e quilombolas sobre o ‘saber-fazer’ *quitandas* e se há relação com a reprodução social e a continuidade de grupos familiares no meio rural e em território quilombola; d) analisar o Estado da Arte sobre as ações sociais realizadas junto às comunidades quilombolas em foco, entre 1988 e 2018, recuperando o contexto geohistórico do acesso aos Direitos Quilombolas e propor uma leitura das ‘*Quitandas* Quilombolas’ como estratégia de Etnodesenvolvimento Quilombola da Microrregião do ‘Médio’ Vale do Jequitinhonha.

É relevante assinalar que esta dissertação interage com o pensamento moderno e marxiano³ de que a pesquisa sobre uma determinada sociedade deve se iniciar pela ‘produção’, o ‘saber-fazer’ e as formas de produzir realizados no presente, na atualidade, para a seguir se analisar o contexto geohistórico, contemplando a origem e o desenvolvimento de uma cultura e a respectiva organização social de sua população, suas formas de sobrevivência e organização socioeconômica e socioespacial, identificando assim elementos que são importantes para a construção contínua de sua identidade enquanto um povo de regiões geográficas específicas.

³ Para uma questão de ordem, faremos uma distinção terminológica. Toda vez que mencionarmos neste texto o pensamento ‘marxiano (a)’, estamos nos remetendo aos textos originais e/ou traduzidos diretamente de Karl Marx (& Friedrich Engels). Quando mencionarmos os pensamentos e pensadores ‘marxistas’, estaremos nos referindo aos estudiosos, filósofos e intelectuais, adeptos do pensamento marxiano, que de alguma forma continuaram a teorização de Marx, mas com suas depurações e redefinições próprias sobre o pensamento marxiano. (N.A.).

Atentando para uma época de diálogos científicos entre o conhecimento moderno e o contemporâneo, que alguns preferem chamar de pós-moderno, outro pensamento que converge com esta pesquisa é o da Teoria da Complexidade, na perspectiva filosófica de Edgar Morin (2001), em que se tenta diminuir a distância e fragmentação entre saberes e disciplinas e, por isso mesmo, no lugar da especialização ou da simplificação manteve-se um esforço de interdisciplinaridade entre a Geografia e outros campos do saber para além das ciências humanas e sociais aplicadas.

De onde vem esta motivação para a pesquisa e por que estudar as ‘Quitandas Quilombolas’ no Médio Jequitinhonha?

A presença dos alimentos tradicionais denominados popularmente como *quitandas* e o ‘*saber-fazer*’ da culinária étnica-quilombola de comunidades localizadas nos municípios de Berilo e Chapada do Norte, em Minas Gerais – Brasil, foram percebidos de forma empírica pela pesquisadora em todo seu percurso como agente social em projetos desenvolvidos por organizações não governamentais, desde o ano de 2010, na região em análise. Mas percebemos junto aos sujeitos que não se havia feito um estudo aprofundado sobre esta temática em questão. Esta percepção empírica será apresentada a seguir de forma a dar subsídios para o pensamento complexo que a pesquisadora adota e que não pode ser atribuído apenas aos seus dois anos de estudos enquanto mestranda.

A pesquisadora é atuante em projetos sociais e socioambientais na região Norte e Nordeste de Minas Gerais desde o ano de 2006. Esse processo começou ainda como aluna extensionista do Projeto Rondon Minas, durante a graduação no curso de Turismo pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). No decorrer dessa graduação, em três semestres consecutivos, foram desenvolvidas diversas metodologias participativas em comunidades do município de Janaúba, município da região Norte de Minas Gerais, em trabalho comunitário de continuidade junto aos moradores do distrito de Quem Quem.

Durante as atividades que integravam o Projeto Rondon Minas, a pesquisadora desenvolveu, em equipes multidisciplinares, as habilidades de realização de entrevistas semi-estruturadas para a coleta de relatos da história oral de comunitários, além de elaboração de mapas mentais, reuniões de grupos focais e oficinas.

Devido a sua desenvoltura em adaptar linguagens, inspirada no ensino construtivista e na educação popular de Paulo Freire (1999), métodos apreendidos quando se formou como Técnica em Magistério (1997); e por se interessar pelas questões socioambientais e por acumular a formação de Técnica em Meio Ambiente (2009) e atuar como Educadora Socioambiental em outros projetos ligados a ONGs (desde 2006), a pesquisadora foi convidada pela Coordenação Geral do Projeto Rondon Minas a coordenar sua primeira equipe multidisciplinar no município de Berilo, na região do Vale do Jequitinhonha para a realização de Diagnóstico Rápido e Rural Participativo - DRP⁴ (VERDEJO, 2006).

Esta intervenção ocorreu em dezembro de 2008, com uma equipe de 16 estudantes de várias áreas do conhecimento. Esta experiência de Diagnóstico Rápido e Rural Participativo deu maior visibilidade às demandas do município e região à Secretaria de Desenvolvimento Social e Econômico do Estado de Minas Gerais - SEDESE, e, dentre elas estavam as demandas das comunidades negras e rurais, que até então eram poucas as que já se auto definiam enquanto quilombolas, e todo um universo cultural diferenciado foi sendo desvendado pela equipe que ficou 15 dias no município e visitou várias comunidades de Berilo.

Outra equipe esteve no município de Chapada do Norte simultaneamente, e a pesquisadora, em contato com a coordenação percebeu que haviam demandas muito parecidas, como de assistência social, saúde e de educação. Entretanto, as semelhantes eram de necessidade de formação profissional e empreendedorismo para a geração de renda. Na ocasião, se registrava fortes índices de desemprego nas lavouras de corte de cana e de café, devido aos investimentos em mecanização na produção em Ribeirão Preto, cidade paulista, além de outros municípios da região paulista e divisas com o Sul de Minas e, sobretudo, de Goiás. Além disso, ainda eram desconhecidos os direitos quilombolas para essas comunidades que, por análise antropológica e geohistórica, já haviam sido mapeadas pela ONG CEDEFES - Centro de Documentação Eloy Ferreira

⁴ Diagnóstico Rápido e Rural Participativo – DRRP é um conjunto de técnicas de pesquisa qualitativa que são utilizadas na confecção de diagnósticos e planos de desenvolvimento sustentável em projetos. (N.A.).

da Silva⁵, mas que estavam ainda se auto reconhecendo no ponto de vista identitário, enquanto *remanescentes de quilombos* e se inteirando do Decreto 4887/2003⁶.

Uma das alunas da equipe, coordenada pela pesquisadora, era graduanda em História pela PUC Minas e se aprofundou, após seu bacharelado, nas questões quilombolas, começando a participar ativamente do Movimento Quilombola Mineiro junto à Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais (N'Golo), e enquanto técnica social contratada pela ONG CEDEFES. Neste contexto, já em 2010, exercendo sua profissão como historiadora e investindo em uma Especialização em Cultura Afro-Brasileira, Agda Marina Ferreira Moreira, convidou sua ex-coordenadora do Projeto Rondon Minas, a atual pesquisadora desta dissertação, para que juntas dessem continuidade a uma das ações desenvolvidas na equipe em 2008.

Esta ação culminaria em uma formação para as juventudes negras, rurais e quilombolas, para que os mesmos conhecessem mais sobre seus direitos, sobre as políticas públicas voltadas para o Programa Brasil Quilombola (PBQ), sobre as políticas públicas de acesso à educação por meio do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), Programa Universidade Para Todos (Prouni) e o Sistema de Cotas. Além disso, surgiu a oportunidade dos moradores passarem por uma formação sobre as possibilidades de empreendedorismo social em Turismo de Base Comunitária e na atuação profissional enquanto Monitores de Turismo Local.

Vale ressaltar que a pesquisadora conduz suas ações e pesquisas sobre o Turismo de Base Comunitária (TBC) inspirada nos conceitos de Maldonado (2009). O autor postula que o Turismo de Base Comunitária se baseia:

(...) na propriedade e na autogestão sustentável dos recursos patrimoniais comunitários, de acordo com as práticas de cooperação e equidade no trabalho e na distribuição dos benefícios gerados pela prestação dos serviços turísticos (MALDONADO, 2009, p. 30).

Porém, muito mais que a prestação de serviços turísticos, Fabrino (2003) nos provoca a pensar o TBC como modelo de desenvolvimento:

⁵ O CEDEFES é uma organização não governamental e sem fins lucrativos, referência em Minas Gerais, e que desde 1985 atua com questões relacionadas à reforma agrária (e apoia as lutas dos movimentos dos “sem-terra”, quilombolas e indígenas). (N.A.).

⁶ O Decreto 4887/ 2003 define os critérios de “auto-atribuição” a serem adotados pelas comunidades que se auto-atribuírem enquanto Comunidades Quilombolas. (N.A.).

O turismo de base comunitária (TBC), ou turismo comunitário, se consolidou na última década no Brasil como um modelo de desenvolvimento do turismo centrado nos recursos (humanos, naturais, de infraestrutura) endógenos. Nesta proposta, a comunidade local participa diretamente da concepção, desenvolvimento e gestão do turismo. (FABRINO, 2003, p.14)

Outra definição importante para continuarmos no entendimento dessa trajetória de trabalho e pesquisa é a noção de redes de Turismo de Base Comunitária na concepção de Lustosa e Almeida (2011) que consiste em:

(...) apoiar processos associativos os quais articulem eficazmente a oferta de serviços; busquem uma inserção competitiva nos mercados e exercitem o uso sustentável do patrimônio comunitário e a melhoria da capacidade de auto-gestão no âmbito organizacional, qualificando os recursos humanos envolvidos e os líderes de uma nova geração (LUSTOSA & ALMEIDA, 2011, p. 100).

Dentro desta perspectiva, a ementa da formação foi organizada de forma que os jovens aprenderam sobre *Noções Básicas de Turismo e Turismo de Base Comunitária*, além de uma *Introdução à Educação Socioambiental e Patrimonial* com enfoque nas características e, contextualizadas à realidade do *Médio Jequitinhonha*, como também uma *Formação sobre Boas Práticas de um Monitor de Turismo Local*. Entre 2011 e 2012, o Projeto Agentes Quilombolas Socioambientais, realizado pelas idealizadoras, por meio da ONG CEDEFES e com recurso captado pelo Instituto Oi Futuro, conseguiu formar 80 jovens com idade entre 16 e 29 anos, atendendo ao total de dezenove comunidades quilombolas, localizadas nos municípios de Araçuaí, Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas, todos na região do Vale do Jequitinhonha.

O projeto rendeu tantos resultados que entre 2013 e 2015 foi novamente aprovado e executado pela mesma equipe e instituições, mas desta vez o planejamento de Turismo de Base Comunitária foi o instrumento de uma intervenção mais efetiva, indo para além de uma formação básica e construindo propostas de Desenvolvimento Local junto a 12 comunidades quilombolas nos municípios de Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas. O município de Araçuaí ficou de fora da segunda parte deste projeto de continuidade devido a algumas dificuldades financeiras de se tornar exequível a atuação da equipe da ONG CEDEFES nos quatro municípios com o tamanho da demanda da região escolhida e os recursos alocados pelo edital.

Como resultado da segunda parte do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais, a equipe conseguiu formatar junto às comunidades, dez roteiros de Turismo de Base Comunitária, realizando levantamento, inventário e planejamento de

rotas, além de formação de receptivos de turismo locais em cada comunidade participante e a articulação e formação de uma *Rede de Apoio Integrado ao Turismo de Base Comunitária (Redetur)* envolvendo moradores, representantes políticos, ONGs, comerciantes e escolas na sede dos municípios. Surgiu então a proposta de comercialização de roteiros turísticos de base comunitária enquanto produto, denominado como *Rota dos Quilombos*.

A comercialização destes roteiros ainda está se construindo e a *Redetur* ainda se consolidando a passos lentos há mais de três anos após as atividades oficiais do Projeto Agentes Quilombolas Socioambientais. De acordo com reunião realizada pela *Redetur* junto à *COQUIVALE – Comissão das Comunidades Quilombolas do Médio Jequitinhonha (...)*

(...) percebe-se que é intuito das comunidades utilizarem do Turismo de Base Comunitária enquanto instrumento de mobilização social, valorização da cultura quilombola, retomada de atividades culturais que vêm se perdendo ao longo dos anos com o avançado esvaziamento das comunidades devido os moradores que saíram do trabalho sazonal e foram residir nas cidades que geram emprego e renda durante o ano todo. Também é desejo destas comunidades de que a comercialização dos roteiros gere trabalho e renda, assim como desenvolvimento local e maior opção para a permanência dos quilombolas que ainda resistem em se enraizarem em seus territórios. (DIÁRIO DE CAMPO DE RECONHECIMENTO - Agosto/2017, no Prelo)

Durante este longo processo de apropriação pelas comunidades participantes, muitas vezes representadas por suas referências e lideranças nas discussões da *Redetur* sobre os resultados do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais e da *Rota dos Quilombos* enquanto um produto gerado em conjunto com as próprias comunidades, a pesquisadora se tornou voluntária nas articulações para que houvesse planejamento participativo e integrado da comercialização dos roteiros e gerando benefícios de forma harmonizada e equilibrada entre todas as comunidades participantes.

Percebendo em suas pesquisas, enquanto Turismóloga dedicada aos estudos na temática do Turismo de Base Comunitária enquanto instrumento de Desenvolvimento Local desde 2005, e atenta às realidades locais, a pesquisadora resolveu se afastar do papel de articuladora em 2017 e assumiu, como bolsista, este papel de pesquisadora acadêmica dentro do programa de Pós-Graduação em Geografia pelo Instituto de Geociências da UFMG.

Durante as disciplinas que cursou em 2017 e 2018, e inclusive nas disciplinas isoladas que participou em 2016, antes de ingressar para o Mestrado, a pesquisadora

trouxe análises que já desenvolvia durante projetos sociais, mas que alinhadas aos Estudos Culturais e Etnogeográficos, realizados por seu orientador e pelos autores que o mesmo a orientou a estudar, conseguiu outras perspectivas para suas pesquisas dentro da abordagem da Geografia Cultural.

As comunidades, conforme serão descritas, demonstraram durante o Projeto Agentes Quilombolas Socioambientais várias potencialidades para serem pesquisadas enquanto elementos identitários de seu patrimônio, mais especificamente enquanto Paisagens Culturais, mas foram as *quitandas* e as comidas típicas que se destacaram nas observações da pesquisadora em uma das oficinas de auto-identificação patrimonial realizadas entre 2013 e 2015. Esta experiência está metodologicamente descrita no artigo apresentado por Carmo & Deus (2017) durante o *Simpósio Internacional de Geografia Agrária – SINGA*, organizado pela UFPR e realizado em novembro de 2017 em Curitiba (PR).

A princípio, a pesquisadora percebia na produção das *quitandas*, enquanto gênero alimentício, como possível fonte de geração de trabalho e renda para as mulheres negras, rurais e quilombolas, numa visão maior de continuidade das articulações para a *Rota dos Quilombos* e enquanto uma possível iniciativa de organização e empreendedorismo destas mulheres em *Padarias Artesanais Quilombolas*, como estratégia de organização da *Produção Associada ao Turismo*, e, hipoteticamente, como instrumentos de viabilização do *Turismo Quilombola de Base Comunitária* com enfoque no *Turismo Gastronômico* e da *Culinária de Comidas Típicas*.

Posteriormente, a pesquisadora, já iniciada nos estudos e abordagens contemporâneas da Geografia Cultural, e em suas nuances junto ao Etnodesenvolvimento, teve sua visão ampliada sobre as questões das Paisagens Culturais enquanto instrumentos de valorização do ‘*saber-fazer*’ identitário dos Quilombolas enquanto manifestação de uma cultura diferenciada, e como potencial estratégia de promoção das várias iniciativas que podemos considerar enquanto patrimônio, de forma a contribuir para a continuidade de um efetivo Etnodesenvolvimento, promovendo inclusão sociocultural e econômica destas comunidades. Isso acontece em um cenário em que ainda existem muitas lutas para que haja o reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas pelo Estado e pela sociedade Brasileira, além da luta pelo reconhecimento do trabalhador e da trabalhadora do campo, da vida camponesa e de erradicação do racismo e do preconceito.

O primeiro Trabalho de Campo da pesquisa, realizado em agosto de 2017, foi realmente de (Re)conhecimento e, a partir de então, tem sido o olhar acadêmico desta pesquisadora, que se compromete com estas comunidades de outros modos. Este “novo” olhar acadêmico não deveria ficar claro apenas para a pesquisadora, mas também para as comunidades. Foi neste intuito que a pesquisadora percebeu a necessidade de se apresentar novamente enquanto cientista humana e cultural das Geociências, e desta vez com uma postura maior de *Observadora Participante*, do que de *Articuladora Social*.

Durante o **Capítulo 1** desta dissertação, utilizamos o embasamento teórico para endossar a liberdade de narrativa que a pesquisadora precisaria obter para o ato de observar, sistematizar e depois analisar, e que em nenhum momento a mesma desejará e nem conseguirá atingir um suposto distanciamento positivista entre a pesquisadora e os sujeitos, visto que muitas análises já estão gravadas em sua memória, geografadas em seu corpo, ampliadas em sua percepção ambiental e concebidas em seu conhecimento crítico sobre o contexto geohistórico dos sujeitos em foco.

Por oferecer a Geografia dos Alimentos e Sabores ainda uma imensidão de possibilidades a serem pesquisadas e, por ser um viés muito recente dentro dos estudos Culturais e Etnogeográficos da UFMG, a pesquisadora conseguiu se (re)descobrir enquanto observadora participante, atenta às metodologias que estava se propondo a utilizar para depois submeter-se à Pesquisa-Ação proposta.

Desta forma descreveu no subtítulo “2.2.1 Estudo de Caso: Comunidades Quilombolas do *Médio Jequitinhonha*”, suas impressões, recorrendo às anotações de seu primeiro *Diário de Campo* e aos seus *Registros Fotográficos* e de *Audiovisuais* sobre esta experiência vivida e diferenciada que aconteceu nos meses de agosto e setembro de 2017, e já aproveitando para dar enfoque à produção rural relacionada também à produção de *Quitandas* nas Comunidades Quilombolas de Córrego do Rocha e Caititu do Meio.

Vale ressaltar, a propósito, que, as comunidades quilombolas do *Médio Jequitinhonha* “sofrem intervenções periódicas na transmissão do conhecimento tradicional devido ao trabalho sazonal existente e o esvaziamento progressivo das comunidades” (DEUS & CARMO, 2016; CARMO & DEUS, 2017), além dos serviços prestados por organizações não governamentais, instituições de ensino superior, órgãos e autarquias governamentais e até mesmo programas judiciais.

Assim, a escolha pelas *quitandas* ocorreu por serem alimentos tradicionais historicamente ligados às histórias dos negros escravizados, e atualmente, por fazerem

parte da produção rural de comunidades tradicionais quilombolas, se deu, a princípio, no intuito de problematizar sobre as ações sociais e das políticas públicas que foram ou deveriam ser realizadas junto a grupos quilombolas do *Médio Jequitinhonha*, em prol da valorização de seu *'saber-fazer'*.

A produção de *quitandas* e seu *'saber-fazer'* foram analisados com o objetivo de discutir sobre sua contribuição, ou não, para a (re)construção e (re)afirmação de uma identidade cultural quilombola. Outro questionamento remeteria à necessidade de se equacionar o valor cultural junto a propostas que proporcionem o Etnodesenvolvimento, o trabalho e a geração de renda na região do *Médio Jequitinhonha*, promovendo a autonomia das comunidades para uma possibilidade de escolha entre a saída e/ ou permanência dos quilombolas em seu território. Além disso, este recorte valorizaria uma questão também de gênero, e com uma maior predisposição de entender o protagonismo da produção rural feminina envolvida na produção das *quitandas* pelas mulheres negras, camponesas e quilombolas da região e seu papel de resguardar e salvaguardar esta memória-tradição.

A materialidade de se produzir as *quitandas* quilombolas na atualidade, e seus respectivos valores de uso e/ou de troca, seriam, como hipótese, os resquícios e vestígios do “saber fazer” *quitandas* no mundo vivido pelos quilombolas do século XIX e XX, contexto em que existem as trocas culturais entre elas mesmas e aquelas estabelecidas com outras sociedades envolventes, e que mostram suas organizações socioespaciais e reprodução social/ cultural enquanto comunidades negras e rurais, configurando uma identidade cultural quilombola com potencial para o Etnodesenvolvimento inserido no contexto regional do *Médio Jequitinhonha*.

Atentando para dados e fatos obtidos com registros em publicações e relatórios técnicos do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES, 1995; 2016), outra hipótese é de que as dificuldades de deslocamento, nas regiões com o relevo das chapadas, fez com que as comunidades quilombolas do *Médio Jequitinhonha* se mantivessem na condição de difícil acesso geográfico em relação aos pólos de desenvolvimento socioeconômico do estado de Minas Gerais por muitos anos e o *'saber-fazer'*, inclusive das *quitandas*, foi passado de geração em geração por meio da oralidade, mantendo-se aí a produção com o valor de uso.

Ainda sobre tais relatórios técnicos (no prelo), de trabalhos de campo desenvolvidos (inclusive gerados pela pesquisadora⁷ entre 2011 e 2015), pela Organização Não Governamental (CEDEFES, 2015), na área-foco de investigação, também foi possível perceber que, com o passar dos anos, devido à massiva migração para o trabalho sazonal em outras regiões e estados brasileiros, as comunidades rurais e quilombolas do *Médio Jequitinhonha* foram esvaziadas, por boa parte dos meses, pelos integrantes masculinos, ano após ano, acabando assim por incitar um protagonismo feminino em função da maior permanência das mulheres em seus territórios para as tarefas de gestão comunitária, os cuidados com a terra e a criação dos filhos.

Desta forma faremos uma relação hipotética entre os conceitos trabalhados na Geografia dos Alimentos/ Sabores e o conceito de “*reprodução social/ cultural*”, com influências de reflexões realizadas pela geógrafa brasileira Sônia de Souza Mendonça Menezes⁸ (2011) e que se alinham com a perspectiva de que, a partir do momento em que o resultado do plantio nesta emblemática região do *Médio Jequitinhonha* e do Semiárido Mineiro, é de uma colheita escassa de produção rural de alimentos, devido à seca (escassez de chuvas e dificuldades de irrigação), as *quitandas*, enquanto alimentação cotidiana e duradoura para o sustento da comunidade, tiveram de passar pela reprodução social/ cultural do ‘*saber-fazer*’ para que esta produção ficasse sempre bem conservada e nutritiva.

Assim, até a atualidade, as *quitandas* são feitas para esta alimentação cotidiana, para as festas religiosas, comemorações cívicas e também para serem levadas pelos migrantes para seus destinos de trabalho sazonal, seja para manterem a dieta nutritiva e economizarem os gastos com a alimentação, seja para abstraírem as saudades que os

⁷ A pesquisadora trabalhou como Turismóloga e Técnica Executiva de Campo contratada pela equipe do projeto “Agentes Quilombolas Socioambientais: o Turismo Como Geração de Renda Alternativa no *Médio Jequitinhonha*”, desenvolvido pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva/ CEDEFES (2011-2015).

⁸ Coordenadora do GRUPAM - Grupo de Pesquisa sobre Alimentos Tradicionais e Manifestações Culturais dentro do Programa de Pós-graduação em Geografia na Universidade Federal de Sergipe. A autora desta dissertação iniciou seus estudos no GRUPAM, em dezembro de 2018, como aluna especial de mestrado da UFS, participante do Projeto de Pesquisa intitulado: impactos e renovação de materialidades, ressignificações e emergência de novas ruralidades: um estudo comparativo entre Sergipe, Goiás e Minas Gerais, vinculado ao PROMOB - Programa de Mobilidade Acadêmica financiado pelo EDITAL CAPES/FAPITEC N° 10/2016, que realizou junto ao Programa de Pós-graduação em Geografia da UFS, pela coordenação da Professora Doutora Sônia de Souza Mendonça Menezes. Durante o Promob, além de 30 dias de intercâmbio científico-cultural no estado de Sergipe, a mestranda também teve a oportunidade de cursar as disciplinas: ‘Identidades, Territórios e Territorialidades’, ministrada pela Professora Doutora Maria Geralda de Almeida e ‘Estrutura Agrária’, ministrada pelo Professor Doutor Adriano de Oliveira, ambos da UFG. Estas atividades foram de suma importância epistemológica e na contribuição conceitual e estrutural das análises desta pesquisa.

quilombolas sentem de casa, por meio dos sabores, e que trazem à lembrança as tradições familiares (CEDEFES, 2015; CARMO & DEUS, 2018).

Pensando em tais hipóteses, as *quitandas* poderiam ser consideradas como produtos identitários das comunidades em análise? Hipoteticamente sim, “*pois se demonstram enraizadas na relação cotidiana do homem e da mulher quilombola com a vida rural*” (CARMO & DEUS, 2017), autores que se alinhando às análises de Menezes (2011) sobre os queijos tradicionais, reconhecem que se busca “*nesses produtos identitários uma proximidade do seu território de origem*” (MENEZES, 2011, p.1), em nosso caso a região de convivência com o semiárido mineiro do vale do rio Jequitinhonha.

Segundo Paul Claval (2002), renomado geógrafo cultural da Escola Clássica Francesa de Geografia Cultural, as características culturais e identidades coletivas “*são fortemente ligadas ao desenvolvimento da consciência territorial*” (CLAVAL, 2002, p.24). Embora atualmente muitas das identidades coletivas de comunidades quilombolas da região já tenham se perdido, “*o ‘saber-fazer’ das quitandeiras permanece entre as mulheres, devido ao repasse da tradição*” (CARMO & DEUS, 2017).

Postula-se que estudar estas tradições histórico-culturais de forma mais aprofundada, pela ótica do marxismo e seu viés cultural (de Denis Cosgrove (1998) e outros teóricos), em que a “*ideia de intervenção humana e controle das forças que modelam e remodelam o nosso mundo*” (COSGROVE, 1998, p. 99), pode fazer emergir os significados das *quitandas* enquanto um dos elementos identitários constituintes e essenciais das Paisagens Culturais desta região e favorecer a possibilidade de organização de um processo de Etnodesenvolvimento protagonizado pelas mulheres quilombolas.

Diante desta introdução e à ampla discussão que se propôs realizar sobre as diversas dimensões que as ‘*Quitandas Quilombolas*’ sugerem, teremos ao todo 6 (seis) capítulos que serão caracterizados por seus respectivos subtítulos:

O Capítulo 1 – O MÉTODO ETNOGEOGRÁFICO: Uma proposta complexa e interdisciplinar oferece uma contribuição aos leitores a partir de um embasamento teórico, alinhando-se com os avanços das discussões acadêmicas sobre as pesquisas qualitativas e etnogeográficas, com caráter etnográfico, por vezes influenciadas e em certa medida, pela fenomenologia, e por reflexões filosóficas e teórico-metodológicas do marxismo, por meio do viés da abordagem cultural da

Geografia dos séculos XX e XXI, além de discutir de maneira detalhada os procedimentos metodológicos e as etapas propostas para a pesquisa empírica.

No **Capítulo 2 – O VALE DO JEQUITINHONHA: UM VALE DE RIQUEZAS** pretendemos apresentar uma justificativa da relevância desta pesquisa no campo da Geografia e ainda realizar a caracterização geohistórica-cultural e geopolítica da Mesorregião do Vale do rio Jequitinhonha, localizada no nordeste mineiro, com ênfase na Microrregião do *Médio Jequitinhonha*. É objetivo ainda discutir e sua forte relação com as ocupações históricas por aquilombamentos em convivência com o semiárido mineiro, apresentando um contexto e um estudo de caso sobre as características peculiares das comunidades quilombolas: de ‘Córrego do Rocha’, em Chapada do Norte/ MG; e de ‘Caititu do Meio’, em Berilo/ MG.

Já no **Capítulo 3 – A GEOGRAFIA CULTURAL: Conceitos e Perspectivas Contemporâneas** nos propusemos a realizar a contextualização das etapas históricas da geografia enquanto ciência nos períodos clássico, moderno e contemporâneo (e pós-moderno) – da sua evolução buscando-se analisar a importância dos estudos culturais e etnogeográficos os quais contribuíram para as análises recentes sobre as ‘*Quitandas* Quilombolas’ aqui propostas, bem como, dos estudos da paisagem com enfoque na discussão sobre as formas em que a cultura foi compreendida como campo de estudo no pensamento geográfico, à medida que essa ciência, desenvolvendo interligações entre os conceitos que darão direcionamento às análises propostas.

Para tanto se propôs um substancial levantamento acadêmico sobre a Geografia Cultural enquanto uma abordagem essencial da Geografia, selecionando autores renomados e que deram relevantes contribuições para tal ciência, desenvolvendo, neste contexto, interligações entre os conceitos que deram direcionamento às análises propostas.

Houve um esforço em projetar representações sobre como se deram as transformações da relação homem/ meio; cultura/ meio; natureza/ paisagem e cultura/ paisagem, ao longo dos séculos, e como se deu, principalmente, a construção da Categoria Geográfica das Paisagens Culturais e suas inter-relações, conceitos e perspectivas, junto a outras categorias de análise tratadas como subsídios nesta pesquisa. Em tais Paisagens Culturais se manifestam culturas hegemônicas e hegemonzadas estudadas principalmente Denis Cosgrove, pelo viés da Geografia Marxista e Cultural Contemporânea.

Para o **Capítulo 4 – A GEOGRAFIA DOS ALIMENTOS E SABORES: As quitandas e suas relações com as Paisagens Culturais** elaboramos uma análise sobre a Geografia dos Alimentos e Sabores, como um dos subcampos da Geografia Cultural, e já decifrando, nos dados obtidos pela pesquisa empírica proposta, a importância dos alimentos tradicionais e das *quitandas* enquanto elementos e produtos identitários quilombolas e de gestação das Paisagens Culturais no *Médio Jequitinhonha*.

Como discussão para o **Capítulo 5 – QUITANDAS E TERRITORIALIDADES FESTIVAS: A Pertença das Quitandeiras na Festa de Nossa Senhora do Rosário** fazemos uma leitura sobre a dinâmica das territorialidades festivas que as *quitandas* promovem nos períodos de Festas de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte e Berilo.

No último **Capítulo 6 – O ETNODESENVOLVIMENTO: Perspectiva Contemporânea para as Comunidades Quilombolas do Médio Jequitinhonha** pretendemos analisar à luz das observações destacadas durante a pesquisa empírica qualitativa, em diálogo com toda a bibliografia – levando em consideração as perspectivas diagnosticadas pelos próprios quilombolas; e, como forma de desenvolver uma Geografia Cultural propositiva, realizamos projeções para o Etnodesenvolvimento quilombola do *Médio Jequitinhonha* a partir das narrativas dos próprios sujeitos em análise e das realidades observadas durante os trabalhos de campo.

Nas ‘**CONSIDERAÇÕES FINAIS**’ ainda nos propusemos a um ensaio sobre o geohistórico das ‘*Quitandas Quilombolas*’ enquanto elementos constitutivos de identidades de sobrevivência e resistência sociocultural e sobre uma proposta do que seria reconhecido como ‘Paisagens Culturais Alternativas de Resistência’ em complementação às análises de Denis E. Cosgrove.

Como resultados esperados desta pesquisa, para além dos objetivos científicos propostos, pretendemos resguardar e tornar pública uma memória regional ainda pouco registrada, identificar e propor estratégias de valorização da reprodução social e identitária, realizando em paralelo, a (re)interpretação dos hábitos alimentares e de manutenção da tradição, por meio da junção das narrativas em um documentário de ‘curta-metragem’. Pretendemos também com a pesquisa, seja possível identificar dados que possibilitem subsidiar ou exercer influência em políticas de salvaguarda do patrimônio material, imaterial e paisagístico; apoiar estratégias de ações afirmativas e de Etnodesenvolvimento quilombola; além de fomentar a discussão de um maior fortalecimento das comunidades em seus territórios e, conseqüentemente, auxiliar no

reconhecimento de direito de titulação de terras quilombolas para que o Estado cumpra seu papel de promoção cultural dos povos tradicionais.

CAPÍTULO 1 - O MÉTODO ETNOGEOGRÁFICO: UMA PROPOSTA COMPLEXA E INTERDISCIPLINAR

“É necessário que o cientista e sua ciência sejam, primeiro, um momento de compromisso e participação com o trabalho histórico e os projetos de luta do outro, a quem, mais do que conhecer para explicar, a pesquisa pretende compreender para servir”.

(Carlos Rodrigues Brandão, 1981, p. 12).

Este trabalho tem como orientação teórico-conceitual e epistemológica a Geografia Cultural renovada, contextualizada a partir do final da década de 1970, período acadêmico mais conhecido como o contexto da “Virada Cultural” na Geografia, que ocorreu após a concretização de diversos acontecimentos marcantes na história da humanidade, em que estudiosos de várias disciplinas e linhas interpretativas redefiniram os conceitos de cultura.

À luz da Geografia Cultural (e Humanista), *“considera a cultura como central para seu objetivo: compreender o mundo vivido de grupos humanos”* (COSGROVE, 1983, p.104), não é intuito desta pesquisa centralizar esforços numa conceituação sobre o que seria, ou não, cultura numa sociedade de classes, mas será empregado um esforço de entender o que se pensava sobre cultura no momento da “Virada Cultural”, que influenciou a Geografia Cultural até os dias de hoje, e que está interconectada com a categoria de análise geográfica que aprofundaremos nesta pesquisa: a paisagem (cultural) e suas interfaces.

Vale ressaltar que a transição do raciocínio geográfico clássico para uma Geografia Cultural moderna, alguns dos pensadores da Escola de Berkeley (Califórnia/ U.S.A., 1925-1975) conceberam conceitos de cultura em que:

(...) se é considerada como sendo o conjunto de saberes, técnicas, crenças e valores, este conjunto, entretanto, é entendido como sendo parte do cotidiano e cunhado no seio das relações sociais de uma sociedade de classe. Esta redefinição de cultura coloca-a como dotada de um sentido político, no qual a noção gramsciana⁹ de hegemonia cultural e as expressões *política cultural* e

⁹ O intelectual italiano e marxista, Antônio Gramsci (1891 – 1937), refletiu sobre hegemonia cultural: *“afirmou que a relação entre cultura e produção material tem de ser articulada numa sociedade de classes por um grupo separado do interesse das classes para ser universalizada através de todas as classes. Este grupo é o dos intelectuais.”* (...) *“Na sociedade de classes, ela (a cultura hegemônica dos intelectuais) cumpre um papel político de impor e legitimar a dominação de classes. Isto ajuda a*

produção cultural estão associadas. (MITCHELL, 2000 Apud CORRÊA & ROSENDAHL (Orgs.), 2003, p.13)

Como exemplo disso, segundo Duncan¹⁰ (1980), o conceito de cultura aceito por Carl Sauer (1925) - reconhecido como um dos pensadores mais emblemáticos da geografia e cujos estudos pioneiros foram abordados com maior aprofundamento por outros geógrafos -, contribuiu para que os estudos culturais assumissem grande relevância para a Geografia, embora tenha recebido críticas dos geógrafos culturais renovados. Observaram que ele “(...) *admitia-a (a cultura) como uma entidade supra-orgânica, com suas próprias leis, pairando sobre os indivíduos, considerados como mensageiros da cultura, sem autonomia.*” (DUNCAN, 1980 Apud CORRÊA & ROSENDAHL (Orgs.), 2003, p.11; DUNCAN 2002). Em seus estudos mais recentes, Corrêa (2014) nos traz a contextualização de que (...)

(...) Sauer, influenciado por Alfred Krueber, adotou um conceito abrangente de cultura, visto como o conjunto de criações humanas. A cultura, por outro lado, desempenha papel de determinação, podendo ser vista como entidade supraorgânica. Esta visão de cultura deriva não apenas da influência de Kroeber, mas também da predisposição de Sauer em opor-se ao determinismo ambiental. Finalmente, a cultura era única e o seu desenvolvimento não era reprodutível. Tratava-se de perspectiva calcada no historicismo (...). (CORRÊA, 2014, p. 40)

E ainda fazendo referência a um texto de Corrêa e Rosendahl (2003) com o qual se considera aqui pertinente construir-se um diálogo, podemos demarcar que:

(...) A cultura era, assim, concebida como algo exterior aos indivíduos de um dado grupo social; sua internalização se faz por mecanismo de condicionamento, gerador de hábitos, entendidos como cultura. Segundo Duncan, nesta visão de cultura não havia conflitos, predominando o consenso e a homogeneidade cultural. Nesta perspectiva, os processos de mudança se realizariam a partir de forças externas, por intermédio do processo de difusão de inovações e não em função de contradições. (CORRÊA & ROSENDAHL (Orgs.), 2003, p.11)

Contextualizamos que a Geografia Cultural enquanto ciência crítica, foi também influenciada pelas correntes das *“filosofias do significado, especialmente da*

compreender por que dentro do próprio marxismo a perspectiva cultural foi tão facilmente perdida. No capitalismo é a ideologia da burguesia que alcança status hegemônico e, assim, é sua cultura que define o senso comum.” (COSGROVE, 1983, p. 119 -120)

¹⁰ “James Duncan, Peter Jackson e Denis Cosgrove são três dos mais importantes geógrafos culturais da atualidade” (CORRÊA & ROSENDAHL (Orgs.), 2003, p.15), ou seja, da Geografia Cultural renovada.

fenomenologia, e do denominado materialismo cultural” (CORRÊA & ROSENDHAL, 2003. p. 12), e se deve observar que no interior desse movimento de ‘renovação’ houve maior valorização da cultura. Vale ressaltar que:

(...) nesses caminhos podem ser considerados tanto a dimensão material da cultura como a sua dimensão não-material, tanto o presente como o passado, tanto objetos e ações em escala global como regional e local, tanto aspectos concebidos como vivenciados, tanto espontâneos como planejados, tanto aspectos objetivos como intersubjetivos. O que os une em torno da Geografia Cultural é que esses aspectos são vistos em termos de significados e como parte integrante da especialidade humana. (CORRÊA & ROSENDHAL, 2003. p. 14)

O renomado geógrafo Denis E. Cosgrove (1948 – 2008) também fornece contribuições nesta perspectiva, ao fazer uma análise crítica sobre o ponto crucial para a Geografia Cultural renovada, que seria o ‘significado’. O autor ainda propõe que a Geografia seria o que os seres humanos “*experienciam e transformam o mundo natural em um mundo humano, através de seu engajamento direto enquanto seres pensantes, com sua realidade sensorial e material*” (COSGROVE, 1983, p. 103).

Para Cosgrove (1983, p. 103-104), a Geografia Cultural deve, aliás, “*apreender e compreender essa dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço*” e ainda, para ele, uma Geografia Marxista deveria “*reconhecer que o mundo vivido, apesar de simbolicamente construído, é material e não deve negar sua objetividade*”.

É relevante assinalar ainda que as contribuições de Cosgrove foram importantes para aproximar da Geografia Cultural a escola americana e a dialética marxista, e para fortalecer o conceito de Paisagem Cultural por um viés ontológico que fosse além do determinismo geográfico, ambiental e cultural, antes adotado por Carl Sauer (1925), segundo seus críticos. Para Corrêa (2014), a formação de Cosgrove assentou-se em inúmeras fontes que foram por ele reelaboradas e é relevante assinalar a propósito que:

(...) a perspectiva dos significados advém de autores como Ruskin, Cassirer e Panofsky [FREYTAG e JONS, 2006], assim como de Raymond Williams. Diferentes autores contribuíram, assim, para que Cosgrove pudesse participar ativa e decisivamente na criação da nova Geografia Cultural, distinta daquela da Escola de Berkeley. Esta Geografia Cultural tinha em Cosgrove dos anos 70 e 80 uma forte marca do marxismo, que o levou a uma crítica radical à geografia Saueriana (Cosgrove, 2003[1983]). (CORRÊA, 2014, p. 39)

Até então, na escola francesa, o autor Vidal de La Blache (que viveu entre 1845-1918), e foi um grande ícone da Geografia Cultural clássica, já havia interpretado que a Paisagem Cultural deveria ser vivenciada, mas este autor ainda estava focado na premissa de que a ação do homem tivesse a possibilidade (o possibilismo¹¹) de transformar a natureza.

Para Name (2010), Vidal de La Blache (1921) foi influenciado pelas correntes do pensamento Neolamarckiano¹², e que, conseqüentemente influenciaram na conceituação do mesmo sobre a formação cultural de uma sociedade. Os ‘*genres de vie*’ ou ‘gêneros de vida’, discutidos por La Blache (1921), seriam os processos dinâmicos por meio dos quais cada grupo teria se adaptado ao meio, gerando uma cultura específica de cada grupo, ou seja, uma “maneira de ser” peculiar, a partir de uma herança cultural e instrumental, transmitida pelo hábito (NAME, 2010).

Cosgrove (1983), que também fez suas releituras sobre o conhecimento acumulado por La Blache, considerou que:

(...) a natureza é humanizada através do uso humano; não tem forma nem coerência fora da atividade humana. Essa atividade, dentro de seu *milieu*, reproduz sociedade e natureza num *genre de vie* (...) e dá origem a regiões distintas (*pays*) que são o objeto central do estudo geográfico. (...) O *genre de vie* é a unidade de cultura e natureza. Ele muda historicamente, mudando assim a forma e a escala do objeto do estudo da geografia. (COSGROVE, 1983, p. 108).

De acordo com Name (2010), as leituras de La Blache (1921) propõem que, “a cada gênero de vida, que possui sua localização específica na superfície da terra e sua específica adaptação ao meio, corresponde uma paisagem-tipo¹³” (NAME, 2010, 165).

¹¹ Vale ressaltar que a dicotomia entre os supostos “determinismo” ratzeliano e “possibilismo” vidalino foi uma “criação teórica de Lucien Febvre (1991 [1922]). Vidal de La Blache jamais enunciou tais termos nem fez críticas a Ratzel que pudessem comprovar que a ele queria fazer direta oposição. Sobre o assunto, ver Mercier (1995) e Name (2010)”. (NAME, 2010, p. 167; p. 180 [Notas De Rodapé])

¹² Marcada pela noção de que as espécies adquiririam hábitos, transmitidos por descendência, “As teorias sobre a evolução das espécies elaboradas por Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, Cavalheiro de Lamarck, datam de 1809, mas não conseguiram reconhecimento científico tão grande quanto as ideias posteriores de Darwin. Lamarck formulou o chamado “transformismo”, que afirma que os indivíduos de uma espécie se adaptam à ação e às transformações do meio ambiente em que vivem, criando assim um hábito, sendo que o resultado de tais adaptações nos indivíduos seria transmitido para sua descendência” (NAME, 2010, p. 166; p. 180 [Notas De Rodapé])

¹³ “O “gênero de vida” de La Blache, que, de certa forma, substituem o termo “cultura”, praticamente ausente no Funcionalismo. Esta indefinição é resultante do fato da discussão da cultura, neste momento, estar intimamente ligada às ideias do Evolucionismo Biossocial. (...) A paisagem, entretanto, não é termo

Desta maneira, na Geografia Cultural renovada, Cosgrove (2000), já influenciado e influenciando com as filosofias dos significados, trabalha no texto “Mundo de Significados – Geografia Cultural e Imaginação” a ideia de que a imaginação (ou o imaginário) é que “*desempenha um papel simbólico, capturando dados sensoriais sem reproduzi-los como imagens miméticas, metamorfoseando-os através de sua capacidade metafórica de criar novos significados*” (COSGROVE, 2000 Apud CORRÊA & ROSENDHAL, 2003. p. 13).

Esta coletânea de olhares e análises de Cosgrove (1983; 1998; 2000) sobre os postulados dos estudiosos da Geografia Cultural também é importante para justificar o método e os procedimentos metodológicos escolhidos para esta pesquisa, considerando-se que o **Método Etnogeográfico** será privilegiado, com caráter Etnográfico, influenciado pelas abordagens teórico-conceituais do marxismo e seu viés cultural. É relevante assinalar que este autor, na construção de conceitos mais dinâmicos de ‘paisagem’, iniciou seus questionamentos sobre as ‘Paisagens Culturais’ buscando direcionar sua discussão para além das dimensões elitistas da sociedade burguesa europeia e, também, norte-americana, classificadas por ele como paisagens de ‘culturas dominantes’.

Este será o caminho escolhido para a investigação, mas que de forma heterodoxa, por meio de estudos de caso, estará inclinada, em certa medida, a adotar uma projeção ou atitude fenomenológica sobre o ‘saber-fazer’ de um povo, principalmente quanto ao ‘saber-fazer’ tradicional e simbólico de alimentos que, se postula que estejam diretamente relacionados às manifestações identitárias coletivas de comunidades quilombolas, e as quais – ressalte-se - sofrem modificações contínuas no espaço e no tempo, mas se revelam importantes elementos de reprodução social na vida cotidiana e nas espacialidades e territorialidades festivas-religiosas.

Portanto, a imersão, vivência intensiva e a percepção da pesquisadora, que teve uma convivência íntima e estreita com as comunidades desde o ano de 2011, serão relatadas na parte empírica da pesquisa, por meio das análises dos diários de campo e entrevistas complementares. Desta forma, consideramos que é assim impossível o distanciamento total da pesquisadora de seu objeto e sujeitos de pesquisa visto que, de acordo com Merleau-Ponty (1999), importante expoente dos estudos fenomenológicos,

corrente de La Blache, é citada eventualmente, e se confunde com a região, o mais importante conceito vidalino” (NAME, 2010, p. 166-167).

(...) a qualidade sensível, longe de ser coextensiva à percepção, é o produto particular de uma atitude de curiosidade ou de observação. Ela aparece quando em lugar de abandonar todo o meu olhar no mundo, volto-me para este próprio olhar e pergunto-me o que vejo exatamente; ela não figura no comércio natural de minha visão com o mundo, ela é a resposta a certa questão de meu olhar, o resultado de uma visão secundária ou crítica que procura conhecer-se em sua particularidade (...). (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 305)

Desejamos mostrar, portanto, que a ação de um grupo social/ comunidade em uma Paisagem Cultural pode ser interpretado de forma subjetiva pelo pesquisador, provocando leituras mais aprofundadas, junto aos sujeitos pesquisados, sobre a imaterialidade envolvida em uma determinada manifestação cultural.

Também é sugestivo observar que nem tudo o que é produzido e materializado no cotidiano das pessoas é percebido e assimilado como elemento identitário, ou como Paisagem Cultural por elas, incluindo as dimensões da realidade que muitas vezes são reconhecidas como cruciais, pelo pesquisador, para a formação de uma nova consciência e representação cultural da sociedade em análise. Faz-se necessário, portanto, um olhar aguçado sobre os sentidos em um processo empírico de uma pesquisa-ação como será explicado a diante. Ressalta-se ainda que:

(...) A produção e reprodução da vida material são, necessariamente, uma arte coletiva, mediada na consciência e sustentada através de códigos de comunicação. Esta última é produção simbólica. Tais códigos incluem não apenas a linguagem em seu sentido formal, mas também o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, pintura, a dança, o ritual, a cerimônia e as construções (...) não esgota a série de produções simbólicas através das quais mantemos o nosso mundo vivido, porque toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação; (COSGROVE, 1983, p. 103).

Assim, considerou-se importante adotar como ‘ponto de partida’ para esta pesquisa a análise e interpretação da ‘produção’, do ‘saber-fazer’ e das formas de produzir as *quitandas*, no âmbito do “mundo vivido” e das “territorialidades festivas” que são manifestados nas Paisagens Culturais que foram percebidas e interpretadas. Foi dado um direcionamento à análise e (re)interpretação do que é produzido na atualidade; o entendimento dos processos e das forças de produção e, posteriormente, foi feita uma análise sobre a complexidade e o significado desta produção e reprodução social para as comunidades pesquisadas, tanto quilombolas como aquelas que podem ser caracterizadas como integrantes de sua sociedade envolvente.

Foi realizado, nessa perspectiva, um esforço intelectual da pesquisadora, de forma ativa, para se tentar obter a interpretação deste patrimônio e de bens culturais junto aos sujeitos pesquisados. Vale ressaltar, contudo que, esta interpretação, que gera uma tentativa de reprodução fiel sobre a essência dos saberes, sentimentos e valores dos sujeitos pesquisados,

(...) não é uma espécie de reflexo mecânico, com o pensamento espelhando a realidade tal como um espelho reflete a imagem que tem diante de si. (...) Para Marx, (...) o papel do sujeito é essencialmente ativo: precisamente para apreender não a aparência ou a forma dada ao objeto, mas a sua essência, a sua estrutura e a sua dinâmica (mais exatamente: para apreendê-lo como um processo), o sujeito deve ser capaz de mobilizar um máximo de conhecimentos, criticá-los, revisá-los e deve ser dotado de criatividade e imaginação. (NETO, 2011, p. 25)

É sugestivo ainda registrar que para Cosgrove (1983) “*manter a dialética da cultura e natureza sem cair no idealismo ou no materialismo reducionista é o principal problema teórico para o materialismo histórico, e assim para construir uma geografia marxista*” (COSGROVE, 1983, p. 103). Recorremos então em certa medida à postura fenomenológica quando, segundo Enilda Bueno (2003), estudiosa sobre as obras de Merleau-Ponty, nos remete, por outro lado, à seguinte reflexão:

(...) para que possamos perceber as coisas, é necessário que as vivamos. A fenomenologia da percepção nos faz esse convite, ao propor uma mediação sobre o ser-no-mundo, em que o conhecimento do mundo se torna conhecimento do homem e, do homem, conhecimento do mundo; confirma-se, assim, que as relações de compreensão do homem e do mundo são literalmente inseparáveis. Assim como o coração é a vida do corpo (BUENO, 2003, p. 40).

Em certa medida, esta reflexão também se alinha ao pensamento de Marx e Engels (1972) que postulam que o homem (o ser social), se torna verdadeiramente humano, quando produz seu meio de subsistência; quando produz sua vida material, como um ser intencional, realizando uma atividade social. E vale ressaltar, inclusive, que:

(...) “este modo de produção não deve ser considerado simplesmente como sendo a reprodução da existência física dos indivíduos. É em vez disso, uma forma definida de atividade desses indivíduos, uma forma definida de expressar sua vida, um ‘*modo de vida*’ definido da parte deles”. (MARX & ENGELS, 1972 Apud COSGROVE, 1983, p. 105)

Para além da conceituação do Método de Estudo Etnogeográfico que se utilizou, haverá um retorno, no subtítulo ‘3.2 - Dialogando com Denis Cosgrove: Influências de uma Geografia Cultural Marxista e Propositiva’, às reflexões do autor sobre as perspectivas de leituras sobre as Paisagens Culturais e os conceitos, por ele criados, para a designação/ definição de Paisagens Culturais ‘Alternativas’, ‘Emergentes’ e ‘Excluídas’ e tentando contextualizá-las nas perspectivas contemporâneas do século XXI. É relevante assinalar, a propósito, que:

(...) a Etnogeografia, retratada na obra *Ethnogeographies* de Paul Claval (1999) e Singaravelou corresponde a um ramo da ciência geográfica cujo objetivo é “considerar a diversidade de crenças, valores, percepção e práticas humanas que definem padrões etnicamente identificados, que vão, em grande parte, originar uma diversidade de organizações espaciais.” (RODRIGUES, 2013, P. 5)

De acordo com os estudos da geógrafa brasileira Maria Geralda de Almeida (2008) sobre a etnogeografia e sobre os estudos etnogeográficos (...),

(...) a ênfase é dada na diversidade de organizações espaciais delimitadas pelos padrões culturais. Compreende-se que a diversidade de normas que presidem a organização do espaço é bem maior do que deixam supor os modelos dominantes na geografia econômica e na geografia política. Assim, a etnogeografia busca penetrar na intimidade dos grupos culturais, o vivido pelos homens, concretizado em crenças, valores e visão de mundo. Esta cultura vivida é, ademais, o objeto de estudo da etnogeografia (...) (ALMEIDA, 2008, p.332)

E ainda nesta perspectiva, Benhur Pinós da Costa (2016) colabora com a recente reflexão sobre a postura etnogeográfica do pesquisador que (...),

(...) deve transitar assim entre a convivência e o registro contínuo em uma espacialidade delimitada pelo interesse da pesquisa (que está contida na própria experiência espacial do pesquisador e deve ser revelada honestamente como trajetória sua e como sujeito participativo em sociedade), no uso das anotações de campo e no registro das conversas que se teceram como simples contatos cotidianos. (COSTA, 2016, p. 142)

Por último, justifica-se a opção pela interdisciplinaridade e a adoção de uma variedade de procedimentos metodológicos apoiando-se no conceito de ‘complexidade’ de Edgar Morin (2001), antropólogo, sociólogo e filósofo francês, que propõe inovações metodológicas para elaborar uma nova concepção do conhecimento, unindo sua teoria da complexidade à necessidade de se ‘dar ouvidos’ aos saberes tradicionais – que nesta

pesquisa foram dados, principalmente, às mulheres quilombolas –, visto que para Morin (2001), os saberes tradicionais estão submetidos a um processo reducionista de globalização, o que vem acarretando a perda das noções de multiplicidade e diversidade. Ao reconhecer a dialética, entre o passado e o presente, a tradição e a inovação, o valor de uso e o valor de troca, entre outras reflexões, esta dissertação se propôs, assim, heterodoxa em termos de método e a ser intensamente provocativa.

Ressalta-se que para Morin (2001), é preciso haver nos métodos de pesquisa a "relição dos saberes" que (...)

(...) situa-se na finalidade da "cabeça bem-feita". Ela trata de um ponto que se encontra igualmente ausente do ensino e que deveria ser considerado como essencial: a arte de organizar seu próprio pensamento, de religar e, ao mesmo tempo, diferenciar. Trata-se de favorecer a aptidão natural do espírito humano a contextualizar e a globalizar, isto é, a relacionar cada informação e cada conhecimento a seu contexto e conjunto. Trata-se de fortificar a aptidão a interrogar e a ligar o saber à dúvida, de desenvolver a aptidão para integrar o saber particular em sua própria vida e não somente a um contexto global, a aptidão para colocar a si mesmo os problemas fundamentais de sua própria condição e de seu tempo. (MORIN, 2001, p. 21)

Concordando com o pensador, a simplificação estaria a serviço de uma falsa racionalidade, que passa por cima da desordem e das contradições existentes em todos os fenômenos e nas relações entre eles.

Em síntese, esta pesquisa utilizou, portanto, o Método Etnogeográfico de Pesquisa Qualitativa, estreitamente vinculado às categorias de análise e paradigmas de interpretação da Geografia Cultural, com elementos e/ou aproximações com a Etnografia e a Fenomenologia, sendo a pesquisa influenciada adicionalmente por reflexões filosóficas da Teoria da Complexidade e aportes teórico-metodológicos do Marxismo (em seu viés Cultural), tudo isso em diálogo e trabalho empírico vivenciado, experienciado e sistematizado já há alguns anos pela pesquisadora.

1.1 Procedimentos Metodológicos da Pesquisa Empírica

Na parte empírica da pesquisa adotamos as seguintes técnicas qualitativas: A **Observação Participante (OP)**, a **Pesquisa-Ação**, **Etnomapeamento** e a **Iconografia**. Em cada uma destas técnicas utilizamos uma série de procedimentos metodológicos integrados para ser concretizar o Método Etnogeográfico privilegiado na pesquisa.

Um dos objetivos deste trabalho é compreender a percepção dos quilombolas sobre o *'saber-fazer' quitandas*; sobre o significado deste *'saber-fazer'* para as quitandeiras e, além disso, entender o significado das *quitandas* para os demais comunitários quilombolas e se atribuem a eles o sentido de elemento identitário, visto que são essas comunidades que experienciam e vivenciam cotidianamente os chamados alimentos tradicionais. Nesta perspectiva, optamos por iniciar as análises da parte empírica realizando uma observação sobre o cotidiano das comunidades investigadas relacionando-o às práticas culinárias e à descrição densa, detalhada, das mesmas, pelo olhar da pesquisadora.

Pressupondo-se que a abordagem de uma **Pesquisa-Ação** acontece apenas quando ela é colaborativa e que nunca abandona a postura de um pesquisador em **Observação Participante**, ocorreu uma investigação sobre situações geradas para que os sujeitos pesquisados realizassem uma autorreflexão coletiva. Esta autorreflexão foi provocada intencionalmente, de maneira que os sujeitos se propusessem a (re)interpretar as análises realizadas pelo pesquisador, sobre suas próprias práticas sociais e culturais, fundamentados e/ ou partindo do entendimento de suas práticas socioespaciais enquanto paisagens culturais, auto reconhecidas ou não, acopladas aos territórios onde essas práticas acontecem.

A **Pesquisa de Observação Participante (OP)** em Geografia se caracteriza como uma oportunidade de ressignificar as nossas visões sobre o “outro”. Além disso, exercitar os nossos olhares enquanto pesquisadores e que, ao mesmo tempo que vivenciamos e experienciamos a cultura e o modo de vida desse “outro”, uma possibilidade pode ser aberta para propiciar a transposição de ‘abismos’ culturais e ‘estranhamentos’¹⁴. Segundo Bosi (2006), o ato de olhar é “*o movimento interno do ser que se coloca em busca de informações e de significações (...) um dirigir a mente para um ‘ato de in-tencionalidade’, um ato de significação que, para Husserl, define a essência dos atos humanos*” (BOSI, 2006, p. 65-66).

O olhar dentro de uma Pesquisa de **OP** e numa abordagem Etnogeográfica, é um olhar que tem, também, um caráter fenomenológico e vale ressaltar que, por mais que “*o olhar está enraizado na corporeidade humana, enquanto sensibilidade e enquanto*

¹⁴ Nos estudos culturais, antropológicos e geográficos, o “Estranhamento”, é condição fundamental para a descrição etnográfica/ etnogeográfica. O estranhamento está ligado ao que é exótico, curioso, ou seja, diferente do que o pesquisador vive em sua realidade cotidiana e o que o sujeito em análise vive em sua outra realidade cotidiana (Da Matta, 1978).

motricidade” (BOSI, 2006, p. 66), ele também é influenciado pelos demais sentidos como a audição, o olfato, o paladar e o tato. É relevante ressaltar neste contexto que:

(...) uma ciência pautada nessa metodologia e na reflexão sobre seu próprio fazer-se só poderia se autocompreender como uma ciência modesta, que se reconhece enquanto apenas uma interpretação possível da realidade, passível de crítica; uma ciência que reconhece a intervenção da subjetividade do pesquisador/a, na produção e na análise da informação, afinal trata-se de uma ciência dialógica, no sentido de que as informações sobre as quais se pauta são produzidas na interação entre sujeitos – pesquisador/a e informantes. (TURRA NETO, 2012, p. 243)

De maneira natural, definimos que o **Trabalho de Campo** seria o meio fundamental para se realizar a **OP** e que o **Diário de Campo** seria o procedimento metodológico principal para o registro desta primeira etapa da pesquisa.

Concordando com o geógrafo brasileiro Raphael Diniz (2015), que utilizou dos mesmos procedimentos metodológicos, na mesma região do “Alto” e Médio” Jequitinhonha, acredita-se que: “*o trabalho de campo pode trazer importantes contribuições, possibilitando aos pesquisadores a aproximação com a diversidade socioespacial e sociocultural do Vale, de suas populações e territórios*” (DINIZ, 2015, p. 111).

Ainda seguindo a linha de atuação de Diniz (2015), a proposta era de que os **Trabalhos de Campo**, da primeira etapa da pesquisa empírica, fossem orientados pelas visitas espontâneas, demarcadas por observações sobre a hospitalidade dos homens e mulheres visitados (relacionados à presença, ou não, das *quitandas* durante as conversas informais nas residências e durante a participação nas atividades que fizesse parte de seu cotidiano). Ainda para Diniz (2015),

(...) mais do que um instrumento limitado a um roteiro pré-determinado para nossas investigações, o trabalho de campo deve ser suficientemente flexível e espontâneo, participativo e dialógico, aberto às intervenções do “outro”, às suas dúvidas, angústias e anseios. Para nós, cientistas sociais (antropólogos, geógrafos, sociólogos etc.), o trabalho de campo é um momento de reencontros e (re)descobertas, não só de um sujeito ou objeto de investigação, mas, sobretudo, de nós mesmos, de nosso etnocentrismo, nossas ações e valores, de nossas limitações e do que julgamos conhecer ou desconhecer. (DINIZ, 2015, p. 113)

A Pesquisa de **OP** foi relatada por meio do **Diário de Campo** com o intuito de realizar a descrição da realidade das Paisagens Culturais manifestadas, na percepção da pesquisadora, após uma análise geral sobre as relações simbólicas impressas nos

‘sentimentos’ e ‘valores’ apreendidos pelos conceitos de ‘Identidades’, relacionados aos ‘Modos de Vida’ e aos ‘Modos de Fazer’¹⁵ envolvendo os ‘significados’, as ‘memórias’ e as ‘lembranças’ de ‘elementos identitários’, ‘valor’, ‘patrimônio’, ‘reprodução social’, ‘reprodução cultural’ e ‘memória-tradição’ para os sujeitos pesquisados.

Todos estes elementos citados entre aspas (no parágrafo anterior e nota de rodapé) foram tratados de forma dialógica durante a pesquisa, ou seja, dialogando conceitos entre si, com a visão interdisciplinar, para interpretar os elementos identitários percebidos. Para tanto, houve ainda uma problematização teórica mais concisa de cada um destes elementos de análise no subtítulo “3.5 Elementos Identitários de Paisagens Culturais: Conceitos que fortalecem as Referências Culturais”, com o intuito de identificação de tais elementos identitários e das referências culturais que integram as paisagens culturais em discussão.

Já o **Diário de Campo** se enquadra no ‘*sistema de registros narrativos*’ tratados por Evertson & Green (1986), e foi utilizado durante os **Trabalhos de Campo**, onde se organizou para escrita contínua em que,

(...) o pesquisador registra segmentos extensos de atividades ou de eventos em formas narrativas para representar o desenvolvimento do fluxo de ações. (...) O registro narrativo se transforma no evento que será analisado. Portanto, a natureza desse registro (p. ex. registros de exemplos ou narrativas descritivas da sequência da atividade) e a abordagem de análise (p. ex., o uso de códigos preestabelecidos ou o desenvolvimento de códigos previamente determinados) dependerão das metas ou objetivos do pesquisador. (GREEN *et al.*, 2005, p. 17)

Desta forma, o **Diário de Campo** revelou-se como um instrumento de registro importante para que fizéssemos as observações e interpretações sem interromper os processos de produção tradicionais das *quitandas* e também, sem constranger as quitadeiras com a formulação e aplicação de perguntas diretas sobre seu modo de elaborar os produtos da culinária local.

Foram realizados 5 (cinco) trabalhos de campo, totalizando no mínimo 30 dias de imersão em espaços temporais não aleatórios, distribuídos por um período de 1 (um) ano e 8 (três) meses, entre os meses de Agosto/2017 e Março/2019.

¹⁵ Consideramos aqui ‘Modos de Vida’ e ‘Modos de Fazer’ como um conjunto de elementos que os constituem no contexto dos sujeitos em foco: ‘*saber-fazer*’, ‘consumo’ e ‘comensalidade’ da *quitanda* e as relações homem/meio envolvidas em situações de ‘cotidiano’, ‘sazonalidade’ de plantio e colheita, ‘migração’ para trabalho sazonal, ‘territorialidades festivas’ e religiosidade, interação social e comercial com a ‘sociedade envolvente’. (N. A.)

Quadro 1 - Períodos e Atividades dos Trabalhos de Campo

| Período de Campo | Atividades Empíricas da Pesquisa |
|-------------------------|--|
| Agosto/2017 | Reconhecimento de Campo das Comunidades Seleccionadas; Observações do ‘ <i>saber-fazer</i> ’ <i>quitandas</i> relacionadas ao cotidiano (comunidades esvaziadas pelo trabalho sazonal). |
| Setembro 2017 | Observações e Registro de elementos identitários que constituem paisagens culturais manifestadas nos territórios quilombolas. |
| Setembro/ 2018 | Observações e Registro do ‘ <i>saber-fazer</i> ’ <i>quitandas</i> relacionadas ao cotidiano e Aplicação de Metodologias Participativas para Grupos Focais e Etnomapeamento durante a Pesquisa-Ação. |
| Outubro/ 2018 | Observações e Registro do ‘ <i>saber-fazer</i> ’ <i>quitandas</i> relacionadas às territorialidades festivas (Festa de N. S. do Rosário); Aplicação de Metodologias Participativas para Etnomapeamento. Realização das Atividades da Pesquisa-Ação. |
| Março/2019 | Realização das Atividades da Pesquisa-Ação com as reuniões de Devolutiva com a apresentação das análises da pesquisadora aos sujeitos, escutas e diálogos junto às comunidades sobre seus elementos identitários percebidos, ou não, durante e/ ou após a pesquisa-ação. |

Fonte: Luciana Priscila do Carmo (2017-2019)

Posteriormente, e quando necessário durante a **Pesquisa-Ação**, complementamos a análise realizando entrevistas semiestruturadas junto aos sujeitos pesquisados.

Ressalte-se que as **Entrevistas Semiestruturadas** constituem um importante instrumento de ‘*sistema de registro descritivo*’ em que se adotam certas formas de “*registro do fluxo da atividade ou interação que podem ser revisitadas posteriormente. (...) O uso de transcrição de falas ou de atividades ocorridas no contexto observado (...) tornam os sistemas descritivos dependentes do contexto*” (GREEN *et al.*, 2005, p. 17). Estas **Entrevistas** são complementares aos **Diários de Campo** e foram aplicadas junto às referências, entre quitandeiras e representantes de tradição religiosa e cultural, além de ‘*peças-chave*’ identificadas através de indicação realizadas pelos próprios quilombolas sobre questões mais específicas sobre o ‘*saber-fazer*’ *quitandas*, e que surgiram após a análise dos diários de campo e registros fotográficos.

Os **registros fotográficos** visualizados como recursos iconográficos, serviram tanto para documentar o processo empírico da pesquisa como também para inventariar os ícones relacionados à cultura quilombola e ao “*saber fazer*” *quitandas*, percebidos pelos próprios sujeitos em análise, assim como os que foram percebidos pelos olhares etnogeográficos, visto que “*um instante fotografado só ganha sentido se quem o vê puder ler numa duração que vai além de si mesmo. Quando considerarmos uma foto significativa, estamos estendendo-a para um passado e para um futuro*” (BERGUER, 1980 Apud SILVA, 2009, p. 22).

Procuramos entender melhor o papel da **Iconografia**, tal como ela foi pensada pelo geógrafo francês Jean Gottmann (1956), e como consta nas releituras da obra do autor sobre a ótica da Geografia Política de Luca Muscará e Cleiton C. Denez (2012), refletindo-se em paralelo, como ela poderia ajudar na definição das Paisagens Culturais que se manifestam nos lugares/ territórios repletos de significantes e significados para as comunidades quilombolas em análise, podendo se observar que:

(...) hábitos e costumes dão forma à iconografia que representava a diferenciação de áreas e assim, supostamente, uma identidade ou até mesmo territorialidades. O conceito de iconografia é retomado por ter a mesma conotação ou conteúdo do conceito de territorialidade. O conceito utilizado por Gottmann buscava explicar a resistência de grupos, por meio de homogeneidade de um agrupamento sobre o espaço, que se dava através da combinação de elementos culturais, econômicos e políticos de uma dada sociedade. Esta homogeneidade, explicada por meio do conceito de iconografia, poderia demonstrar a resistência de determinados grupos em relação aos outros. (MUSCARÁ, 2009, p. 39-40 Apud DENEZ, 2012, p. 11)

A **Iconografia** também foi registrada por meio da produção de um **audiovisual**, com gravações sobre o *'saber-fazer'* *quitandas* e todas as suas dimensões identitárias, com o intuito de elaborar um documentário curto, com duração de até 10 minutos, a ser entregue à comunidade como um dos produtos da dissertação. Decidimos formatar o roteiro das filmagens enquanto analisávamos o conteúdo durante a transcrição das **Entrevistas** e organizávamos os dados coletados durante os **Grupos Focais**, gerando tabelas em *Excel* com os conteúdos principais citados pelos interlocutores que foram selecionados de forma não aleatória. Os sujeitos autorizaram o uso de suas falas e imagens e indicaram outras pessoas-chave que contribuíram na interlocução da pesquisa, assim, de forma participativa, suas redes de relações foram tecidas na construção das paisagens culturais.

Identificar os ícones identitários e seus significados para uma coletividade foi um dos principais desafios do **Etnomapeamento** participativo neste estudo de caso, e o planejamento da segunda parte da pesquisa empírica foi explicado em seguida.

Durante os estudos realizados sobre identidades - individual e/ ou coletiva -, em comunidades quilombolas na mesorregião do Vale do Jequitinhonha/MG, procuramos perceber que existem relações múltiplas e simbólicas dos sujeitos que emergem aí, formatando o seu Lugar, seu Território e manifestados em suas Paisagens Culturais. Estas relações são consideradas como complexas e vale ressaltar que o **Método**

Etnogeográfico permitiu o alinhamento de mais de um procedimento metodológico, que dialogaram entre si, inclusive numa visão multi e interdisciplinar.

Numa perspectiva de construção e (re)construção contínua de identidades por estas comunidades quilombolas (que, de acordo com a legislação brasileira, precisam se auto identificar e se auto reconhecer enquanto comunidades tradicionais e remanescentes históricos de quilombos, tanto para a garantia de seus direitos quilombolas, quanto para a delimitação de suas terras coletivas), o **etnomapeamento** mostrou-se, também, como um importante instrumento de identificação dos elementos identitários que constituem as Paisagens Culturais locais, desde que realizado de forma participativa e com abordagem etnogeográfica, reconhecendo as memórias geohistóricas e socioafetivas dos sujeitos em análise (os quilombolas) sobre seu lugar vivido e experienciado em comunidade. Neste caso,

(...) o território usado pelos antepassados e pelos atuais moradores tem significados muito importantes na construção do seu cotidiano e de suas vidas. A terra não é vista como uma propriedade particular, mas como um bem de uso comum, já que “a identidade cultural é construída com a apropriação comunal do espaço.” (GUANAES; *et. al*, 2000 Apud LIMA & GIANASI, 2011, p. 44)

Desta forma, dentre os procedimentos metodológicos utilizados, foi dada maior atenção para uma proposta de junção dos dados coletados com a **Observação Participante** na primeira parte (empírica) da pesquisa ao que se acoplaram dados coletados junto a **Grupos Focais** e **Rodas de Conversa**, para a construção coletiva de **Narrativas** e a elaboração de **Mapas Mentais** (neste caso, os **Etnomapas**).

O procedimento metodológico dos **GF** foi considerado neste trabalho como:

(...) uma técnica de Pesquisa na qual o Pesquisador reúne, num mesmo local, e durante um certo período, uma determinada quantidade de pessoas que fazem parte do público-alvo de suas investigações, tendo como objetivo coletar, a partir do diálogo e do debate com e entre eles, informações acerca de um tema específico. (NETO, 2002, p. 5)

A proposta da pesquisadora para os **Grupos Focais** foi de, primeiramente, utilizar as **Rodas de Conversa** como um procedimento que pudesse propiciar o diálogo equânime entre os participantes, de forma que todos e todas tivessem a mesma oportunidade de se expressarem livremente. As **Rodas de Conversa** se configuraram

quando a pesquisadora propôs ao grupo que se sentasse em círculo com os demais participantes sem que ninguém assumisse uma postura de destaque sobre os demais.

Para esta metodologia, a pesquisadora precisou de **equipamentos** para gravação das falas coletivas, resultando em registros em audiovisual (tripé, aparelho de telefonia móvel - celular com câmera de boa resolução e cartão de memória estendida - além de gravador em 'mp3' e microfones de lapela com fio estendido de três metros). Nos casos convencionais, em que a pesquisa permite recursos para a contratação de equipe, os GF geralmente dispõem de uma equipe mínima formada por um 'mediador', um 'observador' (que pode ser também um operador de audiovisual) e um 'relator' (que anota as questões-chave discutidas durante o GF).

No terceiro **Trabalho de Campo**, a pesquisadora contou com o apoio de uma pessoa capacitada por ela mesma, que ficou responsável pelas **filmagens em audiovisual**, e que recebeu a orientação de registrar as pessoas em ângulos diversos durante cada fala, para posteriormente se complementar as percepções obtidas no GF sobre as linguagens verbais e corporais (linguagens não-verbais, mas que contribuem com a percepção dos sentidos de discordância ou concordância entre as falas dos participantes e os demais ouvintes), e que podem ficar despercebidos durante a mediação do pesquisador.

O gravador em *mp3* ficou situado no centro da **Roda de Conversa** de forma que captasse o diálogo na íntegra, substituindo a função do relator, já que a própria pesquisadora/ mediadora do GF transcreveu posteriormente as gravações e extraiu os dados necessários para as análises.

Ao todo, a pesquisadora executou a metodologia dos **Grupos Focais** por oito vezes durante os trabalhos de campo, sendo que para o **Etnomapeamento** foram apenas 2 (duas) vezes, no mês de setembro/ 2018: Um dos GF foi realizado para a construção coletiva de um **etnomapa** com comunitários quilombolas de Caititu do Meio/ Berilo. A atividade foi realizada em duas horas e trinta minutos, e no espaço interno da Igreja de Santa Luzia. O segundo GF para o **Etnomapeamento** foi executado com comunitários quilombolas de Córrego do Rocha/ Chapada do Norte, e teve a duração de três horas, e ocorrido no centro comunitário.

Posteriormente foi realizado o GF com quatro membros da diretoria da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte – “Irmandade do Rosário” –, com o intuito de complementar informações sobre a sociedade envolvente das comunidades quilombolas em análise. Isto ocorreu realizando

uma adaptação da metodologia de “*Discurso do Sujeito Coletivo*” de Fernando Lefevre (2000), professor da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (USP). Já com o intuito de registrar a **iconografia** e a organização social do ‘*saber-fazer*’ *quitandas* realizou-se mais 3 (três) **Grupos Focais** sendo eles: a) Quitadeiras do Rosário na Casa da Festa da Rainha; b) Quitadeiras do Rosário na Casa da Festa do Rei; e por último, c) “Feitio Coletivo com Quitadeiras Quilombolas de Córrego do Rocha”.

Em setembro de 2018, houve ainda a organização de uma ‘**Expedição de Empreendedorismo Social**¹⁶ em Turismo de Base Comunitária¹⁷’, na *Rota dos Quilombos*, como parte da metodologia de **Pesquisa-Ação** proposta pela pesquisadora. Desta forma, foi criado um novo **GF** realizado com os membros da *Redetur* – Rede de Apoio Integrado ao Turismo de Base Comunitária (cujos integrantes eram oriundos dos municípios de Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas); Isso ocorreu como parte do produto da **Pesquisa-Ação** programação do **I Seminário de Turismo de Base Comunitária de Berilo**. E foi dada continuidade na segunda parte deste **GF**, com membros da *Redetur*, em outubro de 2018, durante a realização do **I Seminário de Turismo de Base Comunitária de Minas Novas**.

Nesses últimos **Grupos Focais** estiveram presentes membros das comunidades quilombolas, representantes do setor público e empreendedores dos municípios de Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas, que participam da *Rota dos Quilombos*. O desejo de consultar tais interlocutores era atender aos objetivos específicos da pesquisa relacionados à análise das estratégias de Etnodesenvolvimento que estão sendo desenvolvidas pelos quilombolas de forma participativa.

Solicitou-se a estes comunitários quilombolas e convidados não-quilombolas que antecipadamente se reunissem para participar de atividades propostas pela

¹⁶ Empreendedorismo Social é um novo conceito de empreendedorismo e que está ainda em construção. Uma das características inspiradas na metodologia de Muhammad Yunus (Prêmio Nobel da Paz), - conhecido como ‘o Banqueiro dos Pobres’ -, é um tipo de negócio (empresa formal, cooperativa ou coletivo informal) a reinvestir o lucro gerado para melhoria da qualidade de vida e geração de impacto social na própria comunidade que empreende. Yunus denomina também como ‘Negócio Social’, mas não vamos nos debruçar sobre este tema nesta dissertação. Para saber mais: Disponível em: <<http://www.yunusnegociossociais.com/>>. Acesso em abr. 2019.

¹⁷ O Turismo de Base Comunitária será constantemente mencionado nessa dissertação visto que é reconhecido pela autora e pelas comunidades pesquisadas como estratégia de “*etnodesenvolvimento*” para a valorização cultural, a proteção socioambiental do cerrado e a tentativa de diminuição do êxodo rural regional, promovendo ações, desde 2011, para a geração de renda complementar e alternativa das comunidades e, principalmente, de mulheres negras, rurais e quilombolas, que fazem a gestão comunitária em seus territórios quilombolas. Essa visão será mais bem explicada a partir do **Capítulo 2** e seus termos técnicos-científicos serão trabalhados no **Capítulo 5**. (N.A.)

pesquisadora em suas respectivas comunidades e municípios, por meio de mobilização de uma das referências locais contatadas via telefone e *WhatsApp*. A ideia foi reunir o máximo de pessoas possível, de uma mesma comunidade, em um mesmo espaço e tempo, de forma que, mediante intervenções não indutoras, mas provocativas da pesquisadora, os participantes pudessem se expressar sobre os temas relacionados à identificação das iconografias e elementos identitários que compõem suas paisagens culturais (e relacionados principalmente aos modos de vida e o *'saber-fazer' quitandas*). Nas análises sobre o Etnodesenvolvimento, o tema das *quitandas* foi pauta das discussões sobre produção associada aos projetos em fase de organização sobre turismo de base comunitária.

A **Expedição** foi um procedimento metodológico de caráter exploratório, utilizado com intuítos diversos de: proporcionar o contato de outros profissionais de turismo que tivessem interesse na área de *Turismo de Base Comunitária*, enquanto estratégia de empreendedorismo social para obter pontos de vista diferentes da pesquisadora sobre a potencialidade local de etnodesenvolvimento; É interessante observar que tais profissionais também participaram em suas metodologias participativas, como relatores e apoio técnico de registro. Além disso, a pesquisadora observou como os sujeitos em análise se comportavam ao receber os visitantes avaliando se as *quitandas* apareciam em suas práticas alimentares e de hospitalidade.

Vale ressaltar que as **Rodas de Conversas** e os **Grupos Focais** foram priorizados para a **Observação Participante** e a **Pesquisa- Ação**, pois são de grande relevância para a construção de uma análise vinculada a sentimentos de pertencimento e valores identitários, visto que:

(...) a principal característica da técnica de Grupos Focais reside no fato de ela trabalhar com a reflexão expressa através da "fala" dos participantes, permitindo que eles apresentem, simultaneamente, seus conceitos, impressões e concepções sobre determinado tema. Em decorrência, as informações produzidas ou aprofundadas são de cunho essencialmente qualitativo. (NETO, 2002, p. 5)

Percebemos que a técnica dos **Grupos Focais** acabou exercendo, no contexto da pesquisa, como parte do **Método Etnogeográfico** (alinhado à dialética e à dialogia entre os sujeitos em análise) e contribuiu para a formação de opinião e elaboração do conteúdo de um discurso coletivo. O procedimento foi utilizado a partir de uma adaptação de metodologia muito utilizada em pesquisas de saúde coletiva chamado de

‘*Discurso do Sujeito Coletivo - (DSC)*’ (LEFEVRE, 2000), com a perspectiva de não objetificação dos sujeitos, ou seja, de se “dar ouvidos” aos sujeitos que já “possuem voz”.

Neste sentido, a importância da “fala” nos Grupos Focais em geografia acaba sendo diferenciada dos procedimentos metodológicos da História Oral. A partir das contribuições do renomado pesquisador da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca – ENSP, da Fundação Fiocruz, Otávio Cruz Neto (2002):

(...) a "fala" que é trabalhada nos GF não é meramente descritiva ou expositiva; ela é uma "fala em debate", pois todos os pontos de vista expressos devem ser discutidos pelos participantes. Se o pesquisador deseja conhecer as concepções de um participante sem a interferência dos outros, a técnica de Grupos Focais não é a mais adequada. (NETO, 2002, p. 6)

Todavia, a metodologia do **Discurso do Sujeito Coletivo** é geralmente considerada quali-quantitativa por criar variáveis quantificáveis, diante do agrupamento de questões-chaves e palavras-chaves citadas, durante as falas nas **Rodas de Conversa** e/ou **Grupos Focais**. Este agrupamento pode ser tabulado em planilhas e contabilizado sendo utilizado como critério o grau de repetição observado entre as falas dos participantes. Nesta dissertação, optou-se, no entanto, por não realizar a análise quali-quantitativa. Ao final destas seções de **Grupos Focais**, em que as temáticas escolhidas pela pesquisadora mostraram relação direta com as percepções obtidas na **Observação Participante**, houve a construção do **Discurso do Sujeito Coletivo** por meio de **Narrativas Etnogeográficas** que se comunicam e se completam, mesmo que não se repitam nas falas dos sujeitos no **GF**, utilizando-se, também trechos literais das **Entrevistas** individuais além de textos de análises feitos pela pesquisadora.

Para a organização dos dados descritivos sobre o ‘*saber-fazer*’ “*quitandas*” nos reportamos a uma adaptação sobre a forma de ordenamento do conteúdo solicitado, no modelo utilizado para das *Fichas de Inventário de Patrimônio Imaterial*¹⁸ dos “*Modos de Fazer Alimentos*” (ANEXO 1). A intenção foi de organizar as análises descritivas em textos que possam dar subsídios a projetos futuros de registro e salvaguarda do ‘*saber-fazer*’ *quitandas* por meio das narrativas e dados puros que foram disponibilizados aqui, também para futuras pesquisas sobre a região.

¹⁸ Organizados pela Gerencia de Patrimônio Imaterial – GPI da Diretoria de Proteção e Memória – DPM do IEPHA-MG. (N.A.).

Para se elaborar os textos das **Narrativas Etnogeográficas** a pesquisadora realizou procedimentos de organização dos dados qualitativos sistematizando-os, por agrupamento dos conteúdos disponibilizados pelo conhecimento popular das interlocutoras entrevistadas e de demais entrevistados, e separando trechos dos depoimentos sobre um mesmo conteúdo.

Foram selecionados os ‘trechos de conteúdo’ vinculados às “**questões-chave**” intimamente ligadas aos elementos identitários, observados pela pesquisadora sobre o ‘*saber-fazer*’ *quitandas*. As questões-chaves formaram os seguintes agrupamentos: ‘**âncoras no passado**’, ‘**âncoras no presente**’, ‘**expressões-chave**’, ‘**reconhecimento individual**’ e ‘**reconhecimento coletivo**’. Nessa perspectiva, foram transcritos trechos de depoimentos individuais, reorganizados em formato de narrativa composta como um depoimento coletivo, com sentido integrador e agregador das ideias centrais que se aproximam. E adotando tal procedimento, a pesquisadora fez o papel de “costurar” as falas, utilizando o conhecimento complexo que conquistou junto aos interlocutores, mas sem tentar reinterpretar, representar ou modificar o contexto destas falas.

Estas **Narrativas Etnogeográficas** estiveram atreladas aos trajetos percorridos para a observação participante, assim como no processo de registrar e discorrer sobre o cotidiano e nas interações entre a pesquisadora e sujeitos em análise anotados nos **Diários de Campo**, durante a **Expedição** de Empreendedorismo Social, e em sua vivência durante a *Festa de Nossa Senhora do Rosários dos Homens Pretos de Chapada do Norte no ano de 2018*. Esperava-se neste ponto, que nas **Narrativas Etnogeográficas** estas percepções estivessem ‘*imageadas*’ – marcadas na escrita –, trazendo a possibilidade da paisagem cultural ser descrita literalmente em um texto, como propõem autores exponenciais da Geografia Cultural.

É sugestivo destacar que uma das grandes referências em representações do espaço por meio dos **Mapas Mentais** é a professora Salete Kozel (2009) que nos traz importante contribuição a respeito ao assinalar que:

(...) Ao considerar as representações como uma forma de linguagem, nos embasamos teoricamente em Mikhail Bakhtin (1986) que nos permite analisar os signos decorrentes dos mapas mentais como *Enunciados* estabelecendo relações entre as esferas sociais e as formas de comunicação. Ao analisar as representações como *Enunciados*, pode-se redimensioná-las amplamente estabelecendo relações entre as esferas sociais e as formas de comunicação, envolvendo grande número de interlocutores. Portanto, a codificação dos signos que formam a imagem como um texto, não se

constitui apenas uma representação individual, mas coletiva, na medida em que compartilha valores e significados com comunidades e redes de relações. (KOZEL, 2009, p. 1)

Neste sentido, o **Etnomapeamento** foi precedido da organização dos **Grupos Focais**, e também serviu de procedimento metodológico que propiciou a criação de um ambiente dialético e das *“falas em debate”*, proporcionando aos sujeitos que participaram a construção coletiva de uma representação no papel, com sua **iconografia** explicitada também na criação de um **etnomapa** e de sua legenda, bem como na construção narrativa do **“Discurso do Sujeito Coletivo”** sobre o *‘saber-fazer’ quitandas* enquanto um dos elementos identitários que marca as paisagens culturais.

Pretendemos nesta ordem adotada para os procedimentos, observar, entrevistar, sistematizar os registros e participar com o “sujeito nativo”, para posteriormente buscar compreender, e até mapear, a completude do seu mundo vivido e experienciado em relação ao *‘saber-fazer’ quitandas* e a seus significados, contemplando também seus diferentes princípios e símbolos, e a avaliação se tais sujeitos atribuem sentido e configuram este saber enquanto uma identidade.

Após estas observações, das análises das entrevistas, da obtenção dos resultados após a realização dos Grupos Focais e Etnomapeamentos, apresentamos, por meio da **Pesquisa-Ação**, as análises aos sujeitos; e buscar compreender nos **Estudos de Caso**, como o conceito de identidade tem sido apropriado pelas comunidades quilombolas, com foco principal em suas práticas alimentares e no *‘saber-fazer’ quitandas*.

Para isto apresentamos em cada encontro dos Grupos Focais os registros fotográficos, de audiovisual e de etnomapeamento aos sujeitos pesquisados e coletamos dados sobre suas reações de memórias e lembranças sócio afetivas, relatos de história oral, percepções ambientais, sentimentos expressados de forma individual e coletiva, sobre o processo de se reconhecer, ou não, o saber (ou saberes) fazer *quitandas* como um, ou um dos elementos identitários que compõem as Paisagens Culturais de Comunidades Quilombolas no *Médio Jequitinhonha*.

Além disso, analisamos os resultados da **Pesquisa-Ação** relacionando-os às percepções dos **Trabalhos de Campo** e ao embasamento teórico sobre o **Etnodesenvolvimento** (DEUS *et al.*, 2016) real e/ ou potencial na região, e identificando fatores de relevância, pontos fortes e/ou pontos fracos dos elementos identitários apontados e sistematizados durante a pesquisa junto aos próprios sujeitos

em análise, e sua relação com as potenciais ou já existentes iniciativas de Etnodesenvolvimento, além de possíveis impasses, diante das realidades socioambiental e geopolítica, que envolvem o contexto das comunidades quilombolas pesquisadas e suas Paisagens Culturais. Denominamos de **Reuniões de Devolutiva** utilizamos uma adaptação da **Metodologia F.O.F.A**¹⁹, - ferramenta utilizada para um planejamento organizacional e de redes, mas que teve sua linguagem adaptada para uma análise focal estratégica “*como possibilidade analítica própria para a técnica do grupo focal, com ênfase na inserção do participante como sujeito ativo no processo de pesquisa*” (BACKES *et. al.*, 2011, p. 438) –, e para a análise “F.O.F.A” das *quitandas* enquanto estratégia de etnodesenvolvimento das mulheres quitandeiras e suas respectivas comunidades.

¹⁹ (Fortalezas e Fraquezas do ambiente interno das comunidades e Oportunidades e Ameaças do ambiente externo). (N.A).

CAPÍTULO 2 – O VALE DO JEQUITINHONHA: UM VALE DE RIQUEZAS

*“Conta, conta, cantador
Conta a história que eu pedi
Dizem que o jequi tem onha
Conta as onhas do jequi.”*

(Gonzaga Medeiro – Compositor do Vale do Jequitinhonha)

O Vale do rio Jequitinhonha forma a região nordeste do estado de Minas Gerais, que por sua vez está localizado na região sudeste do Brasil.

O Vale do Jequitinhonha ocupa uma área de 79 mil Km², com uma população de aproximadamente 980 mil habitantes onde mais de dois terços vive na zona rural. É composto por 75 municípios, dos quais 52 estão organizados nas microrregiões Alto Jequitinhonha, Médio e Baixo Jequitinhonha, e 23 estão integrados à antiga área mineira da SUDENE²⁰ e mais de dois terços dela vive na zona rural. (UFMG - Portal Pólo Jequitinhonha, Acesso em mai. 2018)

Figura 1 - Localização e Delimitação das Microrregiões do Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais/ Brasil



Fonte: UFMG - Portal Pólo Jequitinhonha, 06/05/2018.

O Vale do Jequitinhonha é uma das regiões de elevados contrastes sociais, econômicos e paisagísticos, onde se convergem áreas de transição dos Biomas Cerrado,

²⁰ Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE, que tem por missão “*articular e fomentar a cooperação das forças sociais representativas para promover o desenvolvimento incluyente e sustentável no Nordeste, a preservação cultural e a integração competitiva da base econômica da Região nos mercados nacional e internacional.*” (MINAS GERAIS, 2015, p. 8)

da Caatinga e também resquícios da Mata Atlântica junto a diferentes relevos e formações geológicas de importância para as características climáticas e de biodiversidade mineira e brasileira, principalmente por ser uma região de chapadas e afloramentos rochosos interligados entre a Serra do Espinhaço, Reserva da Biosfera, e o Parque Estadual do Rio Preto, importante unidade de conservação regional.

Típico rio de região de serras e chapadas, o rio Jequitinhonha nasce na Serra do Espinhaço, em Pedra Redonda, município de Serro. Corta o nordeste de Minas percorrendo 1.086 km – 888 km em Minas e 198 km na Bahia – ou 181 léguas, das quais 103 navegáveis, até encontrar o mar, na cidade de Belmonte, no sul da Bahia. (IBGE, 2018)

O Rio Jequitinhonha é o recurso natural mais importante da região.

(...) Atividades humanas de desmatamento para fins agropastoris, de mineração e de garimpagem em seu alto curso e alguns dos afluentes têm causado, no decurso dos anos, modificações importantes no ciclo hidrológico. Além disso, foi observada em todo o vale a formação de densos terracetes de pisoteio nas encostas. Todo o leito do Jequitinhonha mostra assoreamento extensivo. A desembocadura na cidade de Belmonte acha-se intensamente colmatada em função do aporte de material carregado do alto e médio cursos, comprometendo as atividades de navegação nos canais que dão acesso à cidade vizinha de Canaveiras. (IBGE (*site*), Acesso em mai. 2018).

No final do século XVI, a notícia de que haveria a existência de metais e pedras preciosas no sertão mineiro, especialmente prata e esmeraldas, instigou a ida de muitos aventureiros para o Norte e Nordeste de Minas, abrindo caminhos pelo rio Jequitinhonha. “*Iam em busca do “Sol da Terra”, que acreditavam poder encontrar às margens do rio*” (GUERRERO, 2009, p. 83). Houve logo em seguida, no século XVII, a descoberta de minas de ouro em Vila Rica (Ouro Preto/MG), e

(...) esse rio foi abandonado e ficou esquecido até que, no final do mesmo século e início do século XVIII, descobriram ouro em Hivituríu (denominação indígena de montanhas frias), atual cidade de Serro. Quando, alguns anos mais tarde, descobriram diamantes no Arraial do Tijuco (sede do Distrito Diamantino), atual cidade de Diamantina/ MG. (...) (GUERRERO, 2009, p.83)

Assim a exploração do rio Jequitinhonha e do rio Araçuaí, seu principal afluente, foi consolidada de forma tardia em relação ao tempo de duração do ciclo do ouro, mas ao longo do ciclo dos diamantes e pedras preciosas intensificou a extração das riquezas minerais nas Minas Gerais, e conseqüentemente o aumento do tráfico de escravos no sertão mineiro. A partir de 1726, o povo *Bantus*, formado por negros de Angola e

Moçambique chegaram às Minas Gerais em situação de escravidão e influenciaram nas tecnologias da mineração, nos dialetos e linguagem, além das toponímias (SANTOS, 2015)

A descoberta dos diamantes se deu ao longo da década de 1720 e o trânsito de pessoas nas regiões diamantíferas foi duramente controlado por legislações e quartéis instalados em localidades estratégicas para a boa visibilidade dos territórios, nos altos das chapadas e morros.

A mineração no leito do rio Jequitinhonha, a não ser aquela praticada pelos escravos do contratador (depois substituídos pelos da estatal Extração Real), ficou terminantemente proibida. Proibidos também o assentamento de novos colonos nas margens do rio e o simples trânsito de pessoas pelas margens e afluentes do rio. (SANTIAGO, 2010, p. 72)

Para o historiador mineiro Flávio Marcus da Silva (2008), e autor do livro ‘Subsistência e Poder: A política do abastecimento alimentar nas Minas Setecentistas’:

(...) foi a agricultura de subsistência mercantilizada que garantiu a permanência do sistema escravista em Minas Gerais, após o colapso da mineração. Esse reajuste da economia mineira, no entanto, deu-se dentro de um contexto no qual a produção agropastoril já tinha atingido um grau significativo de desenvolvimento. O processo acelerou-se no século XIX, as mudanças aconteceram de forma mais dinâmica, mas não houve a criação de algo totalmente novo a partir dos resquícios de uma época de ouro. A diversificação da economia foi concomitante à expansão das minas e não um simples resultado da crise da mineração. (SILVA, 2008, p. 78)

No entanto, os estudos de Guerrero (2009) nos revelam que “*existem longos períodos sem registro, períodos de silêncio que impedem que se tenha uma visão mais ampla do processo de ocupação e de desenvolvimento da região.*” E a autora defende que,

(...) justamente por esses períodos de silêncio, é que o Vale do Jequitinhonha foi considerado, pelas repartições estaduais, “área de pobreza absoluta e estagnação secular”, tornando-se, assim, para o poder público, “uma ferida de subdesenvolvimento em Minas Gerais” (MOURA, 1988, p.1). (GUERRERO, 2009, p. 84-85)

A discussão sobre a ocupação e desenvolvimento mais específico do *Médio Jequitinhonha* será continuada ao longo de toda a dissertação. Por hora, para um entendimento contextualizado do geohistórico político e socioeconômico, definiu-se como necessário para esta pesquisa, um levantamento das legislações pertinentes às temáticas estudadas, que influenciam diretamente nos direitos e nas políticas públicas que envolvem: a emblemática região do Vale do Jequitinhonha, enquanto um dos

territórios de menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do país e sua relação com a aguerrida trajetória de construção e reconstrução da identidade e dos direitos quilombolas e, finalmente, que envolvem a parte jurídica de registro e tombamento do patrimônio cultural material e imaterial e que interferem substancialmente no reconhecimento das chancelas das paisagens culturais brasileiras. Desta forma as questões de burocratização dos Direitos Quilombolas, que estão intimamente ligadas às questões da Reforma Agrária no Brasil serão paulatinamente apresentadas no texto e sendo contextualizadas.

Embora já tenha sido descrita por naturalistas entre os séculos XVIII e XIX como uma região única, de belezas cênicas incomparáveis, cenário de vida e de luta de povos indígenas, que inclusive deram significado à região próspera em água e alimentos: o nome *Jequitinhonha* deriva de uma prática dos índios Botocudos de deixarem à noite, no rio, uma armadilha feita de bambu chamada de “*jequi*”, pronta para pegar “*onha*” que significa peixe, certificando-se, no dia seguinte, de que no “*jequi tinha onha*” (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]; SPIX E VON MARTIUS, 1981[1828]; POHL, 1976[1832-37]; DINIZ, 2015).

De acordo com o texto de Senna (1912) publicado em uma Revista do Arquivo Público Mineiro, documentos registram que houve disputa de terras entre indígenas botocudos e exploradores auríferos que se instalaram na região (SENNA, 1912; SILVA, 1999). Segundo Silva²¹ (1999), “(...) *essa história de conquista e de escravidão dos índios, aliás, tal como se observa em toda parte, ocorreu ao lado da escravidão dos negros nas regiões auríferas*” (SILVA, 1999, p. 41).

A ocupação espacial do Vale do Jequitinhonha por pessoas negras escravizadas, que se revoltaram e buscaram se reunir em aquilombamentos, para sobrevivência e em movimentos de resistência, também foi descrita por vários autores.

(...) A grande quantidade de ouro, diamante, pedras crisólitas, safiras, cristais, pingos d'água, além da abundância de peixes como os curimatãs, traíras, piaus atraíram faiscadores e, com muita rapidez, surgiram povoados, arraiais, vilas e cidades (César Júnior & Santos, s.d.) (...) Em 1821, eclodiu no distrito diamantino uma revolução de negros que se espalhou por toda a província de Minas Gerais e outras do país. Essa revolução foi favorável à proclamação da Constituição que libertaria os negros da escravidão. (SILVA, 1999, p. 41)

²¹ Maria Aparecida de Moraes Silva (1999), professora e livre docente da UNESP/ Araraquara, transformou sua tese de doutorado no livro ‘Errantes do Fim do Século’, referência na área de estudos da migração da população do Vale do Jequitinhonha para as lavouras de cana no século XX.

Os contrastes atuais ocorrem por ser o Vale do Jequitinhonha uma região que é divulgada como possuidora de grande parte de sua população em situação de extrema pobreza, analfabetismo e degradação ambiental e que necessita de investimentos e políticas públicas especiais.

Ao mesmo tempo, o Vale do Jequitinhonha é reconhecido como uma referência nacional pela sobrevivência de seu patrimônio histórico-cultural material e imaterial, principalmente de povos originários e tradicionais, de culturas diferenciadas, entre elas indígenas e afrodescendentes.

Também, por outro lado, possui muitas riquezas em recursos minerais e do subsolo, mas com recursos hídricos subaproveitados, mal geridos e necessidade de investimentos em sua malha viária (visto que a malha ferroviária foi sucateada), para favorecer os possíveis escoamentos de sua produção de forma economicamente competitiva.

Dados no site do IBGE (2018), nas seções de Estudos Ambientais e Diagnóstico Ambiental da Bacia do Rio Jequitinhonha, declaram oficialmente que:

(...) O índice de pobreza ostentado pela região é elevado, ocasionando êxodo rural para os grandes centros urbanos e um esvaziamento demográfico persistente. Com mais de dois terços da população vivendo na zona rural, ela tem sido caracterizada em vários estudos como "região deprimida", onde os índices de pobreza, miséria, desnutrição, mortalidade, analfabetismo, desemprego e infra-estrutura sócio-econômica imperam desfavoravelmente em grande parte dos municípios. (...)

(...)

(...) Vários diagnósticos convergem ao apontar as restrições hídricas e as secas periódicas como agentes relevantes para o baixo desempenho da agropecuária na bacia, que ainda responde por 30% do PIB regional. Esses fatores, somados à carência de investimentos públicos e privados, corroboram a tese de que a região é expulsora de população. (IBGE (*site*), Acesso em mai. 2018).

De acordo com o portal²² Pólo Jequitinhonha, atuante em várias “*frentes interdisciplinares na tentativa de reduzir a pobreza, promover o desenvolvimento socioeconômico e o reconhecimento da cultura local*” (UFMG - Portal Pólo Jequitinhonha, Acesso em mai. 2018) (...),

(...) as conjunturas políticas têm maior peso nas avaliações e diagnósticos do que considerações técnicas e realistas. Medidas e propostas mitigadoras ou

²² Desenvolvido pelo Programa Pólo de Integração da UFMG no Vale do Jequitinhonha, e que desde 1996 está vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa e Extensão (Proex) da UFMG.

mesmo corretivas dos problemas apresentados esbarram mais no contexto político geral e regional do que na suposta falta de potencialidades. (UFMG - Portal Pólo Jequitinhonha, Acesso em mai. 2018).

Por haver tantos contrastes, mas considerando todos estes dados oficiais, precisamos entender o real impasse sobre a influência que o IDH exerce sobre a imagem que é passada sobre o Vale do Jequitinhonha e que muitas vezes distorce outras visões necessárias para que se hajam maiores incentivos de investimentos na região, para além da exploração da mais valia de seus recursos naturais e humanos.

O IDH é uma medida que compara estatisticamente dados de expectativa de vida ao nascer, educação e PIB (Produto Interno Bruto) *per capita* (PPC). Esta estatística é considerada como um indicador de padrão de vida em relação ao Desenvolvimento Humano, nacional e internacional, e serve para ajudar a classificar os países, anualmente pela ONU – Organização das Nações Unidas, por meio do PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, como países desenvolvidos, em desenvolvimento ou subdesenvolvidos.

Existem severas críticas a estes modelos de classificação, mas o fato é que o Vale do Jequitinhonha é reconhecido como uma região subdesenvolvida do Brasil, carente de recursos, relacionados ao desenvolvimento econômico, e retratada por muito tempo pelas pesquisas e pelas mídias como uma região de miséria socioeconômica e carente de políticas públicas sociais especiais.

A insistência com que a questão social do Vale do Jequitinhonha é centralizada na elevação dos níveis de renda evidencia como uma aliança entre rótulos e números quer imputar atributos negativos a uma sociedade, tais como ausência de atividade econômica significativa, fraco dinamismo dos atores envolvidos, tradicionalismo, de modo que a expansão de atividades fundadas no lucro capitalista se tornem remédio *par excellence* para o desenvolvimento, trazendo, enfim, vida para onde supostamente existem apenas um povo moribundo e uma terra agonizante (MOURA, 1988, p.5)

Outras condicionantes interferem na destinação de recursos públicos e investimentos em políticas públicas para além das assistencialistas na região. Uma destas condicionantes é a divisão administrativa que ocorre sobre o território do Vale do Jequitinhonha, transformando-o em uma subdivisão de microrregiões e microterritórios e, conseqüentemente, dividindo a atenção e níveis de investimento de recursos entre as regiões pelos orçamentos públicos.

O *Alto Jequitinhonha* compreende as microrregiões com sedes nos municípios de Diamantina e de Capelinha, e possuem os melhores indicadores sociais, maiores unidades de conservação do Cerrado e, conseqüentemente, com maior disponibilidade hídrica. Também é a região com maiores jazidas de minerais exploradas e potencialidades reconhecidas para políticas de desenvolvimento do turismo convencional e do artesanato de cerâmica, por exemplo.

Na região de transição entre o *Alto e o Médio Jequitinhonha* podemos citar o artesanato da Comunidade de Coqueiro Campo, município de Turmalina na divisa com Minas Novas, que por meio da organização das artesãs em uma associação, participam de programas governamentais e de empreendedorismo em Turismo Solidário²³. Para Rodrigues (2010) o artesanato também passou a ser entendido como alternativa para comunidades quilombolas da região:

Nessas comunidades, a continuidade e a expansão do artesanato entre as famílias quilombolas ainda encontra fortes obstáculos na constante migração sazonal camponesa, na perda de terras para grileiros e empresas ligadas à atividade silvicultora, na escassez de matéria-prima e na ausência de um mercado consumidor local consolidado. Mas mesmo com essas dificuldades, os artesãos procuram se reunir em associações para discutir problemas comuns, e buscar no artesanato uma alternativa para a manutenção da identidade cultural quilombola e para a redução do intenso êxodo de trabalhadores sazonais. (RODRIGUES *et al*, 2010, p.2)

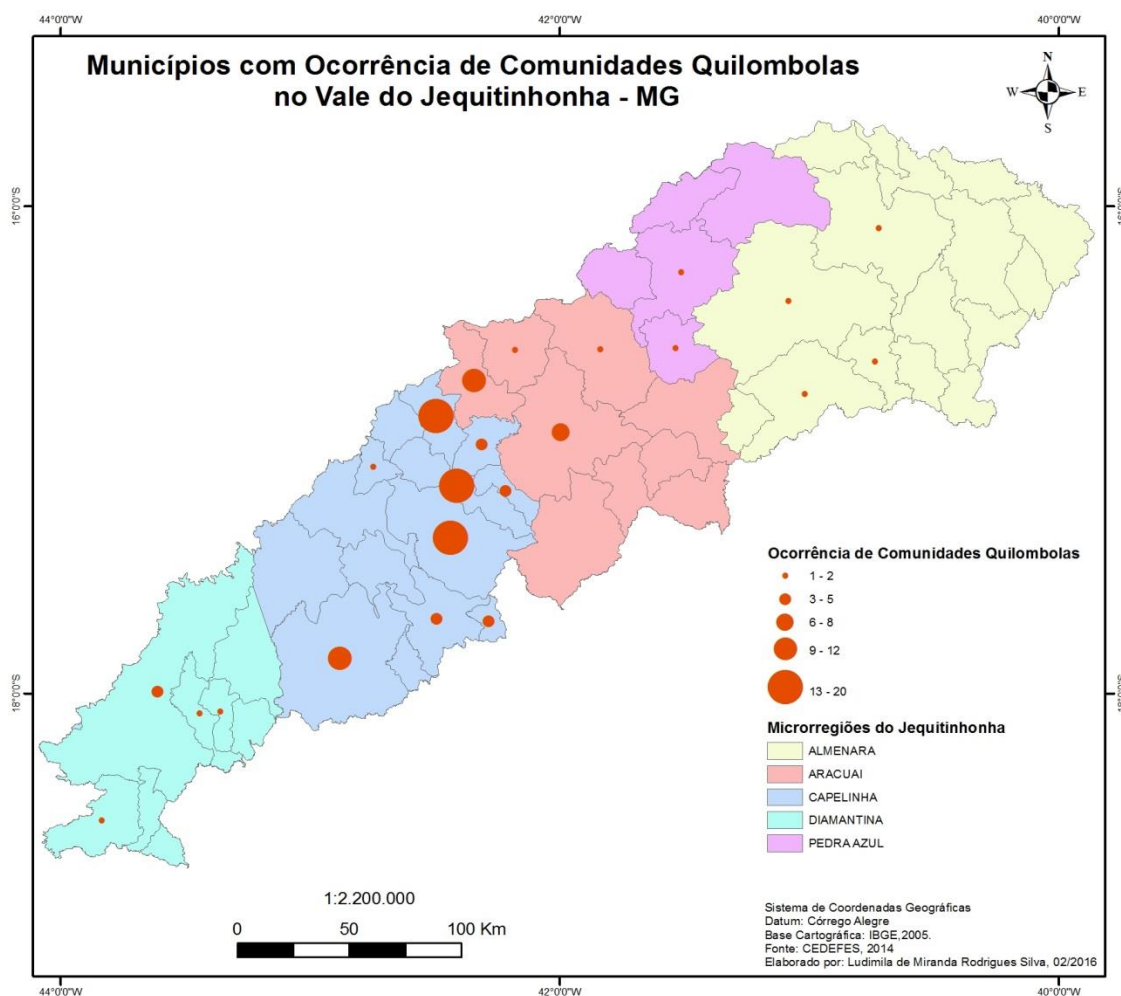
O *Médio Jequitinhonha* abrange as microrregiões administrativas com sede nos municípios de Araçuá e de Pedra Azul e contêm, também, os municípios de Berilo e Chapada do Norte, com a maior concentração de comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha (Ver **Mapa 1**, p. 64).

Os municípios de Berilo e Chapada do Norte estão localizados na região de Cerrado em maior transição com a Caatinga (características de savanas e maior tempo de estiagem das chuvas), presença de condições de vida em convivência com o semiárido, área de grande destinação de “terras devolutas” cedidas pelo Estado às empresas de “reflorestamento”, à base do eucalipto como incentivos fiscais desde a década de 1960. A região de transição entre o *Alto e o Médio Jequitinhonha* será nosso foco de pesquisa e conseqüente, também é delimitado o ‘Baixo Jequitinhonha’ que

²³ “Em Minas Gerais, a iniciativa mais incisiva com relação ao tema foi o investimento do governo do Estado no Programa Turismo Solidário. Vale ressaltar que esse Programa surge em um contexto nacional e regional no qual o turismo reassume um papel importante como ferramenta de estímulo ao desenvolvimento” (BARBOSA, 2018, p. 61). O município de Chapada do Norte teve a participação de dois distritos participando do Programa Turismo Solidário, mas não chegou a atender comunidades negras, rurais e quilombolas. (N.A.)

abrange a microrregião com sede no município de Almenara, e faz divisa com o Sul da Bahia, estado da região Nordeste do Brasil.

Mapa 1 - Municípios com Ocorrência de Comunidades Quilombolas no Vale do Jequitinhonha – MG



Fonte: (DEUS *et al.*, 2017, p. 279)

Vale ressaltar que dentro das políticas públicas do estado de Minas Gerais o Vale do Jequitinhonha está incluso na área de atuação do Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas Gerais (IDENE) e está vinculado nesta atual gestão administrativa estadual (2014-2018) à Secretaria de Estado de Desenvolvimento e Integração do Norte e Nordeste de Minas Gerais (SEDINOR).

A missão do IDENE²⁴ é descrita e apresentada publicamente em seu *site* institucional como:

²⁴ Além disso, o IDENE é regulado por várias legislações pertinentes a sua área de atuação: Decreto 45.872/2011 – Institui Programa Água para Todos; Decreto 45.832/2011 – Cria Comitê Executivo Estadual do Programa Água para Todos; Decreto 44.029/2005 - Cria Comitê Gestor Estadual para a

Promover e coordenar ações que visem o desenvolvimento sustentável e a redução das desigualdades dos vales do Jequitinhonha e Mucuri e do Norte de Minas em relação ao restante do Estado.” E sua visão de futuro é a de “Tornar as regiões dos vales do Jequitinhonha e Mucuri e do Norte de Minas em áreas de grande desenvolvimento sustentável. (MINAS GERAIS, Site da Sednor – IDENE, 06/05/2018).

Não se sabe se existe de fato a aplicação destas legislações de forma efetiva e se os governos estaduais têm dispendido recursos financeiros suficientes para esta aplicação e monitoramento de resultados. Várias tentativas de se implantarem planos integrados de gestão do território do Vale do Jequitinhonha vêm ocorrendo ao longo do atual ‘Brasil República’. Dentre eles, como medida Federal, o Ministério da Integração Nacional elaborou o Plano de Desenvolvimento Integrado e Sustentável dos Meso vales Jequitinhonha e Mucuri (PLANOMESO) (MINAS GERAIS, 2005). Outras articulações via Governo do Estado de Minas Gerais vêm sendo discutidas.

Foram implantados, também pelo atual Governo (2014-2018) do Estado de Minas Gerais, em 2015, os *Fóruns Regionais de Governo* com a intenção de reunirem diferentes segmentos e entidades, representantes de “*movimentos sociais, empresários, sindicalistas, órgãos federais, prefeitos, vereadores e representantes do poder legislativo nos âmbitos estadual e federal*” (MINAS GERAIS – site dos Fóruns Regionais, Acesso em mai. 2018).

Diante dos levantamentos realizados sobre o Vale do Jequitinhonha, a SUDENE elaborou em 2014, com lançamento no ano seguinte, o Plano Estratégico de Integração do Norte e Nordeste de Minas Gerais (PESI-NNE). Este estudo foi elaborado em parceria com o IDENE/ SEDINOR para um diagnóstico completo dos municípios e aponta demandas e potencialidades para o desenvolvimento regional e

(...) os dados foram comparados com os de outros diagnósticos já realizados por instituições que também possuem como interesse o desenvolvimento sustentável, com o objetivo de encontrar gargalos, pontos de conflito, potencial de cooperação e prioridades ainda não atendidas. (MINAS GERAIS - site da SEDINOR, Acesso em mai. 2018).

Para o professor Weber Soares²⁵ (2009), os planos de desenvolvimento que vêm sendo adotados não conseguem atingir seus objetivos, pois a especificidade do território do Vale do Jequitinhonha, como um todo, não pode ser tratada de forma homogênea pelo simples fato de ser “*pobre como um todo*” (CARVALHO, 2009, p. 8-9), pois deve-se reconhecer que a realidade do Alto, Médio e Baixo Jequitinhonha são diversificadas e desestabilizadas pela falta de consideração de sua inserção em uma realidade maior, regional e nacional: “(...) *Há que se levar em conta a realidade específica, tanto em termos materiais (recursos naturais, clima, infra-estrutura física), como, principalmente em termos sociais e culturais*” (CARVALHO, 2009, p. 8).

Iniciaremos a partir daqui uma caracterização geopolítica atual da Mesorregião do Vale do Jequitinhonha, numa perspectiva de tentar entender porque esta emblemática região tem sido alvo de políticas e programas de governo com intuito de reduzir as desigualdades sociais.

A partir da criação dos Fóruns Regionais de Governo (2015), os municípios de Berilo e Chapada do Norte, destacados nesta pesquisa, sempre estiveram designados na Microrregião Administrativa do Médio Jequitinhonha, com sede no município de Araçuaí, contudo, foram separados pela Gestão Governamental Estadual.

O Território de Desenvolvimento Médio e Baixo Jequitinhonha é composto por 35 municípios distribuídos em 5 Microterritórios e conta com a população total de 437.805 habitantes, que corresponde a 2,2% da população mineira. A extensão territorial é de 32.148,61 Km² correspondendo a 5,5% do total de Minas Gerais. Segundo o IBGE, em 2012, a contribuição do Médio e Baixo Jequitinhonha no PIB estadual foi de 0,7%. O setor de serviços representa 70%, a produção industrial 15,1%, e a agropecuária a 14,9% do PIB territorial. (GOVERNO DE MINAS GERAIS – site dos Fóruns Regionais, Acesso em mai. 2018).

Oficialmente, para o atual Governo de Estado de Minas Gerais, o município de Berilo se encontra entre os municípios do Microterritório de Araçuaí (Território de Desenvolvimento do Médio e Baixo Jequitinhonha).

Contudo, o município de Chapada do Norte ficou delimitado dentro do Microterritório de Capelinha (pertencente ao Território de Desenvolvimento do Alto Jequitinhonha).

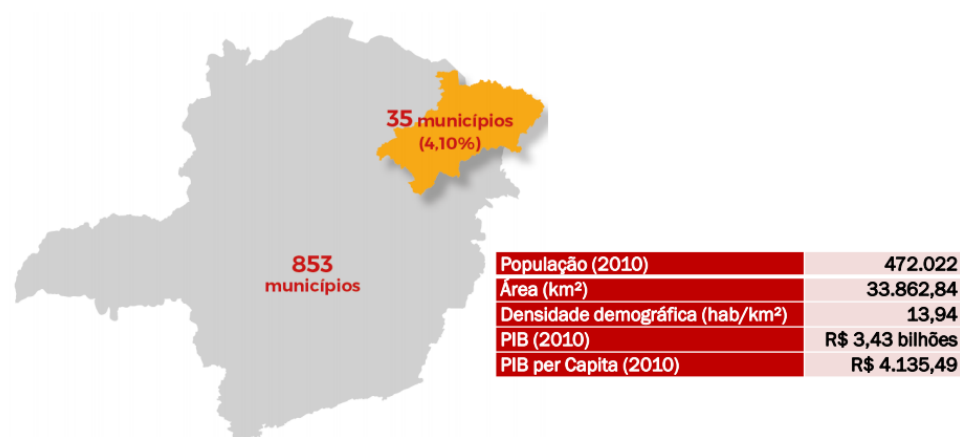
O Território ‘Médio’ e ‘Baixo Jequitinhonha’ faz fronteira com os territórios Norte, Mucuri, Alto Jequitinhonha, além de fazer divisa com o Estado da Bahia. Esta

²⁵ Pesquisador em Demografia e sobre as questões socioeconômicas do Vale do Jequitinhonha, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Geografia do IGC/UFMG.

divisão administrativa atual interfere e influencia diretamente em acordos locais de cooperação entre municípios vizinhos na região de transição entre o ‘Alto’ e *Médio Jequitinhonha*.

Figura 2 - Território Médio e Baixo Jequitinhonha na Gestão do Estado de Minas Gerais 2014 - 2018

Território Médio e Baixo Jequitinhonha



Fonte: IBGE

Fonte: (MINAS GERAIS, 2017)

Os municípios de Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas possuem similaridades em seus modos de vida e de suas demandas referentes à sobrevivência e convivência com o semiárido mineiro. Entre estas similaridades estão a cooperação entre microbacias hidrográficas e a demanda de pavimentação da BR 367, que interliga 40 quilômetros entre Berilo/ Chapada do Norte/ Minas Novas ao restante da malha viária federal.

Apesar de serem limítrofes, os municípios participam de microterritórios que recebem tratamentos diferenciados em seus microterritórios, ou seja, o microterritório de Capelinha e o microterritório de Araçuaí recebem destinações de verbas, mas uma dimensão foi pouco considerada pelas políticas desenvolvimentistas até o momento: as relações de vizinhança e trocas culturais entre as comunidades rurais, tradicionais e quilombolas entre microterritórios nesta região da pesquisa.

Figura 3 - Municípios Situados no Território Alto Jequitinhonha Segundo a Gestão do Governo de Minas 2014-2018

Território Alto Jequitinhonha

É composto por 24 municípios, divididos em 2 microterritórios:



CAPELINHA

Capelinha
Aricanduva
Chapada do Norte
Leme do Prado
Minas Novas
Turmalina
Veredinha

DIAMANTINA

Alvorada de Minas
Carbonita
Coluna
Couto de Magalhães de Minas
Datas
Diamantina
Felício dos Santos
São Gonçalo do Rio Preto
Gouveia
Itamarandiba
Materlândia
Presidente Kubitschek
Rio Vermelho
Santo Antônio do Itambé
Senador Modestino Gonçalves
Serra Azul de Minas
Serro

Fonte: (MINAS GERAIS, 2017a.)

Para Santiago (2010), houve uma distância temporal nos processos de colonização do Vale do Jequitinhonha e que isto fica visível na paisagem cultural de suas mesorregiões, tanto pela arquitetura, como nas influências culturais. O ‘Alto Jequitinhonha’ e pequena parte do ‘Médio’ tiveram sua colonização no fim do século XVII e ao longo do século XVIII. Já a segunda fase de colonização ocorreu no ‘Médio’ e ‘Baixo’ Jequitinhonha ao longo do século XX e, sobretudo, na primeira metade desse século. Para o autor, estabeleceu-se também que,

(...) a localização geográfica dos núcleos urbanos, que se deu em encostas e no alto dos morros na primeira etapa e em baixadas ou à beira de caminhos na segunda. Além disso, traços específicos caracterizaram a ocupação rural e a própria cultura popular, que no Alto Jequitinhonha é essencialmente mineira e no Médio e Baixo mais ligada a valores sertanejos. (SANTIAGO, 2010, p. 79)

Como o foco desta pesquisa foram comunidades quilombolas situadas em municípios pertencentes à Mesorregião do *Médio Jequitinhonha*, realizou-se a caracterização geohistórica-cultural e geopolítica desta região do nordeste mineiro do Vale do Jequitinhonha com relação à sua ocupação espacial, às políticas públicas

estaduais e federais incentivadas até o momento em prol do desenvolvimento socioeconômico e cultural da região. Em resumo,

Os núcleos urbanos criados nos confins a nordeste de Minas Novas, sem incluir os que estavam a norte do rio Jequitinhonha, foram todos criados antes de 1730: Santa Cruz da Chapada (hoje Chapada do Norte), Água Suja (hoje Berilo), São Domingos (Virgem da Lapa) e Sucuriú ou Sucruíú (hoje Francisco Badaró). São localidades situadas no *Médio Jequitinhonha*, sob um ponto de vista geográfico, mas pertencentes ao 'Alto Jequitinhonha histórico'. (SANTIAGO, 2010, p. 74)

Além disso, será realizado um diálogo aprofundado com a relação do *Médio Jequitinhonha* como reduto de contingente significativo da população negra, afrodescendente e rural de Minas Gerais, chamados pela legislação de remanescentes de quilombos, mas socialmente reconhecidos como Comunidades Quilombolas. Desta forma, neste trabalho, o enfoque será dado sobre as comunidades quilombolas em análise, e não haverá uma preocupação em se destacar a história dos municípios de Berilo e Chapada do Norte, a não ser quando for necessária a contextualização dos objetos de pesquisa e sujeitos em análise.

2.1 O *Médio Jequitinhonha*: Geohistórico-Cultural e Geopolítico

O contexto Geohistórico e de “ocupação” da Mesorregião do ‘Médio’ Vale do Jequitinhonha, mais conhecida como *Médio Jequitinhonha*, possui mais de uma vertente nos registros encontrados até o momento. Não é intuito principal deste trabalho, tratar de uma historiografia completa sobre a região, mas é necessária uma noção sobre os processos de ocupação, que tanto ocorreram vindas das regiões auríferas e diamantíferas das Minas, como das regiões sertanejas agropecuaristas vindas dos Gerais, inclusive com influências da parte baiana vinculada à colônia portuguesa.

Ainda no século XVIII, essa ocupação do *Médio Jequitinhonha* ocorreu à medida que os europeus, ocupavam o Distrito Diamantino na Mesorregião do ‘Alto Jequitinhonha’, para exploração aurífera e de pedras preciosas, e avançavam suas buscas por mais territórios potenciais para a mineração rumo às regiões das chapadas, fazendo também o ‘Norte’ e o ‘Nordeste’ de Minas Gerais alvos da Coroa Portuguesa no Brasil Colônia, já no final do século XVIII e durante os séculos XIX e XX (PLANOMESO, 2005).

Essas terras, pertencentes à Comarca de Sabará, de onde saíram os maiores desbravadores do norte e nordeste, do sertão e dos gerais, eram as de maior extensão territorial, mas sem delimitações muito exatas de seus pontos limítrofes, indo até as divisas com a Bahia. “*Não estavam claros os limites mais a leste que separavam os municípios de Mariana, Vila do Príncipe (hoje [município do] Serro) e Minas Novas*” (SANTIAGO, 2010, p. 72). Os desbravadores alcançavam o Serro Frio (atual município de Serro) até as regiões mais distantes, passando pela foz do rio Jequitinhonha, terras essas que já eram ocupadas anteriormente por indígenas, que os colonizadores tentaram escravizar como fizeram com os negros africanos, ou de alguma forma interferir em seus modos de vida tradicionais.

Contudo, o *Termo de Minas Novas*, conhecido nas Minas Setecentistas como *Freguesia de São Pedro do Bom Sucesso das Minas Novas do Fanado*, foi criado aproximadamente em 1728, quando o conhecido sertanista Sebastião Leme do Prado, que fazia parte de uma bandeira que saiu de Sabará, desbravou até a Vila do Príncipe e Tejuco (atual município de Diamantina), e que após cinco anos extraindo diamantes do Rio Manso (região do município de Couto de Magalhães de Minas) “*atravessou os chapadões da margem direita do Jequitinhonha e atingiu seus afluentes Itamarandiba, Araçuaí e Fanado*” (SOUZA, 2010, p. 28), se estabelecendo e chamando a região de ‘*Bom Sucesso*’ devido a quantidade de ouro que achara ali no ano de 1726.

O município colonial das Minas Novas estendia-se ao norte do Jequitinhonha, ultrapassando mesmo os limites da bacia hidrográfica e incluindo em seu território localidades pertencentes aos vales do São Francisco e do rio Pardo, muitas delas criadas já no século XVII. (...) Esse grande ajuntamento de garimpeiros, com a repressão e o esgotamento das jazidas, espalhou-se pelos currais que já existiam na região também chamada de gerais ou cerrado. (SANTIAGO, 2010, p. 74 – 75)

Ainda a título de conhecimento historiográfico, faltam pesquisas mais aprofundadas sobre a região da Comarca de Minas Novas, mas sabe-se que devido a tamanhas riquezas encontradas e as terras terem ficado conhecidas por pertencerem ao Jequitinhonha “*o rio mais rico do mundo*” e “*o melhor ouro da América*” (SOUZA, 2010, p. 30-31), houve por muitos anos uma disputa entre os governos de Minas e da Bahia para a anexação do território e, conseqüentemente, as riquezas de lá extraídas.

Em 1731 o *Termo de Minas Novas* passou a fazer parte do Distrito Diamantino, mas as extrações eram de direito do governo da Bahia. Esse poder sobre as *terras do Bom Sucesso* ficou sobre a jurisdição baiana até o ano de 1757. A partir dessa data, tais

terras passaram a integrar a Comarca do Serro Frio e do governo de Minas Gerais, época em que o ciclo de extração aurífera e das pedras preciosas já entrava em declínio, sendo exercida até meados do século XIX na região (SOUZA, 2010). Para Souza,

(...) a extração de ouro em Minas Novas era intensa e fazia a fama da região. Ao que parece, no entanto, foi uma fama momentânea, mas suficiente para deixar profunda marca na memória local. (...) Além da exploração na confluência do Bom Sucesso com o Fanado, outras minas foram descobertas nas redondezas. (...) no local onde se formaria o arraial de Santa Cruz da Chapada, atualmente Chapada do Norte. (...) à margem direita do rio Araçuaí, formou-se um arraial, imediatamente transformado em paróquia de Nossa Senhora da Conceição da Água Suja, mais tarde Berilo, (...) São Domingos, Virgem da Lapa nos dias de hoje. (SOUZA, 2010, p. 31)

É importante considerar que existem, dentro dos estudos ainda em ascensão sobre essa região, muitas discordâncias entre os historiadores, mas alguns dados são confluentes e ajudam a construir uma narrativa sobre as relações existentes entre a *Coroa Portuguesa* e os desbravadores do Vale do Jequitinhonha. Nem todos os bandeirantes eram totalmente obedientes à Coroa e houve muitas investidas de empreendedores particulares para conseguir êxito de enriquecimento na exploração das terras, onde ainda não se havia tanta fiscalização, visto que a mesma estava focada nas áreas de mineração, vindas do *Distrito Diamantino*, ou *Demarcação Diamantina*, mais especificamente da Comarca de Serro Frio. Por volta de 1800, a região do Vale do Jequitinhonha ainda tinha matas densas, tanto do lado de Virgem da Lapa e Tocoíós, como do lado dos currais do que hoje conhecemos como Grão Mogol e a sudeste do rio Pardo:

(...) essa mata não era de todo desabitada, nela viviam colonos afoitos. (...) também quilombolas, que a par da agricultura de subsistência exerciam o garimpo de pedras coradas e contrabando de ouro e de diamantes, extraídos nas regiões adjascentes, além dos antigos moradores, pertencentes (...) à nação borun (os temidos botocudos), à nação maxacali e à nação mongoió-camacã. (SANTIAGO, 2010, p. 75)

Houve também uma forte interação da região com a Bahia e sua cultura nordestina, sertaneja e litorânea, e nos estudos de Silva (1999), a autora coleta informações de outras historiadoras e afirma que, na Carta Régia de 13 de maio de 1808, o governador e o Capitão Geral da *Capitania das Gerais* deveriam causar guerra ofensiva aos indígenas botocudos, habitantes das duas margens do rio Jequitinhonha (tidos nos documentos como violentos e até mesmo antropofágicos), para que se sujeitassem às leis sociais vigentes e aceitassem a viverem apenas como aldeados

(SILVA, 1999). Percebem-se então, indícios na historiografia, de que a questão da escravidão em Minas Gerais proporcionou muitas relações entre os negros africanos trazidos a força para a um regime de escravidão com os indígenas já existentes nos territórios que também foram forçados ao trabalho e sofreram processos de resistência.

(...) Os botocudos (...) se ajuntaram para o trabalho da lavagem e auxílio de puxarem as canoas pelo rio. Nas freguesias da Vila de Bom Sucesso, Sta. Cruz da Chapada e de São Domingos, acham-se catequisados 600 a 700 índios, entre homens párvulos, adultos e mulheres com a obrigação dos adultos servirem 10 anos e os párvulos 20 (...) (Revista do Arquivo Público Mineiro, 1908, p. 599)

Para Silva (2008), muitos historiadores concordam em dizer que as Minas Gerais do século XVIII passaram por ciclos de fome e miséria, sobretudo, quem não tinha a posse das cavas nas serras e dos rios de mineração de aluvião, e que somente depois do declínio do ciclo do ouro é que a agropecuária e a criação de gado, porcos e galinhas cresceu na região. Estudos recentes, contudo, apontam que havia um forte comércio de víveres e alimentos (mantimentos) nas zonas de mineração (da Comarca de Sabará que abrangia a atual região do município de Contagem até o norte e nordeste de Minas Gerais, na divisa com a Bahia).

Por meio de estudos em inventários foi possível perceber o investimento de fazendeiros portugueses tanto em paióis (para armazenagem de milho), quanto em aparatos para produção de farinha da mandioca e engenhos para a produção de açúcar branco e mascavo. Alguns fazendeiros seriam também donos de mineração, mas outros mantinham seus negócios com os plantios e serviço de abastecimento da Capitania de Minas, e estas fazendas chegaram a movimentar outras relações com escravos desde a Comarca de Sabará (SILVA, 2008).

Já nos estudos de Santiago (2010), que identifica mais informações em seu texto sobre o “Processo Tardio de Colonização do ‘Médio e Baixo Jequitinhonha’”, mais ao norte, subindo o curso do rio São Francisco em direção ao sul, havia uma frente de colonização “*chamada de “dos currais”, que ocupava os campos abertos, (...) situados a centenas de quilômetros do dorso do Velho Chico (...)*” (Santiago, 2010, p. 71). Nessa região se iniciaram os investimentos em criação de gado, tanto para corte e abastecimento das regiões mineradoras, quanto para a força motriz dos carros de boi para cargas e engenhos. Mais tarde esta produção de carne bovina teria maior relação com o *Médio Jequitinhonha* por meio das trocas comerciais entre Montes Claros e a

região das Minas Novas do Fanado e de Araçuaí, formando novos caminhos e rotas de comercialização entre o sertão mineiro e a Bahia.

Esses dados são importantes para compreendermos a dinâmica alimentar nas Minas Gerais e quais as possíveis relações entre o que foi produzido e consumido pela mão-de-obra escrava e que, conseqüentemente, pode ter influenciado o *'saber-fazer'* dos quilombos do *Médio Jequitinhonha*. Silva (2008), ainda complementa sobre os estudos das cartas de sesmaria concedidas aos moradores das Minas, realizado por Guimarães & Reis (1986) na primeira metade do século XVIII,

(...) mostrando que a agricultura era uma atividade que absorvia expressivo contingente populacional, inclusive uma quantidade significativa de mão-de-obra escrava. (...) Para esses autores, é preciso reconhecer a existência de complexo abastecedor nas Minas desde o início dos setecentos, o que muitas vezes foi negado pela historiografia tradicional, presa à ideia de que a mineração era uma atividade absorvente, com a qual a agricultura e a pecuária não poderia disputar a mão-de-obra escrava. (...) o “caráter escravista da agricultura pode ser detectado ao longo de todo o período estudado, e não apenas a partir da crise da mineração”. (SILVA, 2008, p. 76 – 77)

A cidade de Araçuaí foi outra sede de um dos principais pólos de desenvolvimento do *Médio Jequitinhonha* desde o século XIX, com um intenso movimento de canoas que davam suporte à comercialização de todo o tipo de produtos (sal, rapadura, querosene, cimento, sabão, etc.). Segundo Guerrero (2009) “o movimento das canoas - e também das tropas - foi responsável pelo desenvolvimento de muitas cidades e povoados da região” (GUERRERO, 2009, p. 81). O comércio de Araçuaí estabelecia ligações com várias cidades do Vale do Jequitinhonha e com algumas cidades do sul da Bahia e ancorou por muitos anos as ocupações que cresciam no médio e baixo Jequitinhonha.

Ao debruçar sobre estudos relacionados à região do *Médio Jequitinhonha*, assim como de todo o Vale, Souza (1997) transcreveu uma citação de uma obra não identificada:

A cidade de Araçuaí, fundada entre 1830-1840, a partir de um arraial estabelecido, tempos antes na fazenda da Boa Vista da Barra do Calhau, ‘ponto de arribada das canoas que subiam o Jequitinhonha’, tornou-se, a partir de meados do século, importante entreposto comercial. De todos os povoados e distritos vizinhos, num raio de 50 léguas, convergiam para ali as tropas que transportavam as mercadorias a serem distribuídas em todo o norte de Minas e escoavam a produção que dele descia o rio. (SOUZA, 1997, p. 104)

Além da vocação aurífera e de pedras preciosas, o *Médio Jequitinhonha* ficou reconhecido como uma região em que se instalou o campesinato, principalmente durante os séculos XIX e XX, após o declínio das atividades mineradoras causada pela exploração exaustiva em toda a Colônia de Minas Gerais. Até então, esta ocupação camponesa na região se deu pela vocação dos nutrientes do solo para a agricultura, principalmente nas regiões disputadas pelos índios e colonos, para o plantio de café, mandioca, feijão, milho e cana de açúcar e também para a criação de gado. (SILVA, 1999)

Posteriormente, houve a abertura das estradas de rodagem, e foram criados outros canais de escoamento de mercadorias e produtos. A canoagem não era mais a principal fonte de transporte e comunicação da região. *“O comércio de Araçuaí, e do Vale como um todo, tendeu a declinar, amargando mais um longo período de estagnação de sua economia”* (GUERRERO, 2009, p. 84).

Segundo Souza (1997), o município de Araçuaí,

(...) por volta de 1885, atinge o auge nesse movimento de expansão, recebendo mercadorias da Bahia e mesmo do Rio de Janeiro. Declina, então, pois se abriam outras vias de comunicação e transporte pelos vales dos rios Mucuri e Doce, solapando-lhe a primazia de entreposto comercial. Ao final do século a navegação pelo Jequitinhonha declina a olhos vistos. (SOUZA, 1997, p. 111)

Em Minas Novas, quando Saint-Hilaire (1975, p. 194) passou pela região, em 1817, as atividades de agropecuária se tornaram uma alternativa e a produção de algodão de excelente qualidade era conhecida pelos comerciantes da Europa. (SOUZA, 2010). Para Furtado (1996, p. 146), o fornecimento de carne era condição essencial *“para o deslocamento e o crescimento da população. O gado foi sobretaxado várias vezes e, apesar dos protestos de produtores e consumidores, se revelara uma atividade dinâmica”*.

O quadro de empobrecimento que atinge a região inicia-se, então, com o declínio comercial de Araçuaí, mas também está interligado ao declínio da própria extração de ouro e pedras preciosas na Comarca de Minas Novas.

(...) Com a decadência da mineração, estas populações pobres ou, no dizer da historiadora Laura de Mello e Souza, os desclassificados do ouro, espalharam-se por estas extensas áreas, muitas vezes, sobrevivendo no interior das grandes fazendas de agropecuária que se formaram, como agregados, ou em pequenas posses (Moura, 1988). (SILVA, 1999, P. 42)

Durante esse período, em Minas Novas o cenário era de várias divisões territoriais, com a criação de novos núcleos populacionais em seus arredores, principalmente próximos de todos os córregos, rios ou chapadas nos quais eram encontrados novos focos de ouro e pedras preciosas. À medida que essas riquezas se esauriam, o fluxo migratório mudava de direção e outras ocupações surgiam. Algumas terras foram ocupadas por fazendeiros que expandiam suas criações de gado, já outras eram consideradas esvaziadas de população e, portanto, de propriedade privada. Posteriormente, são as conhecidas “terras de ninguém” que foram apropriadas pelo Estado e consideradas como terras devolutas (SOUZA & HENRIQUES, 2010).

Ao realizar uma análise contemporânea sobre as legislações pertinentes a esta pesquisa e, principalmente, relacionadas às questões das “Terras Devolutas”, que tanto influenciam a luta por territórios no Brasil, trazemos aqui uma reflexão crítica sobre causas fundamentais de várias situações que se impuseram sobre a formação cultural no Médio Jequitinhonha e, mais que nunca nos dias de hoje, no Vale do Jequitinhonha e no movimento quilombola como um todo.

Desde a Lei de Terras (BRASIL, 1850), a apropriação de terra foi o que potencializou o capitalismo, onde antes se davam as posses livres de terras que não eram ocupadas (tanto por sesmarias, como por capitânicas hereditárias que de alguma forma não se apossaram de suas terras de forma produtiva ou com função social da residência e formação das fazendas), iniciou-se um regime de apropriação e registro das posses feitas por meio da compra. Ato do direito público, legitimados por essa legislação, favoreceram tanto os donos de recursos para a compra de terras e grandes latifúndios, como também ao Estado, que se beneficiava tomando posse das Terras Devolutas “*que não eram de ninguém*” (SILVA, 1999).

Essa época ficou marcada pela chegada de imigrantes, trabalhadores estrangeiros que venderiam sua mão de obra a baixo custo, “substituindo” o que antes era trabalho escravo. Acontece que eles não tinham recursos para comprarem, de imediato, as terras do Estado. Essa legislação imperial vigorou até a criação, em 1949, de uma legislação estadual que concebia de fato as Terras Devolutas, sendo o Estado a ser o único a ter direito à posse de áreas que não eram registradas em cartório e legitimadas como sendo de propriedade privada.

Dando um salto na história, foi na década de 1960 que o Vale do Jequitinhonha teve sua geo-história marcada pelas intervenções do Estado Brasileiro, por meio das novas leis de ocupação das terras. A grilagem passou a gerar uma expulsão do

“agregado do interior da fazenda e a invasão de terras camponesas por falsos fazendeiros (MOURA, 1988).

A desestruturação é resultado do intenso processo, principalmente a partir de meados do século XX, de expansão de formas capitalistas no campo e da apropriação pura e simples dos territórios ocupados pelos quilombolas, há 100, 200 anos ou mais. Na grande maioria dos casos, os meios utilizados foram os mais escusos: grilagem e compras fraudulentas, seja por atos de violência explícita ou esperteza legalista, promovidos sistematicamente por particulares ou pelo próprio Estado. (SANTOS & CAMARGO, 2008, p. 92)

Para Guerrero (2009, p. 86), *“nos anos 70, foi a vez das empresas reflorestadoras expropriarem os pequenos produtores de suas terras”* com aval e legitimidade jurídica do Estado. De acordo com Lima & Tubaldini (2009):

Muitos agricultores perderam suas propriedade e as áreas comunais das chapadas usadas para a pecuária de pequeno porte, além das consequências de cunho ambiental como assoreamento, redução do volume de águas nas “grotas” e a diminuição da disponibilidade dos alimentos do cerrado que fazem parte da dieta alimentar da população local. (LIMA & TUBALDINI, 2009, p. 3).

Os estudos de Silva (1999) nos esclarecem sobre toda a problemática causada pela legitimização que o Estado promoveu das ações ilícitas de *‘grileiros’* e dos cartórios de registros de imóveis nos processos de expropriação dos camponeses na região do *Médio Jequitinhonha* e faz uma reflexão importante em suas pesquisas sobre os *“sujeitos dominados”* das *“grotas perdidas”* do Vale do Jequitinhonha, onde inclusive, a autora reconhece os lugares como *“cidades-dormitórios”*, devido ao intenso êxodo rural sazonal:

(...) Em cada um desses espaços-tempos, a pergunta que aflorava era sempre a mesma. Como e por que estes homens e mulheres suportavam a dominação? Tratar-se-ia de uma “servidão burguesa”, ou a “servidão voluntária”, ou “involuntária”? Paulatinamente, se percebeu que a resposta a esta questão somente seria possível mediante o resgate da história produtora destes trabalhadores, isto é, das condições prévias, responsáveis pelas formas de trabalho alienantes, repugnantes e próximas de um trabalho forçado. As condições de trabalho desumanas correspondem aos homens e mulheres que as aceitam/ negam em virtude de um processo que os produziu como tais. (...)

(...)

O que ocorreu foi uma mudança nas relações sociais, no interior da dominação capitalista. Os antigos coronéis e fazendeiros foram substituídos pelos usineiros e fazendeiros via novos mediadores, sob a égide do Estado e dos aparatos jurídicos. (SILVA, 2009, p. 17 – 19)

Para Silva (2009), o entendimento dos sujeitos dominados do Vale do Jequitinhonha se dá pelo entendimento dos processos de expropriação *“fabricados pelas relações de dominação e, concretamente, das ações de submissão e de revolta manifestas, invisíveis, silenciadas, sociais ou individuais”* (SILVA, 2009, p. 17). Mesmo que a relação dominação-exploração tenha existido antes.

Isso não quer dizer que a expropriação é que causa as diferenças socioeconômicas, mas a forma de como elas são conduzidas, sobretudo, as que são realizadas de maneira violenta com uma violência implícita (da grilagem e deslegitimação de posse pelo Estado), relacionada a organizações de gênero e étnico-raciais, como é o caso dos quilombolas, vão dar continuidade às desigualdades sociais e a essa reprodução de relação dominação-exploração.

O jogo das forças políticas no cenário agrário de forma geral e histórica interferiu nas questões étnico-raciais do país. Apesar disso, termo *‘remanescente de quilombos’* ganha novo significado e o termo *‘quilombo’* passa a ser considerada como uma herança cultural diferenciada, herdada de seus antepassados escravizados. A etnicidade presente nas comunidades quilombolas *“passa a sintetizar não somente parte significativa de nosso passado histórico, mas que mantém vivas aspectos de nossa cultura, sendo elas, parte de nosso patrimônio cultural”* (MOREIRA & CARMO, 2013, p. 16).

Novamente, o Brasil foi praticamente pressionado a reconhecer oficialmente a necessidade de se preservar a cultura tradicional quilombola. Os movimentos sociais ganharam força com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), da qual o Brasil passou a ser signatário. *“Sua contribuição para as comunidades quilombolas está em reconhecê-las segundo o critério da auto atribuição.”* (MOREIRA & CARMO, 2013, p. 16). A Convenção 169/1989 da OIT constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais.

Aplica-se, também, a povos tribais cujas condições sociais, culturais e econômicas os distinguem de outros segmentos da população nacional. A autoidentidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeito da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça. (OIT, 1989, p.7)

Na continuidade das lutas por seus direitos, as melhores perspectivas para a efetiva regulamentação dos territórios quilombolas, que daria maiores condições de se

assegurar a permanência da cultura diferenciada dos quilombolas em seus territórios, se deu a partir dos Decretos 4.883 e 4.887, ambos de 20 de novembro de 2003.

Como considerações finais deste processo inicial de exclusão social e de direitos negados no Brasil, o negro descendente de escravos sem posses, o imigrante pobre que trocou trabalho por casa e comida, a mulher viúva de seu marido perseguido pelas milícias dos coronéis que expulsavam as famílias, os camponeses sem acesso à educação e analfabetos que sequer sabiam das leis, sobre a existência e conteúdos delas, seus prazos, dos documentos exigidos em cartórios e mesmo os que tivessem testemunhos de que viviam há mais tempo nas terras (uso capião), nunca conseguiriam os recursos financeiros para a contratação dos procedimentos necessários para a demarcação e registro das terras como: cadastramento da Gleba no INCRA, “*despesas de mediação, planta memorial e taxa de expedição do título*” (SILVA, 1999, p. 37)

Silva (1999) também nos apresenta em sua pesquisa sobre as fraudes cartoriais, quando algumas famílias conseguiam confirmar suas posses, e pelo menos vendê-las aos grandes latifundiários, antes de serem expulsos, quando se registrava a venda no cartório, os hectares reais eram transformados em números bem maiores, e chegou-se a obter documentos revelando que a área real de uma gleba vendida foi registrada pelo comprador como até “*46 vezes a mais*” (SILVA, 1999, p. 49) de hectares. Isto era posteriormente utilizado para expulsar toda a vizinhança destas terras.

Percebemos então que houve este processo de expropriação do indígena e, posteriormente, do camponês na geo-história do Médio Jequitinhonha. Até os dias atuais ainda não se conseguiu promover, nem por meio do Estado e nem por iniciativas privadas de desenvolvimento socioeconômico, a inserção desta região e território nos melhores Índices de Desenvolvimento Humano.

O *Médio Jequitinhonha* ganhou terreno nas novas perspectivas de possíveis políticas públicas para o Semiárido Mineiro diante da nova delimitação do mapa do Semiárido Brasileiro em 2017. Relembramos que os municípios de Berilo e de Chapada do Norte estão inseridos no mapa oficial do semiárido mineiro/ brasileiro (Veja **Mapa 2**, p. 81), mas até o momento, poucas foram as políticas públicas governamentais relacionadas às demandas específicas de convivência com o Semiárido que chegaram até à região. Existe a Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA) que é:

É uma rede porque é formada por mais de três mil organizações da sociedade civil de distintas naturezas – sindicatos rurais, associações de agricultores e agricultoras, cooperativas, ONG’s, Oscip, etc. (...) conecta pessoas organizadas em entidades que atuam em todo o Semiárido defendendo os

direitos dos povos e comunidades da região. As entidades que integram a ASA estão organizadas em fóruns e redes nos 10 estados que compõem o Semiárido Brasileiro (MG, BA, SE, AL, PE, PB, RN, CE, PI e MA). (ASA.ORG., 2019)

Existem iniciativas de tecnologias sociais para melhorar a vida no Semiárido Mineiro, como a construção das “barraginhas” para captação de água de chuva, por exemplo, se deram por meio de ações de Organizações não governamentais que executam assistência técnica e de extensão rural, como é o caso da ONG CAV – Centro de Agricultura Alternativa Vicente Nica, que também incentiva a formação do banco de sementes crioulas pensando em propostas de soberania alimentar das comunidades tradicionais, e de Instituições de Ensino Superior como foi o caso do Laboratório de Geografia Agrária do IGC/ UFMG no ano de 2010, com projetos de capacitação técnica para quintais produtivos e irrigação alternativa.

As tecnologias sociais que chegaram até as comunidades rurais foram as cisternas do PIMC - “Programa 1 Milhão de Cisternas”. O Programa Nacional de Apoio à Captação de Água de Chuva e outras Tecnologias Sociais (Programa Cisternas), financiado pelo MDS desde 2003 (acesse e conheça a legislação [CGR1] instituído pela Lei Nº 12.873/2013 e regulamentado pelo Decreto Nº 8.038/2013), tem como objetivo “a promoção do acesso à água para o consumo humano e para a produção de alimentos por meio da implementação de tecnologias sociais simples e de baixo custo” (BRASIL, 2019). Neste programa cada família em convivência com o semiárido, e inscrita no cadastro único, recebeu a construção de cisternas de 16 mil litros ou 52 mil litros em seus terrenos, que foram construídas em alvenaria e acopladas aos telhados por meio de tubulações de captação da água de chuva. (N. A.).

Também foi implantado o sistema *Cisterna-calçada*²⁶ do P1 + 2 – “Programa Uma Terra Duas Águas”²⁷, tecnologia social que capta a água da chuva por meio de um

²⁶ Com essa área do calçada, 300 mm de chuva são suficientes para encher a cisterna, que tem capacidade para 52 mil l. Por meio de canos, a chuva que cai no calçada escoar para a cisterna, construída na parte mais baixa do terreno e próxima à área de produção. O calçada também é usado para secagem de alguns grãos como feijão e milho, e raspa de mandioca. A água captada é utilizada para irrigar quintais produtivos: plantar fruteiras, hortaliças e plantas medicinais, e para criação de animais. (ASA.ORG. Disponível em: <<http://www.asabrasil.org.br/acoes/p1-2>>. Acesso em mar. 2019).

²⁷ Com o intuito de ampliar o estoque de água das famílias, comunidades rurais e populações tradicionais para dar conta das necessidades dos plantios e das criações animais, a ASA criou em 2007 o Programa Uma Terra e Duas Águas, o P1+2. O nome do programa faz jus à estrutura mínima que as famílias precisam para produzirem – o espaço para plantio e criação animal, a terra, e a água para cultivar e manter a vida das plantas e dos animais. O P1+2 integra o Programa de Formação e Mobilização Social para a Convivência com o Semiárido, da ASA. Esse programa-guarda-chuva congrega também o Programa Um Milhão de Cisternas, o PIMC. (ASA.ORG. Disponível em: <<http://www.asabrasil.org.br/acoes/p1-2>>. Acesso em mar. 2019).

calçada de cimento de 200 m² construído sobre o solo, também conhecida como 'terreirão', e algumas poucas ações da EMATER/ EMBRAPA no fornecimento de alguns tipos de sementes.

Figura 4 - Cisterna do Programa Um Milhão de Cisternas - P1MC

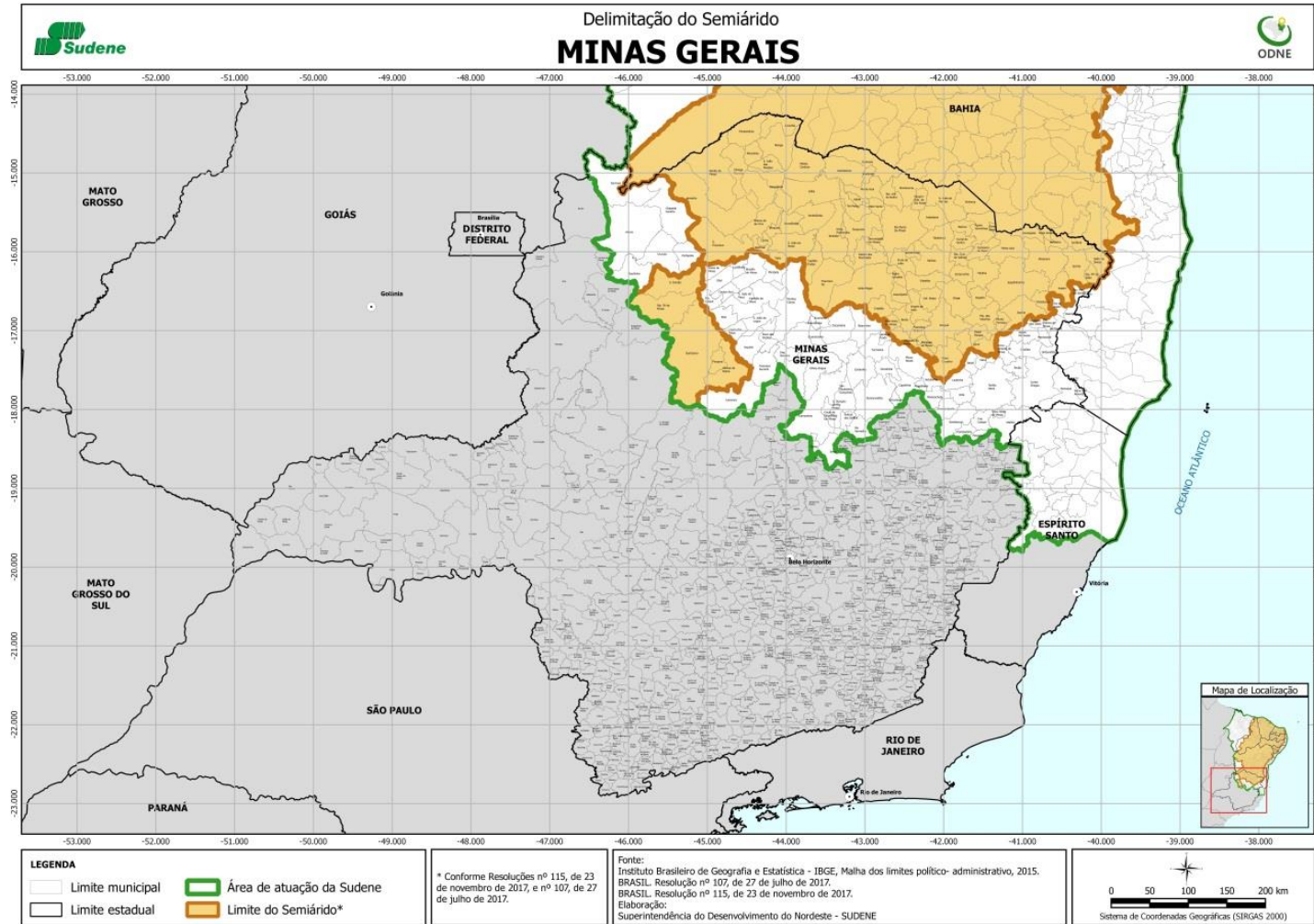


Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo Ago/2018.

Este contexto ainda ocorreu totalmente paralelo às turbulências mais críticas dos movimentos de resistência dos quilombos e daremos importância singular ao aspecto geohistórico sofrido pelos quilombolas até que se configuraram seus territórios históricos e políticos.

Para isso buscamos compreender o geohistórico das ocupações regionais pelos aquilombamentos no *Médio Jequitinhonha*.

Mapa 2 - Delimitação do Semiárido em Minas Gerais



Fonte: (SUDENE, 2017)

2.2 O Geohistórico das ocupações regionais pelos aquilombamentos

*"Teu dever é lutar pelo Direito,
mas se um dia encontrares
o Direito em conflito com a Justiça,
luta pela Justiça".*

(Eduardo Juan Couture – Jurista Uruguaio)

Para a tentativa de compreensão sobre as dimensões mais amplas do que é ser quilombola no Brasil, inevitavelmente, tivemos que recorrer a uma gama de documentos legislativos, que instrumentalizam os movimentos sociais e as políticas públicas, numa relação contínua de dialética com o Estado para o reconhecimento dos quilombolas enquanto sujeitos de culturas diferenciadas.

Ora são os movimentos sociais que lutam para que sejam criadas as políticas públicas e suas leis regulamentadoras, ora é o Estado, por meio dos representantes políticos, que atuam nas Câmaras Municipais, nas Assembleias Legislativas Estaduais e até no Congresso Nacional, e que criam projetos de leis, muitas vezes verticalizados, e que são questionados e debatidos pelos movimentos de maneira horizontal.

As “políticas de reparação” e as “ações afirmativas” são programas de governo criados para tentar mitigar eventuais prejuízos causados a grupos de reconhecida discriminação ao longo de nossa história. É o que aconteceu com os afrodescendentes desde o período de escravidão no Brasil (1500 a 1888) e mesmo depois da Lei Áurea (1888).

A Lei Áurea, oficialmente reconhecida como Lei Imperial nº 3.353 de 13 de maio de 1888, tem apenas dois artigos: “*Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil. Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário*” (BRASIL, 1888, art(s). 1º- 2º). Essa lei serviu a vários interesses do Brasil Império que precisava atender a alguns tratados internacionais que influenciavam diretamente as relações comerciais entre os países, além de tentar amenizar o poder da grande articulação dos abolicionistas e da própria população negra em busca de seus direitos.

A escravidão já era questionada mundialmente e o Brasil foi o último império independente a extinguir a prática formalmente. Quando a Lei Áurea foi promulgada, cerca de 700 mil escravos foram libertados. O país contava com cerca de 15 milhões de habitantes. Não foi tão expressivo o número de escravizados libertos na data, pois um

grande contingente de libertos já existia no país, que sofria um momento de tensão política, revoltas e rebeliões dos negros e das massas mais pobres (FAUSTO, 2007; SCHWARCZ & STARLING, 2005).

Diante desse histórico, existem grandes concentrações de comunidades quilombolas, desde o século XVIII, ao longo de todo o Vale do rio Jequitinhonha, devido às extensas explorações de ouro, de diamante e outras pedras preciosas na região que ia desde o Serro Frio, atual município do Serro, em Minas Gerais, até Araçuaí e, posteriormente, até a região do *Baixo Jequitinhonha*.

A comarca do Serro Frio envolvia, além da região dos currais de gado, as Minas Novas do Fanado do Araçuaí, as lavras velhas do Serro, o Distrito Diamantino, além de outras pouco ocupadas. O Distrito Diamantino era objeto de especial atenção da Coroa, que procurava controlar toda a produção diamantífera com mãos de ferro. (SANTOS & CAMARGO, 2008, p. 113)

Até a época em que Araçuaí foi o grande entreposto comercial entre as regiões das minas diamantinas e das chapadas, o *Médio Jequitinhonha* prosperou economicamente com a presença dos negros no trabalho escravo. Os senhores mantinham seus escravos africanos para a manutenção do sistema de extração adotado (SANTOS & CAMARGO, 2008; GUERRERO, 2009).

Com a ocupação contínua de novas terras adentrando o sertão mineiro, núcleos de população branca se formavam. Conseqüentemente, o mesmo acontecia com a população de negros escravizados, com o surgimento de novos quilombos. A escravidão nunca foi aceita e nem tratada de forma passiva pelos africanos. Segundo o professor e pesquisador da UNIMONTES²⁸, João Batista de Almeida Costa (2007) “*novas formas de quilombo emergiram no cenário social mineiro: quilombos mineratórios, quilombos agrícolas e pastoris, quilombos de serviços e quilombos de pilhagem*” (COSTA, 2007, p. 27).

Retomando às questões de produção alimentar nas Minas Setecentistas da Comarca de Sabará, que influenciaram a cultura alimentar das Minas Gerais e proporcionaram a manutenção das ocupações nos interiores das demais *comarcas*, a mão-de-obra ainda era escrava, também qualificada para a agropecuária. Os modos de plantios afrodescendentes eram consorciados aos plantios indígenas já existentes. Segundo os estudos de Silva (2008), sobre os estudos de Caio Prado Júnior (1942), que

²⁸ UNIMONTES – Universidade Estadual de Montes Claros.

em sua obra clássica, *‘Formação do Brasil Contemporâneo’* descreve a economia brasileira:

(...) dentre as culturas alimentares, a mandioca era a mais cultivada no Brasil colonial, superando em área e volume a cultura do milho. Esse predomínio era devido, principalmente, à produção do norte, região da colônia onde a farinha de mandioca era o principal gênero de subsistência das populações. Os instrumentos utilizados na produção da farinha eram a roda de ralar, a prensa – o engenho - e o forno para torrefação. Primeiro a mandioca era picada e descascada, para em seguida ser ralada. O resultado era uma massa que, imediatamente, era colocada na prensa, na qual perdia o excesso da umidade. Em seguida, podia ser moída de novo ou ia direto para o forno, onde era torrada e transformada em farinha. (SILVA, 2008, p. 84)

Essa produção da farinha de mandioca perdura até a atualidade como um dos alimentos básicos mineiros, principalmente combinados com comidas a base de feijão e carne de porco. Sobre a produção nestas fazendas, com relação à pecuária, que se desenvolvia no entorno das principais vilas e arraiais mineiros, Silva (2008) analisa os estudos de Zamella (1990), para quem, nos centros mineradores *“o pastoreio só poderia ser efetuado em pequeníssima escala, por causa da natureza dos terrenos”* (ZAMELLA, 1990, p. 223). Silva (2008) postula que na alimentação dos sítios e fazendas localizados ao longo do Rio das Velhas:

(...) o porco, por outro lado, adaptava-se melhor à topografia acidentada dos núcleos urbanos e seus arredores. *“Durante muitos anos”*, segundo Zamella, *“praticamente foi o porco o único animal criado nas vizinhanças das catas. O suíno não exige pastos extensos. Por isso, era criado em qualquer nesga de terra, até nos quintais dos Sobradões (...)* Cabe lembrar que o lombo de porco, acompanhado da couve, tornou-se um prato típico de Minas e hoje figura entre os que melhor representa a cozinha mineira. (SILVA, 2008, p. 84)

Esta era a realidade também das terras do Tejuco, e, portanto, do *Alto Jequitinhonha* no Brasil colonial. Além do lombo de porco, lombinho, língua de porco e toucinho, e da farinha de mandioca, também já produziduzia muito açúcar e outros subprodutos da cana como o melado e a rapadura, e o que mais se consumia era a aguardente da terra. A forma de produção de cachaça e de rapadura pouco se modificou. O feijão e o milho também foram itens da produção contínua para subsistência das famílias em Minas Gerais, além do pão de trigo trazido do reino de Portugal (SILVA, 2008).

O milho, sempre em menor escala no norte da Capitania das Minas (norte de Minas e Vale do Jequitinhonha até a divisa com a Bahia), em relação às regiões do sul

das Minas, ou seja, abaixo do Serro Frio, era consumido basicamente como fubá e farinha. Essa farinha muitas vezes utilizada como *‘ração para os negros’*. Segundo Silva (2008):

O fubá era obtido triturando-se o milho seco nos moinhos ou pilões, do que resultava uma farinha que era colocada de molho em cochos de água fria até amolecer para, em seguida, passar novamente pelo moinho antes de ser consumida. A farinha obtida através desse processo só recebia a denominação de fubá antes da etapa da torrefação – que era realizada em fornos de cobre ou tachos – depois da qual recebia a denominação de *farinha de milho*. (SILVA, 2008, p. 87)

Toda esta produção, mesmo após a abolição da escravatura no Brasil, com a Lei Áurea (BRASIL, 1888), era feita pelos negros antes escravizados, e que tiveram de buscar os quilombos para serem acolhidos. Muitos continuaram nas terras de seus “ex-senhores” trabalhando em troca de moradia e alimentação existente e foi com a produção agrícola e criação de pequenos animais que os primeiros quilombos foram criados.

A partir do século XIX e antes da abolição foi mais forte a ocupação por quilombos no ‘Médio’ e ‘Baixo Jequitinhonha’, região onde ainda era *“pouco ocupada pela população branca e para onde os quilombolas fugiam devido às dificuldades de sobrevivência nas regiões áridas do vale e da condição de escravo”* (SANTOS & CAMARGO, 2008, p. 114). Assim, a história registra a presença de quilombos:

(...) Talvez o mais importante tenha sido o da Fazenda Bandeira Grande, de onde, mais tarde, os refugiados se transferiram para a povoação de Santa Cruz da Chapada (hoje, Chapada do Norte, cuja porcentagem da população negra é superior a 90%) (Saint-Hilaire, 1938, p. 15) (SILVA, 1999, p. 41)

Muito longe do pré-conceito de que “Quilombo” é lugar de “negro fugido”, os aquilombamentos eram espaços-territórios de resistência. Segundo Costa (2007), a formação dos quilombos *“constituiu-se em estratégia utilizada pelos africanos, que escravizados, ansiavam por liberdade e, assim, instituíram alternativas ao sistema escravista hegemônico e, então vigente”* (COSTA, 2007, p. 25). O autor ainda nos revela as condições estratégicas para a forma de fazer o aquilombamento:

O princípio subjacente à formação de quilombo constitui-se na busca de lugares de difícil acesso que propiciassem o estabelecimento de barreiras estruturais, que tanto podiam ser naturais quanto sociais. Os agrupamentos humanos aquilombados pretendiam, dessa forma, impedir o contato do

mundo branco e escravista com o mundo negro vivendo em liberdade. (COSTA, 2007, p. 25)

As chamadas “*terras de ninguém*” foram “encontradas” pelos negros africanos em lugares ermos, afastadas de núcleos habitados, e, geralmente, eram escolhidos locais em que as barreiras naturais apresentavam-se como aliadas para o refúgio: serras, vales, chapadões, grotas, áreas acima de corredeiras e cachoeiras, cabeceiras de rios, áreas alagadas (inclusive com proliferação de doenças como a malária). Enfim, terras sem valor mercantil e até então não utilizadas pelos estrangeiros colonizadores e nem pelos indígenas, povos originários das regiões (COSTA, 2007; SANTOS & CAMARGO, 2008).

Cada quilombo tem uma história peculiar, uma liderança reconhecida, uma forma de organização adaptada às terras encontradas, aos meios de subsistência que a natureza oferecia com sua biodiversidade, mas em geral, estabeleceram como estratégia de sobrevivência a “*invisibilização e o estabelecimento de relações com indígenas e brancos pobres que buscavam estabelecer-se no território colonial português e imperial brasileiro. Um exemplo disso foi Palmares*²⁹” (COSTA, 2007, p. 26).

A resistência cultural dos afrodescendentes muitas vezes esteve ligada também à resiliência dos negros sobre a relação que deveriam ter ou não com as sociedades do entorno dos quilombos. Os estudos do CEDEFES (2008) postulam que:

(...) na leitura e nas condições de vida dos quilombolas encontramos uma sequência de enredos que se repetem em 3 ciclos: há um tempo de formação do quilombo, o crescimento das famílias, a ocupação sem oposição de um considerável território, o desenvolvimento da vida cultural cheia de cantos e ritmos, e a relativa autonomia/ distanciamento da comunidade em relação ao seu entorno; depois, vem o tempo das ocupações, dos que chegam de fora, ocorrendo assim a perda gradual do espaço comunitário. (SANTOS & CAMARGO, 2008, p. 91)

A escravidão acabou só “no papel”, pois os negros escravizados não tinham acesso à educação, à renda, às relações sociais e à dignidade enquanto cidadãos brasileiros. Desde então, os negros antes escravizados, e agora libertos, formavam uma faixa populacional sem herança, sem posses, sem terras, sem trabalho remunerado, sem

²⁹ O Quilombo dos Palmares foi o maior espaço de resistência de escravos durante mais de um século no período colonial (1597-1704). Em 20 de novembro é comemorado no Brasil o Dia da Consciência Negra e essa data foi escolhida para lembrar a morte de Zumbi dos Palmares, uma das principais lideranças negras da história do país. Em 2017, a região que acolhia o núcleo do quilombo, Serra da Barriga, em Alagoas, ganhou reconhecimento internacional com certificação da área como patrimônio cultural do Mercosul. (*site* GELEDES.ORG. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/quilombo-dos-palmares-e-reconhecido-patrimonio-cultural-do-mercosul/>>. Acesso em abr. 2019).

acesso à educação e sem direitos sociais. Eis que já existiam os aquilombamentos, e este foi o destino de boa parte desta população recém liberta.

Entre a abolição da escravatura no Brasil (1888) e a Constituição Federal de 1988 (CF 1988) passaram-se um século. A questão maior é que a diversidade étnica e cultural brasileira foi citada pela primeira vez, em toda história política e jurídica do Brasil, apenas na CF 1988. Foi com muita discussão, embasada em pesquisas científicas e movimentos sociais, que houve esta abertura inédita para se reconhecer na Constituição Federativa, legislação máxima de um país, que o Brasil é um país pluriétnico, multicultural e isso *“rompe com a ideia de uma nação homogênea pautada por uma única língua, um mesmo credo, etc.”* (SAMPAIO, 2008, p. 17). No Artigo 216 da CF 1988:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988, Art. 216)

No parágrafo quinto do artigo 216 da CF 1988 também se define mais claramente que: *“Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”* (BRASIL, 1988, art. 216, § 5º). Esta definição se dá pelo viés da “reminiscência” que pode trazer interpretações ambíguas sobre categorias jurídicas-legais do que seria um quilombo, ou seja, categorias jurídicas do passado, ou, mais exatamente, *“à matriz única dessas categorias, um Alvará do Conselho Ultramarino de 1740, que evidentemente, definia quilombo na perspectiva única da imputabilidade penal e da efetiva vigência da escravidão”* (SAMPAIO, 2008, p. 18). Historicamente definido como redutos de escravos fugidos pelo alvará do Conselho Ultramarino de 1740, *“a conceituação de quilombo representa, atualmente, o engajamento político e a luta pelo reconhecimento desses grupos como sendo etnicamente diferenciados e historicamente desfavorecidos”* (MOREIRA & CARMO, 2013, p. 14). Para Moreira & Carmo (2013):

(...) Ao contrário do que geralmente alimenta o imaginário social, os quilombos não são agrupamentos que se extinguíram com a abolição da escravatura, pelo contrário, seus remanescentes ainda mantêm vivas partes significativas da memória escravocrata e dos valores introduzidos pelos africanos em nossa formação sociocultural. (MOREIRA & CARMO, 2013, p. 14)

A conquista do reconhecimento dos quilombos na Constituição Federal de 1988 já se iniciou repleta de questionamento e reflexões, mas não deixou de ser o início da pauta quilombola nas políticas públicas brasileiras. Vale ressaltar que, até então, poucas eram as comunidades identificadas enquanto “remanescentes de quilombos” e talvez não se tenha medido a dimensão que este precedente jurídico causaria no Brasil, afinal foi reconhecida a diversidade étnica-cultural que conforma a nacionalidade brasileira depois da Constituição Federal Brasileira de 1988.

Foi instituindo o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)³⁰ que os movimentos sociais, junto ao então deputado Abdias do Nascimento (militante e intelectual negro) tentaram reverter o entendimento ambíguo da categoria jurídica da reminiscência. Estabeleceu-se 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 a, art. 68).

Nas análises de Sampaio³¹ (2008), buscava-se na realidade instituir uma (...)

(...) modalidade específica e inédita de regularização fundiária de territórios sob tradicional ocupação de comunidades negras e, já então, de fazê-lo na perspectiva das “políticas de reparação” e das “ações afirmativas” que se tem consolidado nas décadas seguintes como foco das políticas públicas de orientação étnico-racial. (SAMPAIO, 2008, p. 18)

Muito negros tiveram que implantar novos quilombos “*ocupando áreas ermas, áreas doadas a santos*”³², *áreas abandonadas pelos mineradores, áreas doadas pelos senhores em reconhecimento à dedicação de alguns de seus escravos ou áreas*

³⁰ A instituição do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) “tem natureza de norma constitucional, contendo regras para assegurar a harmonia da transição do regime constitucional anterior (1969) para o novo regime (1988), além de estabelecer regras de caráter meramente transitório, relacionadas com essa mudança, cuja eficácia jurídica é exaurida assim que ocorre a situação prevista.” (ALEXANDRINO, Marcelo. PAULO, Vicente. Direito Constitucional descomplicado. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense. São Paulo: Método, 2008.)

³¹ Antropólogo e Coordenador do Grupo de Trabalho sobre Quilombolas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA entre 2004-2008). (N.A.).

³² Costume católico da época, em pagamento de promessas ou favores à Igreja. (N.A.).

adquiridas por membros de cada família” (COSTA, 2007, P. 27). Novos quilombos se formaram não na situação de busca pela liberdade, mas pela resistência enquanto grupo identitário e pela sua manutenção sociocultural.

A situação de invisibilidade continuou a ser uma estratégia dos negros, mas ao mesmo tempo uma condição imposta pela cultura de acumulação capitalista. Por mais que as terras ocupadas por quilombos fossem de difícil acesso, elas não eram imprestáveis para as atividades de agricultura, de pecuária e até mesmo de continuidade da mineração e, geralmente, ficavam perto de recursos hídricos, nos fundos de vale. Com o tempo ganharam valor mercantil e *“tornaram-se alvo da cobiça dos brancos que, utilizando de artifícios ilegais e imorais, violentamente ocuparam os territórios ocupados por negros aquilombados, matando, cercando e expulsando comunidades inteiras”* (COSTA, 2007, p. 26).

Ainda atentos às análises antropológicas de Costa (2007), os quilombos foram sendo *“invisibilizados como lugar de reprodução social das famílias que neles residiam, forçando-as à diáspora, já que membros das famílias permaneceram nas localidades de origem, apesar da miserabilidade a que foram submetidos”* (COSTA, 2007, p. 26).

Com o estabelecimento da Lei de Terras (BRASIL, 1850) e todas as influências que a mesma causou em toda a legislação criada para as estratégias hegemônicas de formalização das posses de terras no Brasil, os quilombolas mais uma vez foram considerados invisibilizados do ponto de vista do Estado, já no Brasil República. Afinal, desde então, quem não tinha os registros das terras em cartórios oficiais e por meio das escrituras, não eram “donos” legítimos da terra.

O Decreto 4883/2003 passou para o Ministério do Desenvolvimento Agrário, em seu artigo 1º, a *“competência relativa à delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como a determinação de suas demarcações”*, mas em seu artigo 2º faz a seguinte ressalva, que assegura melhor a inserção da proteção das terras e as insere na política agrária de forma que haja a preservação da dimensão cultural e étnica desse direito (SAMPAIO, 2008):

Art. 2º Compete ao Ministério da Cultura assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA nas ações de regularização fundiária para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos. (BRASIL, 2003)

De forma complementar, o Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003 ainda prevê a regularização das terras mediante “titulação coletiva”, inalienável, indivisível e imprescritível:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

(...)

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. (BRASIL, 2003 a)

O Decreto 4887/2003 é um dos instrumentos legais mais importantes da luta pela titulação de terras e territórios quilombolas. É ele que assegura constitucionalmente que os quilombolas não passam por cima dos demais direitos de propriedade de terras facultada a outros segmentos da sociedade. Mas também entende que os quilombolas, por terem antecedentes de uma dívida histórica do Estado em relação aos direitos humanos e cívicos negligenciados, e uma cultura e ancestralidade afrodescendente diferenciada, precisam de condições específicas de acesso aos seus direitos constitucionais, condizentes com sua situação étnica específica (SAMPAIO, 2008).

Diferentemente do Estatuto da Terra (LEI Nº 4.504, de 30 de Novembro de 1964), conhecida como Lei de Reforma Agrária que de acordo com seu artigo 1º “regula os direitos e obrigações concernentes aos bens imóveis rurais, para os fins de execução da Reforma Agrária e promoção da Política Agrícola” (BRASIL, 1964), já no Decreto 4887/2003 define-se em seu artigo 2º que: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (BRASIL, 2003 a).

De acordo com os postulados de Almeida (2002; 2006) e de Sampaio (2008), a situação jurídica atual das “terras de quilombo” ainda se traduz como:

(...) modalidade específica de apropriação fundiária, cuja regularização, enquanto “territórios étnicos”, se dá de modo condizente com a “trajetória histórica própria”, com as “relações territoriais específicas” e com a “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” por parte da coletividade étnica que a detém; e guardando semelhanças com outras formas de domínio territorial coletivo por

comunidades tradicionais, como as Terras Indígenas e as Reservas Extrativistas. (SAMPAIO, 2008, p. 21)

Diante da dimensão que o Decreto 4887/2003 consegue chegar em subsídio ao que já foi determinado desde a CF de 1988 de que compete ao Estado a titulação das “Terras Quilombolas”, é que atualmente foi discutida no Congresso Nacional sobre sua constitucionalidade. Diante de questionamento feito pelo Partido da Frente Liberal (PFL) em 2004, abriu-se um processo para ‘*Ação Direta de Inconstitucionalidade*’ – ADIN 3239, que foi considerado em 2018 ‘improcedente’ pelo Supremo Tribunal Federal (STF).

A cada dia, mais comunidades se auto-atribuem quilombolas. Para acessar a política de regularização de territórios quilombolas, as comunidades devem elaborar uma declaração na qual se identificam enquanto comunidade remanescente de quilombo, fazem seu relato de reconhecimento histórico enquanto comunidades afrodescendentes e com características culturais diferenciadas e encaminham à Fundação Cultural Palmares, que expedirá uma Certidão de Auto Reconhecimento em nome da mesma. Cabe à Fundação Cultural Palmares emitir uma certidão sobre essa auto definição. O processo para essa certificação obedece a uma norma específica desse órgão, qual seja a *Portaria da Fundação Palmares* nº 98, de 26/11/2007.

Alguns estados brasileiros já conseguiram avançar, criando seus próprios decretos estaduais de titulação de “Terras Quilombolas”, como por exemplo, o estado de São Paulo. Recentemente, no dia 13 de maio de 2018, o Governo de Minas Gerais autorizou a afetação de 1.385 hectares de terras para a Comunidade de Quilombo no Município de Minas Novas, território do Alto Jequitinhonha dentro da subdivisão administrativa estadual. Em uma ação inédita, o reconhecimento fundiário para titulação do terreno será coletivo quando relatado pela Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário, por meio de relatório técnico-científico de identificação e delimitação territorial, mas até a conclusão desta dissertação isso não foi concluído.

Esta ação do Estado foi possível devido a outra legislação que foi assinada em 2017: O Decreto nº 47.289, de 20 de Novembro de 2017, que regulamenta a Lei nº 21.147, de 14 de janeiro de 2014, e que institui a *Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais*. Esta lei já identificava desde o ano de 2014, 17 categorias de povos e comunidades tradicionais existentes em Minas Gerais, dentre eles os quilombolas.

No Capítulo III do Decreto N° 47.289/2017, “*Da Identificação, Discriminação, Delimitação e Titulação dos Territórios Tradicionalmente Ocupados por Povos e Comunidades Tradicionais*” (MINAS GERAIS, 2017) confere-se na Seção I que:

Dos Pré-Requisitos para Regularização Fundiária dos Territórios

Art. 4° - Para regularização fundiária dos territórios tradicionalmente ocupados por povos e comunidades tradicionais, a comunidade deverá dispor da Certidão de Autodefinição emitida pelo Estado por meio da CEPCT-MG.

§ 1° - Entendem-se como territórios tradicionalmente ocupados por povos e comunidades tradicionais aqueles previstos no inciso II do art. 2° da Lei n° 21.147, de 2014.

§ 2° - Para a finalidade de que trata o caput, os povos e comunidades indígenas e as comunidades remanescentes de quilombos deverão dispor de certidões específicas previstas na Lei Federal n° 6.001, de 1973, e no Decreto Federal n° 4.887, de 2003.

Art. 5°- A regularização fundiária será realizada com base em relatório técnico-científico de identificação e delimitação territorial, sem prejuízo à celeridade dos procedimentos de discriminação de terras e de imissão de posse à organização da sociedade civil local que representa o povo e a comunidade tradicional. (MINAS GERAIS, 2017, Cap. III, Seção I, art(s). 4° -5°).

Com base na Instrução Normativa 57, do Incra, de 20 de outubro de 2009, cabe às comunidades interessadas encaminhar à Superintendência Regional do Incra do seu Estado uma solicitação de abertura de procedimentos administrativos visando à regularização de seus territórios. O grande desafio para a realização do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território de cada comunidade, na visão do INCRA, são os recursos escassos para a contratação de pessoal e convênios. Para Sampaio (2008), existe também um despreparo das instâncias jurídicas administrativas e técnicas do Estado “*para lidar com a especificidade da situação – e em que pese o significativo incremento orçamentário para tanto; seja diante do poder econômico e político dos interesses que se lhe opõem.*” (SAMPAIO, 2008, P. 23)

O RTID é o que dá início às diversas etapas que o Processo de Regularização Quilombola requer e a primeira etapa do RTID é um estudo aprofundado (e que historicamente demora em média de dois a dez anos por comunidade dependendo das especificidades e contexto geohistórico), que gera um laudo antropológico sobre cada comunidade. Este processo só se inicia após a Certificação das Comunidades Quilombolas pela Fundação Cultural Palmares. Segundo o site institucional do INCRA:

Em 12 de março de 2004, o Governo Federal lançou o Programa Brasil Quilombola (PBQ) como uma política de Estado para as áreas remanescentes de quilombos. O PBQ abrange um conjunto de ações inseridas nos diversos órgãos governamentais, com suas respectivas previsões de recursos, bem como as responsabilidades de cada órgão e prazos de execução. Dessas ações, a política de regularização é atribuição do Incra. (Site do INCRA, Acesso em mai/ 2018).

Feitas as etapas do RTID, uma segunda etapa é a de recepção, análise e julgamento de eventuais contestações. Aprovado em definitivo esse relatório, o Incra publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola. (Site do INCRA, Acesso em mai/ 2018).

Muitos são os conflitos durante estas análises visto que “(...) *a maioria dos territórios tradicionalmente ocupados pelas comunidades de quilombos se encontra hoje invadida ou intrusada por terceiros (...)*” (SAMPAIO, 2008, p. 23). Desta forma fica dificultada a regularização, pois exigem “procedimentos massivos de desconstituição de títulos e de apossamentos fraudulentos, de desapropriação e/ ou de desapossamento e remoção destes invasores, ou intrusos” (SAMPAIO, 2008, p. 23).

Acredita-se que este tipo de pesquisa com enfoque na Geografia Cultural, por meio do método etnogeográfico, em caráter etnográfico, possa também ajudar a dar subsídios a vários RTID, principalmente, em se tratando do artigo 10 (\e todos os seus incisos, mas exemplificado aqui pela descrição do Inciso 7) da Instrução Normativa 57/2009, do Incra que determina:

Art. 10 O RTID, devidamente fundamentado em elementos objetivos, abordando informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, ecológicas, geográficas, sócio-econômicas, históricas, etnográficas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, abrangerá, necessariamente, além de outras informações consideradas relevantes pelo Grupo Técnico, dados gerais e específicos (...)

(...)

(...) 7. caracterização da ocupação atual indicando as terras utilizadas para moradia, atividade econômica, caminhos e percursos, uso dos recursos naturais, realização dos cultos religiosos e festividades, entre outras manifestações culturais. (BRASIL, 2009)

Contudo, concordando com as análises de Sampaio (2008) que foram fundamentais para a elaboração deste Estado da Arte, toda esta legislação e tratados internacionais não conseguiram ainda serem efetivados e implementados de forma condizente, nem com a quantidade de comunidades quilombolas previstas pela *Comissão Nacional dos Remanescentes de Comunidades Quilombolas – CONAQ*, e

nem com a urgência de assegurar de fato uma reparação histórica e de reforma agrária com fundo étnico-racial.

E assim, poucos são os quilombolas que possuem escrituras individuais de suas terras e apenas uma comunidade quilombola, em todo o estado de Minas Gerais teve a afetação de terras coletivas considerando seu território histórico tradicional: A Comunidade Quilombola de Quilombo, localizada no Município de Minas Novas/ MG, mas que até o momento contemporâneo ao desta pesquisa, não obteve a titulação de terra prometida pelo governo do estado. A Comunidade Quilombola de Porto Coris, também localizada no *Médio Jequitinhonha*, teve sua titulação realizada, mas na circunstância de desapropriação e indenização, já que foi totalmente alagada na construção da barragem do Lago de Irapé, para obras de uma usina hidrelétrica, concluída em 2006.

Para Costa (2007), todas as formas de quilombos existentes em Minas Gerais tinham em comum o fato de constituírem-se como *“comunidades que organizaram sua reprodução social baseada na liberdade, na solidariedade, na equidade do uso dos recursos naturais e no respeito ao meio ambiente em que viviam”* (COSTA, 2007, p. 27). Com o avanço das políticas estatais desenvolvimentistas, na década de 1940, os sertões mineiros foram cruzados pela implantação das estradas de ferro. A cada estação ferroviária construída, formava-se um núcleo populacional de trabalhadores e comerciantes. Mais uma vez, a organização comunitária dos quilombos sofreu alterações com a aproximação das populações brancas, que desceram das chapadas e ocuparam os vales.

Novas formas de relações capitalistas, de produção e valorização mercantil dos territórios onde havia quilombolas, e novas organizações sociais foram sendo traçadas, inclusive o sistema de jagunços e milícias dos coronéis latifundiários. Com a criação dos “Distritos Florestais” – regiões destinadas ao *“reflorestamento”*, as matas de cerrado, com espécies como a aroeira, por exemplo, foram desmatadas para produção de carvão vegetal – usados como fonte de energia das siderúrgicas implantadas no estado (SANTOS, 2015), e para os dormentes das linhas ferroviárias.

Relações comerciais também afetaram a soberania alimentar de algumas comunidades, causando rixas entre lideranças que entendiam o “progresso desenvolvimentista” de formas diferentes dentro das comunidades. O campesinato aos poucos foi se transformando na formação de um bolsão de reserva do proletariado do nordeste mineiro para ser contratado como “mão-de-obra barata” para o resto do país,

assim como aconteceu com o nordeste brasileiro “*O êxodo rural dos negros mineiros teve como destino principalmente, São Paulo*” (COSTA, 2007, p. 28), para as usinas de cana-de-açúcar, as fazendas de café no Sul de Minas Gerais e agropecuária no estado de Goiás.

A partir da década de 1960, iniciaram-se os processos de expropriação, legitimados pelo Estado, com a concessão de “terras devolutas” às grandes empresas, além da continuidade dos processos de exploração-dominação e exclusão de milhares de homens e mulheres por meio do êxodo rural e à favor da tal modernização incutida pelos Governos Militares que se desencadearam no Brasil. Nos estudos de Silva (1999) ela nos relata (...)

(...) a verdadeira saga de milhares de homens e mulheres, ora errando de um lugar a outro, permanecendo ausentes de suas roças, situadas no Vale do Jequitinhonha-MG, durante nove meses do ano, (...) a saga dos “bóia frias” do lugar. Todos submetem-se às mais duras condições de trabalho, são negados e discriminados e produzem, ao mesmo tempo, as bases materiais da enorme riqueza desta região (*de Ribeirão Preto/ SP*). (SILVA, 1999, p. 15 - 16. *Grifo nosso*)

Foi no período de governo sob o domínio da ditadura militar no Brasil, entre os anos de 1960 e 1970, que ocorreu a grande expropriação do campesinato no Vale do Jequitinhonha. Os camponeses não foram retirados de suas terras à força, mas “perderam suas” posses de terras por meio da legalidade existente nos processos de registros de escrituras de compra e vendas de terras (SILVA, 2009).

O negro quilombola, camponês do sertão mineiro, obtinha suas terras por meio de ocupação de seu território histórico. Então, a terra tinha valor de uso e seu território sempre foi relacionado ao seu modo de viver em quilombo, e não apenas ao seu modo de produzir em suas terras. Entretanto, a relação do negro com estas identidades sobrepostas, ou seja, simultaneamente quilombola e camponesa foi novamente sobreposta e até substituída pela função construída de “trabalhador rural” quando a legislação brasileira impôs o registro das terras como valor de troca, ou seja, por meio da compra e da venda e do documento como comprovante da posse, o que antes era acordado apenas pela validade da palavra.

Sem o território fundamental, as formas tradicionais de vida e sobrevivência das comunidades quilombolas passam por diferentes formas de desestruturação: alguns moradores vão embora definitivamente, outros saem por um período, atrás do trabalho sazonal, mas voltam. O toque do tambor, em alguns lugares, foi esquecido, e em outros, definitivamente abandonado por novos valores religiosos; em alguns as casas se esvaziam, e, em quase

todos, a terra para plantar acabou, não tem mais, a cerca de um novo “dono” chegou ao quintal de casa. (SANTOS & CAMARGO, 2008, p.92)

As “viúvas de marido vivo”, título auto-atribuído pelas próprias mulheres negras, rurais e quilombolas do *Médio Jequitinhonha*, que ficam responsáveis por todas as funções comunitárias durante o período de trabalho sazonal dos homens, são as mantenedoras da presença das famílias camponesas e quilombolas nos territórios, pela produção da agricultura familiar e sua reprodução sociocultural.

As comunidades rurais negras que atualmente lutam pela conquista do direito constitucional disposto no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias são, sobretudo, os remanescentes das comunidades cercadas por latifúndios e que resistiram ao abandono do território ancestral, nele permanecendo. (COSTA, 2007, p. 28)

A mineração de aluvião, nas calhas de rios, córregos e lapas, continuou com menor intensidade na região das “Minas Novas” do Alto e *Médio Jequitinhonha*. Muitos municípios, inclusive, foram batizados com nome em homenagem às pedras preciosas: Berilo (Água Marinha), Turmalina, Cristália, etc.

Mesmo não havendo mais a escravidão, extinta por lei, as comunidades negras, rurais e quilombolas, continuaram a receber tratamentos diferenciados relacionados ao preconceito e ao racismo, muitas vezes não tão velados. A invisibilidade social das comunidades étnicas-raciais, quilombolas e rurais em relação às sedes urbanas dos municípios é ainda uma condição no *Médio Jequitinhonha*.

(...) os fazendeiros que fazem parte dos grupos das elites locais que dominam a vida política municipal e que estigmatizaram, discriminaram e excluíram centenas de comunidades negras dos direitos de cidadania e das benesses da vida moderna. É impensável que ainda hoje existam localidades sem acesso aos bens coletivos, como escolas, estradas, energia elétrica, sistemas simplificados de abastecimento de água, entre outras coisas, impondo-lhes condições de vida com baixíssimo índice de desenvolvimento humano. (COSTA, 2007, p. 28)

Vale ressaltar que se somarmos o contingente atual dos dois municípios analisados nesta pesquisa – Berilo e Chapada do Norte - formam a maior concentração de comunidades quilombolas auto identificadas de todo o Vale do Jequitinhonha (esta estatística se confere, principalmente se considerarmos o contingente de comunidades quilombolas auto identificadas também nos demais municípios limítrofes de Virgem da Lapa, Francisco Badaró, José Gonçalves de Minas, Jenipapo de Minas e Angelândia).

Quadro 2 - Quantidade de comunidades quilombolas por município

| Municípios Analisados | Comunidades Quilombolas auto-identificadas (Dados Publicação CEDEFES 2013) | Comunidades Quilombolas auto-identificadas (Dados Relatório Interno CEDEFES 2017) | Certificações pela Fundação Palmares (Dados Agosto/2017) |
|------------------------------|---|--|---|
| Berilo | 20 | 24 | 15 ³³ |
| Chapada do Norte | 15 | 19 | 9 ³⁴ |
| TOTAL | 35 | 43 | 26 |

Fonte: Luciana Priscila do Carmo adaptando (MOREIRA, 2013); (CARMO & DEUS, 2017, p. 4); (CEDEFES, 2017); (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2019).

Este fato indica que a região mereceria um tratamento diferenciado com recursos para as pesquisas e para as políticas de educação e proteção/ valorização cultural. Segundo os estudos do CEDEFES, “(...) *há grandes concentrações de comunidades, como em Berilo, município com o maior número delas, e em Chapada do Norte, por alguns considerado um enorme quilombo*” (SANTOS & CAMARGO, 2008, p. 114). Este foi o ponto de partida para a escolha do objeto de estudo desta pesquisa.

Nesta parte, apresentamos uma visão panorâmica sobre o processo de inserção contínua dos quilombolas, enquanto categoria social no cenário brasileiro e considerando que isto “*culminou em uma série de mudanças na estrutura social e, conseqüentemente, em um movimento de (re)construção de uma identidade étnica desses grupos*” (SANTOS, 2012, p. 2). Estas análises sobre a legislação pertinente às questões quilombolas, junto às análises em caráter Etnogeográfico/ Etnográfico é que alicerçaram as posteriores análises sobre as questões identitárias do ‘*saber-fazer*’ das *quitandas* quilombolas nas Paisagens Culturais propostas por esta pesquisa.

2.2.1 Estudo de Caso: Comunidades Quilombolas do *Médio Jequitinhonha*

³³ De acordo com o site oficial da Fundação Cultural Palmares em Berilo/MG são 15 Certificações, mas que envolvem núcleos de comunidades que se certificam sob uma mesma associação. Desta forma as 15 certificações envolveram até 2019 o total de 17 comunidades quilombolas. (N.A.).

³⁴ De acordo com o site oficial da Fundação Cultural Palmares em Chapada do Norte/MG são 9 Certificações, mas que envolvem núcleos de comunidades que se certificam sob uma mesma associação. Desta forma as 9 certificações envolveram até 2019 o total de 13 comunidades quilombolas. (N.A.).

Iniciando os trabalhos de *Campo de Reconhecimento* do objeto de estudo, visto que uma nova postura da pesquisadora seria adotada para a realização dos procedimentos metodológicos e visto que as referências aqui utilizadas sobre os sujeitos e as Comunidades Quilombolas selecionadas como amostra não aleatória, não estão descritas em livros e também não existem ainda outras pesquisas acadêmicas realizadas especificamente sobre as comunidades selecionadas para dar suporte à pesquisadora, são dos trabalhos realizados por esta autora e pela ONG CEDEFES, em que atua desde 2011, que serão relatados nos **subtítulos 2.2.1.1 e 2.2.1.2** Veja no **Mapa 3** a seguir, a localização das comunidades.

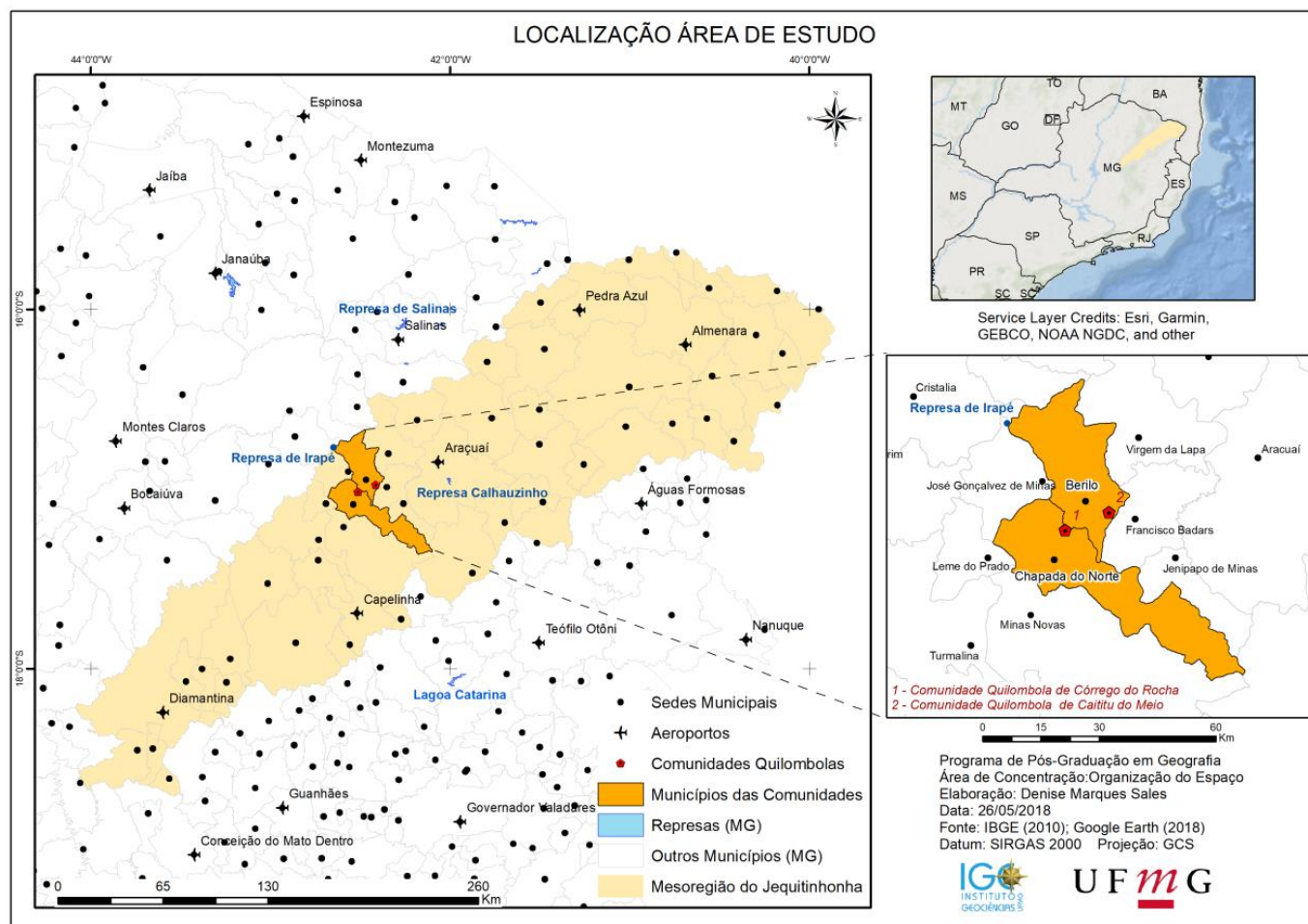
Estas ações são importantes para se contextualizar, pois fica claro que não foram apenas os ‘Trabalhos de Campo’ do Mestrado que deram o “tom” do nível de reflexão que as ‘quitadeiras’ das comunidades³⁵ quilombolas, que participam desta pesquisa específica sobre o tema das ‘*Quitandas* Quilombolas’, trouxeram para as análises. Faz-se importante a compreensão de que as mesmas vivenciaram processos diferenciados das demais mulheres quilombolas das comunidades vizinhas, pois passaram por formações continuadas com o intuito de sensibilização e mobilização social, por meio do desenvolvimento do projeto ‘Agentes Quilombolas Socioambientais’ (CARMO & DEUS, 2017):

Questões como identidade, patrimônio, auto definição e direitos quilombolas, valorização da cultura, do bioma Cerrado (com características de transição com a Caatinga) e a geração de renda alternativa e complementar por meio da atividade de turismo de base comunitária e da produção associada ao turismo (principalmente a produção rural com valor agregado na culinária típica, o artesanato rústico e a interpretação do patrimônio natural e construído) foram discutidas com elas entre 2011 e 2015. (CARMO & DEUS, 2017, p. 3)

Para tornar distintas estas ações de envolvimento da pesquisadora durante o ‘Campo de (Re)conhecimento’ que ocorreu nos meses de agosto e setembro de 2017, suas percepções foram relatadas como forma de complementação e constatação empírica junto às referências comunitárias, mas houve a escolha e preparação para que os estudos culturais e etnogeográficos pudessem ocorrer também por novos rumos do estranhamento.

³⁵ N. A. Comunidades Quilombolas envolvidas com a denominada *Rota dos Quilombos*, produto gerado pelo projeto citado, que resulta em 10 roteiros de turismo quilombola de base comunitária, inserindo 12 comunidades quilombolas em uma “rota turística” que perpassa pelos 3 municípios destacados com Comunidades Quilombolas envolvidas em Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas e as Comunidades de Córrego do rocha e de Caititu do Meio foram beneficiadas pelo projeto.

Mapa 3 - Localização da Área de Estudo



Fonte: Mapa encomendado pela pesquisadora para esta pesquisa (2018).

Desta forma, optou-se por não mais realizar Estudos de Caso apenas das Comunidades Quilombolas aqui delimitadas, mas realizar uma análise comparativa entre as visões de mundo sobre o *'saber-fazer' quitandas*, entre as *Quitandeiras Quilombolas* domiciliadas nas respectivas comunidades selecionadas para a análise, as *Quitandeiras da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte* (que discutiremos a partir do **Capítulo 5** desta dissertação) e, também, da *Festa de Nossa Senhora do Rosário de Berilo*. Além disso, faremos as análises comparando ainda as visões de mundo da sociedade envolvente das comunidades quilombolas em análise, também sobre “o *'saber-fazer' quitandas* enquanto elemento identitário das Paisagens Culturais vividas por todos estes envolvidos e envolvidas.

Para tornar esta imersão mais legível e para se conhecer um pouco deste ‘mundo rural vivido’, é necessário saber que chegar até às comunidades de Córrego do Rocha e Caititu do Meio requer uma reflexão inicial sobre o direito de ir e vir. Estas duas comunidades passam por situações semelhantes no que tange à necessidade de articulações para um transporte alternativo até as sedes municipais ou às comunidades vizinhas.

Somente em 2010 que a comunidade de Caititu do Meio foi, de certa forma, beneficiada pela projeção do asfalto da rodovia de ligação local LMG-676, até bem próximo a uma das entradas sem pavimentação que dão acesso para a comunidade, por meio de um programa governamental do estado de Minas Gerais chamado de Pró-Acesso. Mas a maior dificuldade não é a questão do alcance de automóveis até aos arredores da comunidade.

O problema maior de acesso às comunidades escolhidas para a pesquisa é a inexistência de transporte municipal coletivo que atenda à comunidade, e como consequência a população tenha que recorrer ainda às carroças e cavalos, motos adquiridas com o recurso vindo do trabalho sazonal de alguns pais e mães de família e de jovens, além de recorrerem muitas vezes ao transporte escolar municipal, com alguns micro-ônibus disponíveis em poucos horários e poucos trajetos internos.

Caminhar faz parte da rotina cotidiana da população do *Médio Jequitinhonha*. Tomar um taxi é muito dispendioso, pois as condições das estradas forçam aos taxistas a realizarem mais manutenção em seus carros do que a normalidade, e os custos são acrescentados no valor das corridas e recaem sobre o orçamento da população desassistida de transporte público.

Isso se dá de forma mais crítica na comunidade de Córrego do Rocha. O povoado está ‘encravado’ no vale do córrego de mesmo nome, sendo imperativo subir/descer uma ladeira empoeirada de terra solta e vermelha para interligar a comunidade às margens da rodovia federal BR-367, que também não é asfaltada, em pleno ano de 2018³⁶. A ausência de asfalto afeta o direito do ‘ir e vir’, visto que nenhuma empresa de transporte coletivo tem se interessado em fazer o trajeto Minas Novas – Chapada do Norte – Berilo – Araçuaí e justificam este desinteresse devido alto custo com manutenção dos ônibus.

No trajeto de Belo Horizonte para Diamantina/MG, o asfalto da BR-367 chega até a sede de Minas Novas. A partir desse ponto em diante são 20 quilômetros até a sede de Chapada do Norte, que não são percorridos, de carro, com menos de 30 minutos (em automóvel pequeno), e mais 20 quilômetros até a sede de Berilo, que devido às péssimas condições da estrada, a viagem chega a durar mais de 50 minutos no trajeto de carro e até duas horas entre Minas Novas e Berilo pela linha de transporte coletivo *Pássaro Verde*. Essa linha inclusive, ficou desde 2015 trafegando uma vez por semana, sendo aos sábados o período de maior movimento, pois é dia de se ir às feiras locais, em apenas um horário, começando às 6 horas da manhã em Minas Novas. O retorno é realizado com saída aproximadamente às 15h da praça central de Berilo. No final do ano de 2018, com a promessa do asfaltamento da BR-367, a linha voltou a fazer estes trajetos e horários de segunda-feira a sábado.

Outra forma de se chegar até Berilo é pela empresa transportadora *Gontijo*, que vende passagens rodoviárias de Belo Horizonte a Araçuaí e contratar um taxi para o município de Berilo, passando pelo Distrito de Lelivéldia por meio de estrada de terra – outra opção é percorrer uma rota alternativa, um pouco mais longa, para chegar pelo asfalto ao ponto que interliga o município de Francisco Badaró a Berilo.

A Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha está localizada há 10 quilômetros da sede de Berilo/ MG, mas pertence ao município de Chapada do Norte que também tem sua sede há 10 km da comunidade, ou seja, a entrada para a Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha é sinalizada e fica na metade do caminho ente Berilo e Chapada do Norte, à esquerda da BR-367 para quem vai de Chapada do Norte a Berilo. Seu ponto de referência é a entrada próxima à torre de

³⁶ Estas informações são relatadas do diário de campo da pesquisadora de 2018. Em seu último trabalho de campo em abril de 2019, um pequeno trecho de asfaltamento foi iniciado partindo de Minas Novas, sentido ao Município de Chapada do Norte. (N.A.).

antena de telefonia celular que está localizada à direita da BR-367 também no sentido de Chapada do Norte - Berilo.

De maneira frequente, no período chuvoso que é sazonal e esporádico, o transporte escolar não consegue alcançar às concentrações populosas das comunidades, e os adolescentes de Córrego do Rocha têm de caminhar mais de uma hora, na lama e na chuva, até chegar à BR-367 para embarcar em um ônibus.

Já a Comunidade Quilombola de Caititu do Meio está localizada a 8,5 quilômetros da sede do município de Berilo e sua entrada principal para a comunidade não é sinalizada, mas existe um ponto de referência que é uma curva em formato de ponte que passa sobre um córrego e está no acesso feito pela LMG-676 sentido ao município de Francisco Badaró.

2.2.1.1 Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha - Chapada do Norte/MG

Chapada do Norte é o nome atual do município que já foi um arraial chamado de Santa Cruz da Chapada, “*formado em decorrência da descoberta de ouro, na primeira metade do século XVIII. Em 1962, quando foi criado o município (Lei nº 2764, de 30/12/1962), Chapada (...)*” (SEABRA, 2010, p. 92), como era mais conhecido, teve o nome modificado para *Chapada do Norte*. O município possui extensão territorial de 828 km² e a população estimada é de 15.189 habitantes, sendo 9.495 hab. em 2.166 domicílios na zona rural (IBGE, 2010).

Figura 5 - Vale do Córrego do Rocha na seca e na época das chuvas



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Acervo do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais (2011 – 2015)

Segundo os moradores, a comunidade em questão existe há mais de cem anos e seus primeiros moradores tinham o sobrenome de Rocha e por isso o *Córrego do Rocha*

também deu nome à comunidade. Atualmente Córrego do Rocha é uma comunidade certificada pela Fundação Palmares como uma ‘comunidade quilombola’ e está composta por 23 famílias com uma média de quatro pessoas em cada núcleo familiar, mas a maioria de seus integrantes permanece fora da comunidade em trabalho sazonal durante três a seis meses no ano.

O Córrego do Rocha já foi a principal fonte de água para a comunidade que adotou o mesmo nome e faz encontro com o Rio Capivari ainda dentro do território quilombola. O córrego secou completamente há pelo menos 10 anos e se tornou intermitente, mas existem dois locais em que nunca secaram suas nascentes (CEDEFES, 2015).

Nos meses de chuva, o córrego volta a correr grande volume, mas na seca podemos até mesmo realizar caminhada de média dificuldade sobre as pedras escuras do fundo do vale. A paisagem se diferencia entre as épocas de cheia e de estiagem podendo proporcionar dois tipos de experiências eco-rurais.

A diversidade biológica do cerrado em transição com a caatinga pode ser explorada nas caminhadas e várias espécies de pássaros e flores podem ser observadas pelos caminhos e trilhas. A vivência rural também se torna um diferencial, pois na comunidade existem quilombolas que vêm se aprimorando na arte de produzir no semiárido com tecnologias sociais. (CEDEFES, 2015)

Figura 6 - Igreja de Nossa Senhora Aparecida da Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Acervo do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais (2011 – 2015)

O Centro Comunitário fica na parte baixa da comunidade que se orienta por onde surgem as nascentes. Por lá, é possível avistar todo o vale se formando, devido aos altos relevos dos morros. Outro ponto de encontro, cuja função social se destaca é a

Igrejinha de Nossa Senhora Aparecida. O tamanho e o altar do templo traduzem a simplicidade do povo, que escolhe a igreja para se reunir e realizar eventos comunitários.

A forma de construir as casas e as divisões dos cômodos internos estão intimamente ligadas à produção rural. As residências servem de moradias e também de ponto de armazenamento dos produtos colhidos nas safras.

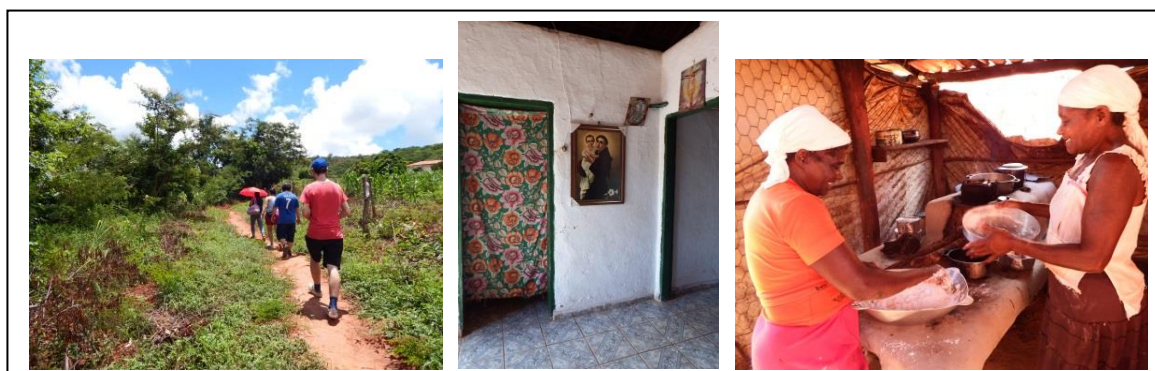
Figura 7 - Casa de uma das anfitriãs da *Rota dos Quilombos* em Córrego do Rocha



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Acervo do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais (2011 – 2015)

Existem casas bem antigas que ainda são de “enchimento” e/ ou “taipa de pilão” (feitas com bambu e preenchidas com barro, também chamadas de “adobe”), madeira bruta no alicerce e telhado, que proporcionam uma experiência semelhante bem próxima à rusticidade das descrições realizadas pelos moradores mais antigos sobre os territórios ocupados pelos quilombos.

Figura 8 - Caminhos, Casario e Ofícios da Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Acervo do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais (2011 – 2015)

O potencial do turismo de base comunitária identificado pela comunidade, durante o projeto Agentes Quilombolas Socioambientais, é rural e ecológico. A gastronomia típica é tida como bem variada. Caminhar entre as casas, parar para o café com *quitandas* e contar causos são algumas das atividades que integram a programação da comunidade, que é conhecida por recepcionar muito bem seus visitantes.

As rodas de conversa, de ‘jogar verso’ (rimas e repentes), ‘causos’ e contar piadas pertencem à cultura local. É tradição por lá a presença de doces caseiros após as refeições generosas, com pratos típicos como frango caipira com quiabo, angu e canjiquinha nos fins de semana. O modo de fazer os temperos e alimentos também se diferencia de outras comunidades, inclusive, no formato dos fogões à lenha, cobertos por uma camada de barro vermelho ou branco (tabatinga), que dá um toque todo especial nas cozinhas rústicas. (CEDEFES, 2015)

Figura 9 - Processo de produção do corante de urucum numa cozinha de Córrego do Rocha



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Acervo do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais (2011 – 2015)

A comunidade já viveu do garimpo manual e algumas famílias produziam farinha, rapadura e telha de cerâmica. As mulheres usam tradicionalmente lenço e saia godê e são as grandes produtoras rurais da comunidade. A atual ocupação é a agricultura e criação de porcos e galinhas caipiras para subsistência. Há ainda algumas *mangas* - áreas de pasto –, com criação de bovinos. As famílias se deslocam para o trabalho sazonal em plantios e colheitas de café no Sul de Minas Gerais. Permanecem na comunidade idosos e aposentados.

Na comunidade, os eventos são familiares e religiosos e a visita às casas reserva surpresas diferentes. É uma comunidade em que as adolescentes de 12 a 15 anos

chamadas de “meninas-moça” ainda trançam seus cabelos e os jovens de mesma idade – os meninos-rapazes –, ajudam, assim como elas, em todos os afazeres de dentro e de fora da casa. As famílias tendem a gostar de mostrar seus quintais, suas criações e o que produzem. São as mulheres que movimentam a culinária, as *quitandas* e também já organizaram uma feira de economia solidária para trocas entre si de especiarias e das produções rurais de acordo com cada época até o ano de 2016.

As questões socioambientais, culturais e socioeconômicas atuais das Comunidades Quilombolas em análise, principalmente relacionadas à produção das *quitandas*, serão descritas no **Capítulo 4**, junto das análises da parte empírica desta pesquisa.

2.2.1.2 Comunidade Quilombola de Caititu do Meio – Berilo/MG

Berilo é o nome atual do município que já foi um arraial fundado por volta de 1727, chamado de distrito de *Nossa Senhora da Água Suja*, “*surgido pelas explorações do sertanista Sebastião Leme do Prado e outros (...) no século XVIII (...). Em 1877, a denominação Água Suja foi mudada para Água Limpa. Em 1923 (Lei nº 843, de 7/9/1923) o local passou a ser chamado Berilo*” (SEABRA, 2010, p. 92), mas somente pela Lei nº 2764, de 30/12/1962, é que o município de Berilo foi emancipado de Minas Novas, juntamente com Chapada do Norte e outras localidades. O município possui extensão territorial de 587,106 km² e a população estimada é de 12.300 habitantes, sendo 8.412 hab. em 2.156 domicílios na zona rural (IBGE, 2010).

Os moradores atuais da Comunidade de Caititu do Meio relatam casos da existência do território há mais de 200 anos. O *Córrego do Caititu* deu nome a toda uma região de seu entorno e foi um curso d’água muito caudaloso. Atualmente só enche em períodos curtos de chuvas. A região tinha uma mata de cerrado mais densa e havia a presença de um animal chamado de *Caititu*, que pela descrição dos quilombolas, tinha a aparência de um porco do mato cuja pelugem era maior que a dos porcos domesticados que os mais velhos caçavam para alimentar as famílias. Estes porcos/ *caititus* tinham o pelo escuro. E pelos relatos de história oral “*os brancos que comparavam o povo negro com os caititus, então começaram a nos chamar de ‘povo do caititu’ ou ‘negros do caititu’*” (CEDEFES, 2015).

Figura 10 - Paisagem da Comunidade Quilombola de Caititu do Meio na estiagem – Vista do povoado de Córrego do Buraco



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo Set/2019

A região do povo do caititu que era banhada pelo Córrego do Caititu era extensa. Quando houve a ocupação da região pela Igreja Católica Apostólica Romana, um Padre chamado Itamar, dividiu as paróquias e, conseqüentemente, a região em três, considerando três povoados com maior concentração de pessoas: *Caititu de Baixo*, *Caititu do Meio* e *Alto Caititu* (relatos retirados dos Grupos Focais).

Figura 11 - Caminhos, Casario e Cozinhas da Comunidade Quilombola de Caititu do Meio



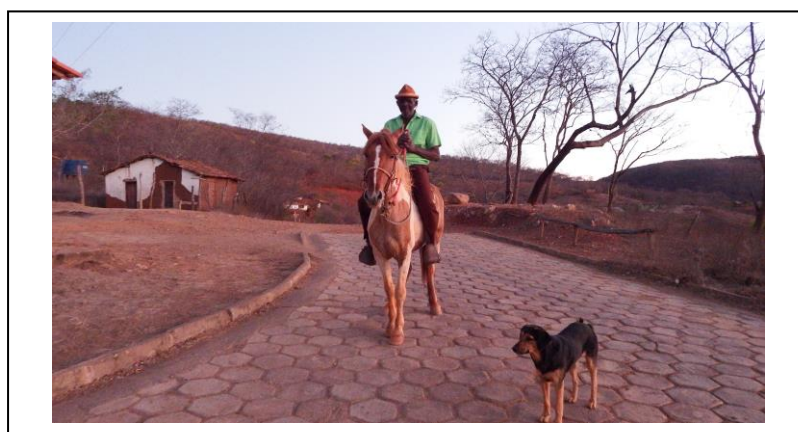
Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Acervo do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais (2011 – 2015)

A Comunidade Quilombola Caititu do Meio atualmente é certificada enquanto tal pela Fundação Palmares e ficou associada como o povoado que tem como padroeira, Santa Luzia, cuja festa acontece no dia 13 de dezembro.

A Comunidade Quilombola está composta, atualmente, por cerca de 55 famílias, com média de 5 pessoas por núcleo familiar e sua demarcação territorial é feita por meio de reconhecimento das pessoas. Vai do *Córrego da Caveira*, afluente do *Córrego do Caititu*, até a estrada, que atualmente é a LMG-676, e alcança o *Mirante* que faz divisa com a Comunidade do Alto Caititu. O *Córrego do Caititu* está seco há 15 anos. Tornou-se intermitente, mas ainda é possível localizar água em determinados poços artesanais e é a referência histórica das comunidades. (CEDEFES, 2015).

Esta comunidade, conforme relatos intrigantes dos quilombolas, sofreu muito com o preconceito racial no século XX, devido sua grande proximidade com o centro “urbano” do município de Berilo. O racismo é citado em várias falas como forte realidade deste município que durante muito tempo ficou subjugado ao coronelismo branco. Desta forma, os negros do Caititu tiveram pouco acesso à educação e foram os primeiros a serem contratados pelos “gatos”, responsáveis pelas contratações de homens do Vale do Jequitinhonha, para os trabalhos pesados a baixo custo, nas usinas de cana de açúcar, nos municípios da região de Ribeirão Preto, em São Paulo (CEDEFES, 2015; SILVA, 1999).

Figura 12 - Cotidiano na Comunidade Quilombola de Caititu do Meio



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo Set/2018

A união entre as mulheres no trabalho e na gestão comunitária sempre foi sólida. Umam ajudam as outras na criação dos filhos, na produção rural de subsistência, e isso permanece até a atualidade inclusive, durante as festas religiosas. Acontece, por

exemplo, com certa frequência, a união da comunidade para subsidiar os custos com a comida que é distribuída aos devotos de Santa Luzia. Cada mãe de família elabora um prato e faz uma fornada de quitanda para oferecer nas novenas e mesas de leilão.

Figura 13 - Quitandeiras da Comunidade de Caititu do Meio, da Festa de Santa Luzia e da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Berilo



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo Set/2018

Atualmente, existe uma crise de abastecimento hídrico muito grande na comunidade que depende totalmente do bombeamento de água do Rio Araçuaí desde a sede de Berilo e percorrem os oito quilômetros até a comunidade.

A seca e má distribuição das águas têm atrapalhado bastante a continuidade dos plantios e as demais características de Caititu do Meio se parecem muito com as descritas sobre a Comunidade de Córrego do Rocha, mesmo que não haja atualmente relações diretas de parentesco entre comunidades que estão distantes entre si a cerca de 20 quilômetros, mas estas e outras análises foram mais aprofundadas no **Capítulo 4** desta dissertação, visto que no próximo capítulo aproximaremos as leituras destas comunidades em foco as abordagens da Geografia Cultural.

CAPÍTULO 3 - A GEOGRAFIA CULTURAL: Conceitos e Perspectivas Contemporâneas

*“Só sei que nada sei,
e o fato de saber isso,
me coloca em vantagem
sobre aqueles que acham
que sabem alguma coisa.”*

(Sócrates)

Os “Marcos Conceituais”, em uma dissertação de mestrado, cumprem papel importantíssimo para que se estabeleça uma interlocução entre as análises do pesquisador e o entendimento destas análises para os sujeitos pesquisados e todos os perfis de leitores potenciais. No caso desta pesquisa, procuraremos a adaptação de linguagens eruditas ao português mais fluido para que esta leitura esteja acessível a leitores acadêmicos e/ ou não acadêmicos e, conseqüentemente, trataremos das temáticas e conceitos de forma didática e exemplificada quando necessário.

Esta pesquisa trabalha com temáticas recentes e, podemos até dizer, inovadoras e ainda pouco estudadas. Desta forma, houve a necessidade de se realizar contextualizações conceituais e levantamentos de “Estados da Arte” sobre várias destas temáticas. Os “Estados da Arte” são explanações sobre levantamentos sistematizados da evolução do pensamento e do conhecimento científico sobre determinada área. São eles que norteiam a relevância da pesquisa diante de tudo, ou quase tudo, o que já se foi estudado cientificamente sobre o objeto e os sujeitos pesquisados pelos principais autores.

Assim iniciaremos as explanações de macro temas atuais como: “Geografia Cultural” e Marxista ou “Marxismo-Cultural”; As “Paisagens Culturais” e suas interfaces com outras categorias de análise: o como “Lugar” e as “Territorialidades”; As perspectivas teóricas sobre “Identidade”, “Memória”, “Cultura”, “Tradição”, “Cotidiano”, relacionadas à Geografia Cultural e suas categorias de análise; Os significados do ‘*saber-fazer*’, da “Reprodução Social” e da “Reprodução Cultural”, e suas interfaces com a “Geografia dos Alimentos/ Sabores”; além de conceitos e perspectivas contemporâneas sobre estratégias para o “Etnodesenvolvimento”.

Na Introdução deste trabalho desenvolvemos uma reflexão sobre as transformações no pensamento científico na renovação da Geografia Cultural após a “Virada Cultural” da década de 1970, e as maiores influências nas escolas francesa e norte-americana para a Geografia e na criação de conceitos, métodos e práticas de pesquisas.

Não é a intenção deste trabalho, aprofundar-se na descrição de todas as interfaces geradas com a nova Geografia Cultural no mundo, que, para isto, já existem os trabalhos de renomados estudiosos e filósofos que influenciaram esta construção teórica e prática. É o caso dos textos de Cosgrove (1983) e nas obras de introdução à Geografia Cultural (e Humanista), das quais são indicadas pelo autor e outros autores que estão em nossas leituras complementares³⁷ e outras referências que iremos citar ao longo dos capítulos seguintes

No Brasil, os estudos culturais e etnogeográficos da Geografia Cultural e Humanista são reconhecidos nos programas de Pós-graduação das universidades³⁸ federais e estaduais brasileiras. Os estudos contemporâneos³⁹ da Geografia Cultural têm ampla e crescente abrangência científica e interdisciplinar e estão alinhados a estudos sociológicos e antropológicos, assim como históricos, artísticos e também à análises críticas da política, da economia e outras áreas do conhecimento; Também, como não poderia deixar de ser, aos estudos filosóficos, intimamente ligados à ecologia e à biogeografia. A linguística também é convidada a participar das análises toponímicas e há uma grande contribuição dos estudos psicológicos, semiológicos e fenomenológicos junto às análises dos sentidos e significados relacionados aos lugares pesquisados.

Considerando-se aqui a complexidade do que chamamos de “contemporâneo”, ou o que ocorre na época contemporânea, designada como a época que veio após a

³⁷ Vidal de La Blache (1903; 1917), Carl Sauer (1925; 1941; 1942; 1952; 1956), Karl Polanyi (1957); Michael Foucault (1970); Yi-Fu Tuan (1974; 1977; 1983), James Duncan (1973; 1978; 1980), Edward Relph (1976), Peter Jackson (1980; 1984), Edward Palmer Thompson (1978), Marshall David Sahlins (1974; 1976; 1977), David Ley (1979), Stuart Hall (et al., 1976; 1978; 1982, 2003); Steve Daniel & Denis Cosgrove (1987), Werther Holzer (1997; 1999; 2005; 2016), Paul Claval (1992, 1996, 2001, 2003, 2004, 2007, 2014)

³⁸ Pesquisas em geografia Cultural e Humanista se destacam no Brasil principalmente na UERJ, UFG, UFMG, UFBA, UNIMONTES, UFS, UFVJM, UNESP – Rio Claro, UEL, UFF, UFSCar, entre outras.

³⁹ Pretendemos trazer para o diálogo contemporâneo de forma mais contundente os renomados autores Corrêa & Rosendahl (1995, 1998, 1999; 2001; 2003), Oswaldo Bueno Amorim Filho (1999); Werther Holzer (1999); Maria Tereza Duarte Paes Luchiari (2001); José Antônio Souza de Deus (2010; 2011; 2012; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018); Livia de Oliveira (2006; 2018; 2012; 2016), Sônia de Souza Mendonça Menezes (2011; 2015), Maria Geralda de Almeida (2011; 2017; 2018), Altair Sancho & Guilherme Malta (2015) e Rodrigo de Azeredo Grunewald (2015).

“modernidade” (período entre século XV até primeira metade do século XX), nos localizaremos nesta relação temporal de que a “contemporaneidade” da Geografia Cultural renovada seja considerada desde a década de 1970, mesmo sabendo da situação de sobreposição do que alguns autores designam, e tentam até a atualidade formularem, como o que seria o “pós-moderno”, época que se iniciaria a partir da segunda metade do século XX. Mais do que uma demarcação cronológica, iniciaria uma nova demarcação de mudança epistemológica. O que mais importa aqui é a compreensão de que

(...) no início da modernidade, identificamos um significativo deslocamento epistemológico: o homem passa a ver a si mesmo como protagonista na produção de saber. Esta foi a pré-condição que operou uma separação entre sujeito/objeto pavimentando as bases para a categorização transcendental do sujeito. (...) Dessa forma a modernidade iniciou o que já foi chamado de “tradição do novo”. (FRANÇA *et al.*, 2014b, p. 56)

Este deslocamento epistemológico também foi influenciado pelo significado de “transitório” que foi dado ao que era considerado “moderno”, ou seja, oposto a “eterno”, durante as transformações ocorridas na passagem do século XVIII ao XIX, distanciando-se epistemologicamente e tecnicamente de vez, de tudo o que se era considerado “antigo” e “tradicional”, ou da “antiguidade” e “era medieval”.

Para a professora Vera Veiga França⁴⁰ (2014b), “(...) foi a partir desta distinção que o “Iluminismo” seria capaz não só de lançar luzes em direção ao futuro, mas também voltou suas costas às “trevas medievais” (FRANÇA *et al.*, 2014b, p. 57), e ainda nos traz a seguinte contribuição para contextualizarmos nossos diálogos contemporâneos e pós-modernos sobre geografia em capítulos posteriores desta pesquisa: Para que se fossem elaborados conceitos de “pós-modernidade” o mundo precisaria afirmar que houve em algum momento, temporal e/ ou epistemológico, o “fim da modernidade”

(...) e do tipo de subjetividade que a sustentava. É como uma transição para o atual conceito de “contemporâneo” que podemos compreender uma das concepções pioneiras da “condição pós-moderna”, publicada pela primeira vez por Lyotard em 1979. Ao defender a insuficiência das “grandes narrativas” (...) para apresentar a complexidade do mundo, Lyotard não buscava apenas atingir uma ou outra elaboração em particular (marxismo, liberalismo, psicanálise, teoria dos sistemas, etc.), tratava-se de questionar a forma pela qual o sujeito moderno foi capaz de legitimar seus discursos diante da complexidade de diferentes perspectivas, neutralizando conflitos, paradoxos e singularidades. O conceito de pós-moderno questionava o sujeito

⁴⁰ Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade – GRIS do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFMG. (N.A.)

como um centro da produção de conhecimento, assumindo sua perplexidade diante da profusão de discursos “ilegítimos” e, mais ainda, ilegítimáveis pelas grandes narrativas. (FRANÇA *et al.*, 2014b, p. 57)

Desta forma, far-se-á necessário um recorte espaço-temporal para a construção do raciocínio contemporâneo junto a este capítulo “Marco Teórico – Conceitual”, com a intenção de direcionamento das análises, e sem a pretensão de esgotar qualquer um dos assuntos abordados e nem superar o que já foi trazido de conhecimento acumulado, seja ele considerado “moderno” ou “pós-moderno”, mas com intuito claro de contribuímos e avançarmos nas análises sobre as Paisagens Culturais de sociedades hegemônicas.

Será realizado maior aprofundamento sobre os estudos culturais e etnogeográficos da Geografia Cultural contemporânea, principalmente das últimas décadas (1990 a 2018) no Brasil, mas, retomando sempre que necessário os marcos teórico-conceituais dos grandes ícones internacionais da pesquisa em Geografia Cultural, da década de 1920 até a segunda década do século XXI. Haverá ainda a tentativa de se contextualizar sobre as influências do pensamento marxiano e marxista na elaboração conceitual, que ainda se encontra em construção, da categoria de análise “Paisagem Cultural” e suas interfaces com outras categorias indissociáveis às noções de afirmação, reafirmação, construção e reconstrução identitárias, assim como da produção e reprodução social/ cultural.

3.1 Paisagem Cultural: Uma Abordagem Cultural da Paisagem como Categoria Geográfica

Estabelecendo um diálogo de contextualização e tomando como base inicial de raciocínio cronológico sobre a relação homem/ meio como estudo da Categoria Geográfica de Análise da “Paisagem”, recorreu-se a um texto de Maria Tereza Duarte Paes Luchiari⁴¹ (2001) que nos explicita sobre a “(re)significação da paisagem no período contemporâneo” e faz uma retrospectiva sobre o raciocínio geográfico e humano. A autora inicia seu raciocínio sobre o período de mudança no sistema de produção na Europa, entre os séculos XVIII e XIX, mas depois retorna ao período medieval ao longo de sua importante explanação: “*Antes da revolução agrícola, sobreviver era, em grande medida, sobreviver à natureza, às suas intempéries, ficando à mercê do que ela ofertava*”. (LUCHIARI, 2001, p. 10).

⁴¹ Professora referência em Geografia Cultural do Instituto de Geociências da UFBA. (N.A.).

Se apropriar da natureza era uma questão de sobrevivência, e essa necessidade se transformou em desenvolvimento de técnicas, de domínios das plantas, dos animais e dos minerais, para alimento, abrigo, armamento e poder, locomoção, etc. Essas relações iniciais de sobrevivência e, portanto, início das relações de controle dos processos e “preocupação com a problemática da base territorial na sociedade” (LUCHIARI, 2001, p. 10) nos remete a identificar que as relações entre a sociedade e a natureza são indissociáveis.

Aprender a natureza como técnica e cultura é a base para que, “(...) em cada época, o imaginário coletivo define a concepção social de natureza e a traduz, transformando-a em artefatos materiais e simbólicos, ou seja, em cultura” (LUCHIARI, 2001, p. 11). Inicia-se aí apenas um “embrião” do que seria visto no decorrer do raciocínio empenhado pelos geógrafos da Geografia Contemporânea, ou seja, a paisagem enquanto representação simbólica da sociedade. Para Luchiari (2001), o conceito de paisagem na Geografia Clássica nasce da orientação deste imaginário social e “ao ser objeto dessa lógica estruturante da sociedade, a paisagem é portadora de sentido”. (LUCHIARI, 2001, p. 11-12) Assim,

(...) embora a paisagem seja apenas um fragmento da configuração territorial, sua valorização, seleção ou repulsão pela sociedade também orientam o imaginário social na organização de territórios. Já a configuração territorial remete a outra escala geográfica (da organização em sistema dos objetos e dos recursos naturais em um território) e a outra natureza (da organização política e econômica do território), desprendendo-se, muitas vezes, do imaginário social. (LUCHIARI, 2001, p. 11).

Para os grandes estudiosos das diversas escolas de geografia no mundo, o significado de paisagem nasce ambíguo desde a etimologia polissêmica da palavra. Werther Holzer⁴² (1999) fez uma revisão bibliográfica que nos permite reconhecer a multiplicidade de ideologias e fenômenos explorados como “sentido de paisagem” e também nos permite entender como isto dificulta, até a atualidade, a elaboração teórica-conceitual da paisagem na academia, tanto na Geografia, como em outras áreas e disciplinas do conhecimento científico.

Traremos para o diálogo a revisão de Holzer (1999), juntamente com os estudos de Claval (2004), que nos ajuda a compreender, desde o século XV, o termo “paisagem”, que surge do vocábulo holandês *landship*, foi relacionado a uma “parte” ou

⁴² Professor associado da Universidade Federal Fluminense (UFF) e adepto dos Estudos da Paisagem e da Geografia Cultural no Brasil. (N.A.).

“pedaço da natureza”, quando retratados nas telas dos pintores. A paisagem em relação às pinturas italianas seria considerada como “*aquilo que se vê através das janelas das salas onde ele [o artista] pinta seus personagens: algumas casas, um campo distante*”. (CLAVAL, 2004, p. 14) Para Claval (2004), o termo *landship* deu origem às nomenclaturas alemã *Landschaft* e inglesa (e Grã-Bretanha) *Landscape*.

Segundo os estudos de Holzer (1999), *Landschaft* vem da era medieval alemã e faz referência à associação entre o sítio (espaço físico) e seus habitantes, que se traduz em uma relação entre paisagem “morfológica” e “cultural”. O termo *Landschaft*, segundo Holzer (1999), deu origem ao *landschap* holandês, que, por sua vez, originou o *landscape*, em inglês. Outras análises se aproximam da etimologia da palavra paisagem, mas vamos nos ater a esses já apresentados e, em sequência, na contextualização dos usos destes termos em outras escolas no mundo.

Vale ressaltar ainda que, para Luchiari (2001), mesmo o conceito abrangente de *landschaft*, já associava uma apreensão “*objetiva (científica) e subjetiva (artística), (...) descrição de elementos concretos da fisiologia da paisagem (...) e (...) descrição seletiva dos elementos da paisagem, conforme o interesse (...)*”. (LUCHIARI, 2001, p. 15)

Faz-se importante contextualizar que a ciência estava passando por uma inovação no pensamento positivista do século XVI e XVII, influenciados pelas leis matemáticas e geométricas e da “descoberta” da perspectiva nas representações bidimensionais nas artes e, portanto, na observação da natureza. Para além das análises terminológicas e cronológicas, Leo Name⁴³ (2010) faz a seguinte análise geográfica:

(...) O termo holandês, apesar de seu significado ser igual ao correlato alemão, se associou às pinturas de paisagens realistas do início do século XVII, relacionando-se então às novas técnicas de representação renascentistas. Já o termo em inglês, originado do holandês, comumente é definido como *view of the land ou representation of the land (...)*. Já *paysage*, em francês, tem seu significado atrelado às técnicas renascentistas, mas sua origem vem do radical medieval *pays*, que significa ao mesmo tempo “habitante” e “território”. (NAME, 2010, p. 164)

Holzer (1999) identifica em suas análises que o termo *paysage* surge na França em 1551, adotado como “paisagem” em Portugal, “*pelas mãos de Luís Mendes de Vasconcelos, em 1608*” (HOLZER, 1999, p. 153), *paesaggio* na Itália, no século XVII e, *paisaje*, na Espanha no início do século XVIII, e inicialmente estiveram sempre

⁴³ Formação em Arquitetura, mas que desenvolve pesquisas e atua como professor de Pós-graduação em Geografia na PUC-Rio.

ligados “àquilo que os olhos veem”. Cosgrove (1985), já em suas análises após a renovação da Geografia no século XX, e segundo as pesquisas mais recentes de Corrêa (2014), reconhecem que

(...) é no Renascimento que a ideia de paisagem emerge, vinculada à ação prática em um período de transformações sociais, técnicas, políticas e artísticas, aí incluindo-se a pintura, com a adoção da perspectiva linear, que permite representar a paisagem em três dimensões em um plano de duas dimensões. A paisagem é um “modo de ver”. (COSGROVE, 1985 Apud. CORRÊA, 2014, p. 41)

Por esta perspectiva é que os primeiros estudos considerados culturais na Geografia se realizaram com a função de uma descrição positivista das paisagens visíveis, morfológicas e, provavelmente, onde havia marcas humanas sobre a superfície da terra, seja para a sobrevivência na natureza ou o domínio técnico sobre esta mesma natureza. Até o século XVIII, segundo Luchiari (2001), “*a paisagem era, portanto, sinônimo de pintura. Assim, foi na mediação com a arte que o sítio – o lugar – adquiriu estatuto de paisagem*”. (LUCHIARI, 2001, p. 15)

Na evolução destes raciocínios geográficos, Carl Ortwin Sauer⁴⁴ (1889-1975), sofre todas as ambiguidades de sua época. Apesar de, em 1925 ter definido a “*paisagem geográfica como resultado da ação da cultura, ao longo do tempo, sobre a paisagem natural*” (CORRÊA, 2004, p. 7), e que no auge de seus estudos, nas duas primeiras décadas do século XX, houve a tendência de “*forte reação ao positivismo na ciência e seus determinismos, ao mesmo tempo [que] colocavam em questão a precisão e a objetividade da ciência*” (NAME, 2010, p. 167), Sauer não conseguiu deixar de ser pragmático. Ele determinou então, que “*se a botânica estudava as plantas e a geologia as rochas, a geografia deveria estudar a “área” ou a paisagem, para ele sinônimos*” (NAME, 2010, p. 167). Vale ressaltar que nos estudos de Corrêa (2014), (...)

(...) Sauer considera a paisagem como o conceito-chave da geografia. A paisagem é o conjunto de formas naturais e culturais associadas em área. Materialidade e extensão são atributos essenciais da paisagem Saueriana, não se admitindo o uso do termo como metáfora, como paisagem política ou econômica. As formas que constituem a paisagem estão integradas entre si, apresentando funções que criam uma estrutura. A paisagem constitui, assim, em uma unidade orgânica ou quase orgânica. Trata-se de morfologia na qual forma, função e estrutura são elementos centrais (SAUER, 1998-1925) (...). (CORRÊA, 2014, p. 41)

⁴⁴ Líder das pesquisas em Geografia na Escola de Berkeley, na Universidade da Califórnia (USA.), após já ter lecionado na Universidade de Michigan.

Segundo a pesquisadora Ludimila de Miranda Rodrigues⁴⁵ (2013), postula que:

(...) Sauer não considerava [na paisagem] suas dimensões sociais e psicológicas. Sendo assim, o pensamento deste autor está associado, principalmente, à dimensão morfológica da paisagem, ou seja, ao conjunto de formas criadas pela natureza e pela ação humana, que apresentam uma relação entre si (perspectiva funcional). Tal perspectiva refletida na obra “*The morphology of landscape*” contribuiu para sua rejeição ao determinismo ambiental predominante na escola norte-americana desde o final do século XIX. (RODRIGUES, 2013, p. 24)

Em concordância a toda esta contextualização, os estudos de Luchiari (2001), com questões reafirmadas nos estudos mais recentes de Name (2010), nos permitem inferir que os significados da palavra “paisagem” são ambíguos desde a Geografia Clássica e que foram por alguns estudiosos, considerada como uma “(...) *condição estática de um espaço observado por um sujeito – individual ou coletivo, que tem seus valores e crenças*”, mas por outros é considerada “*a produção do espaço e a representação do espaço*” pelos mesmos sujeitos, o que insere uma perspectiva “*dinâmica e diacrônica em sua conceituação e significados*”. (NAME, 2010, p. 164)

Retornando aos estudos de Luchiari (2001), também precisamos contextualizar que existiram olhares diferentes sobre a paisagem nas sociedades ocidental e oriental durante o período chamado de “modernidade”, pois as relações destas sociedades com o meio também são diferenciadas. Na sociedade ocidental, a dicotomia entre sociedade e natureza emergia do rompimento do homem com seu meio ambiente enquanto habitat natural (animismo), dessacralizava a natureza, seu valor de uso e se reorganizava enquanto valor de troca, junto às crescentes formações socioeconômicas e rumo ao estabelecimento do capitalismo. (LUCHIARI, 2001)

Em cada época, o processo social imprime materialidade ao tempo, produzindo formas/ paisagens. As paisagens construídas e valorizadas da sociedade revelam sua estrutura social e conformam lugares, regiões e territórios. A paisagem é a materialidade, mas é ela que permite à sociedade a concretude de suas representações simbólicas. (LUCHIARI, 2001, p. 13-14)

Nos meados do século XX, mais precisamente a partir da década de 1950, a “*paisagem geográfica deixa de ser local, regional, e passa a conter uma série de signos que remetem a fluxos em conexão com o mundo*”. (LUCHIARI, 2001, p. 16) A

⁴⁵ Doutoranda e participante do Grupo de Estudos Culturais e Etnogeográficos (GECES), vinculado ao Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, e entusiasta dos estudos conceituais sobre a Geografia Cultural e a Etnogeografia contemporânea, no Brasil, junto ao prof. Dr. José Antônio Souza de Deus. (N.A.).

Geografia considerada “contemporânea” e alinhando-se cada vez mais à cultura, já no final do século XX e após a Segunda Guerra Mundial, refere-se à “*morte da paisagem*”, mas apenas considerando a paisagem enquanto sinônimo de pintura. Para Name (2010):

(...) tão polissêmico quanto o conceito de paisagem, o conceito de cultura, como aponta Cosgrove (1998a [1989]), mesmo no cotidiano, é utilizado para designar coisas distintas. A cultura é entendida tanto como o trabalho, a interação direta dos seres humanos com a natureza na produção (agricultura, policultura, vinicultura, silvicultura etc.), quanto a consciência, o conjunto de ideias, valores, crenças e a ordem moral. Paisagem e cultura carregam em si, portanto, uma oposição constante entre “materialidade” e “imaterialidade”. (NAME, 2010, p. 165)

Diante deste contexto, o conceito de cultura, sempre foi associado, de forma implícita ou explícita, ao conceito de paisagem. Isto se deu primeiramente, com a chamada geografia humana (de Friedrich Ratzel, que em 1880 trouxe o termo “antropogeografia”) (CLAVAL, 2004; 2007).

Mariana Neves⁴⁶ (2015) postula que Edward Relph (1976; 1979), filósofo estudioso da fenomenologia e da intersubjetividade existente na categoria de análise do “lugar”, ou seja, do “Mundo Vivido”, e que dialoga com os significados identitários das Paisagens Culturais que manifestam os lugares, propõe,

(...) portanto, uma Geografia Fenomenológica, cuja preocupação central estaria na compreensão do mundo e dos seus significados. O autor (Relph) acrescenta o fato cultural e as intenções humanas como pontos importantes para o conhecimento geográfico com base fenomenológica. A subjetividade seria uma contraposição ao racionalismo objetivo, ou seja, nesta perspectiva a análise deveria levar em consideração o caráter subjetivo, e não apenas o objeto em si. Assim, entendemos a “identidade” como essa característica híbrida, cujas relações de poder se manifestam no fazer intersubjetivo e se coloca enquanto peça fundamental da diversidade social. (RELPH 1976; 1979 Apud NEVES, 2015, p. 43)

Estas reflexões intersubjetivas surgiram sobre os ataques durante as guerras mundiais, e que comprometeram importantes iconografias das culturas e do patrimônio material, inter-relacionando-as com as relações de poder. Percebia-se que havia certa “cultura de nostalgia” sobre a materialidade das paisagens (do passado). Esta nostalgia também era sobreposta pela sensação de “destruição” ou degradação do meio ambiente, à medida que a população mundial aumentava, de forma acelerada, e ocupava a superfície terrestre. (LUCHIARI, 2001).

⁴⁶ Doutoranda, pesquisadora e entusiasta do Grupo de Estudos Culturais e Etnogeográficos do Instituto de Geociências da UFMG, principalmente dos estudos envolvendo a fenomenologia vinculada às interpretações da Geografia Cultural. (N.A.).

Para Luchiari (2001), “*o lado mais visível destas transformações ocorre na apreensão das paisagens*” e do processo acelerado de industrialização e urbanização. Uma “*inquietação estética e ecológica – ambas tentando construir um novo discurso sobre a natureza e, conseqüentemente, sobre a paisagem*” (LUCIARI, 2001, p. 18). Para a professora e pesquisadora, havia ainda

(...) o sujeito oculto dessas paisagens – o modo de produção e sua racionalidade de mercado – impregna de ideologia as práticas sociais que organizam os territórios valorizados ou repugnantes. (...) A exclusão social reproduzida no uso seletivo do território coloca em evidência os antagonismos entre a preservação natural e o desenvolvimento social. Hoje, a preservação representa a elitização social na seletividade dos lugares. Apenas os que puderem pagar pelas paisagens naturais idealizadas no imaginário social contemporâneo ganharão a hegemonia nessa nova configuração territorial. (LUCIARI, 2001, p. 19).

Diante destas perspectivas, cresceram os discursos ambientalistas com a idealização das paisagens naturais que deveriam ser preservadas, diante do avanço desenvolvimentista. Um campo relacional de poder se configura: mesmo quando o discurso era o de revalorizar as paisagens naturais, eram as territorialidades que tornavam juntamente perceptivas. (LUCIARI, 2001)

Ainda em diálogo com as análises da professora Luchiari para explicar a razão simbólica, que começa a surgir principalmente entre os anos de 1960 e 1980, sobre a estetização das paisagens pelo consumo, precisamos compreender que: “*(...) a mitificação das paisagens naturais faz parte desse processo maior de estetização do consumo na vida social*” (LUCIARI, 2001, p. 20), e acaba por promover uma concepção política e econômica contraditória em que não sensibiliza para a (re)valorização da natureza e do meio ambiente enquanto um bem comum a ser cuidado, mas “*toma a natureza como externalidade que poderá ser controlada*” (LUCIARI, 2001, p. 21), e que o raciocínio que deveria ser levado em conta seria o de assumir que a sociedade contemporânea só valoriza a paisagem por ser “*organizada em torno da tensão entre o mundo natural e o mundo criado pelo homem, com suas possibilidades técnicas, políticas e econômicas*.” (LUCIARI, 2001, p. 21)

O capitalismo, o mercado e os modos de produção do final do século XX provocam uma lógica, que podemos chamar de perversa, ao identificarmos a necessidade do homem moderno e contemporâneo em intensificar seus usos sobre os recursos naturais. Torna-se natural ainda o fato da humanidade transformar cada vez mais e de forma acelerada a natureza. Conseqüentemente se transformam as paisagens,

pois são socialmente construídas, representadas, morfologicamente e simbolicamente, e, desta forma, chegamos ao ponto de reflexão sobre a invenção e (re)invenção de novas paisagens.

Luchiari (2001) nos traz essa reflexão mais fortemente ao propor que:

Por meio da habilidade humana, a natureza é transformada em objetos culturais. O que a natureza sugere, o imaginário social traduz e transforma em artefatos. (...) As representações de mundo são construídas na produção desses objetos culturais que, reunidos no tempo e no espaço, transformam a paisagem em lugar. (LUCIARI, 2001, p. 22)

As paisagens híbridas contemporâneas, conceituadas por Berque (1991), e constituídas por um *“palimpsesto (...) que exige a convivência de várias paisagens, ritmos, percepções, escalas e perspectivas”* (BERQUE, 1991, p. 26-27) são trazidas para as análises de Luchiari (2001) pelo fato de ela entender que *“ao contrário do que nos fez acreditar o projeto da modernidade, a natureza não está mais “fora” para ser dominada. Civilização e natureza são agora unos...”* (LUCIARI, 2001, p. 23).

Assim, as paisagens contemporâneas, enquanto “representação”, não se esgotam, e as paisagens naturais passam a não serem tão imprescindíveis para a sociedade, visto que, de acordo com o pensamento a atribuição de valor de troca capitalista, podem ser exploradas, reinventadas, em quaisquer outros lugares. O denominado meio ambiente passa a ser uma afirmação conceitual, para que o homem se “reintegre politicamente” à natureza, mas como Luchiari explica que, este meio ambiente, *“não existe como realidade (afinal, existem tantos meios ambientes quanto culturas, sociedades...)”* (LUCIARI, 2001, p.25).

Um dos grandes problemas da atualidade seria a natureza enquanto uma “externalidade” e a necessidade emergente de se internalizar novamente a natureza à sociedade. Para que compreendamos o mundo contemporâneo é fundamental entendermos esta concepção, e que também não devemos nos ater apenas às formas/paisagens, com seu aspecto visível. Para Meinig⁴⁷ (1976), é necessário se ater ao fato da paisagem sempre ser *“composta não apenas por aquilo que está à frente de nossos olhos, mas também por aquilo que se esconde em nossas mentes”*. (MEINIG (2002 [1976]), p. 35)

⁴⁷ Meinig foi um dos estudiosos relevantes da Geografia Cultural e ele apontava dez significados usuais para paisagem e pode ser entendida como: *“natureza, habitat, artefato, sistema, problema, riqueza, ideologia, história, lugar ou estética.”* (MEINIG 2002 [1976])

Na contemporaneidade, a paisagem precisa ser tomada como processos de interação do homem no mundo e da “*manifestação de seu ser para com os outros, base de seu ser social*” (HOLZER, 1999, P. 159) e que passe a coexistir com todos os tipos de sociedades, classes sociais e formações socioeconômicas. Por isto, “*esta paisagem desejável do discurso ecológico oculta no espaço desigualdades sociais, e é justamente na apropriação social que a dimensão cultural da paisagem se revela*”. (LUCHIARI, 2001, p. 25)

O meio ambiente, enquanto imaginário da sociedade contemporânea, deve ser entendido e mediado, respeitando as várias filosofias e visões de mundo, dentro dos princípios éticos do respeito e da coexistência de várias sociedades e interesses em comuns, não apenas aos interesses das culturas hegemônicas, dominantes. Numa perspectiva marxista, surgiram novas contribuições para o debate em torno da paisagem, como representação simbólica, a partir das décadas de 1970 e 1980, e novas abordagens foram se configurando para sua re(significação).

O geógrafo anglo-saxão, Denis Edmund Cosgrove foi um dos expoentes da *Virada Cultural* na Geografia e, por isso, faremos uma leitura substancial sobre suas contribuições para a Geografia Cultural a seguir.

3.2 Dialogando com Denis Cosgrove: Influências de uma Geografia Cultural Marxista e Propositiva

“Se nossas intenções são moralmente fundadas e o resultado de nosso trabalho é supostamente de valor para a humanidade, enquanto nossos objetos de pesquisa continuarem exclusivamente empíricos e nossas interpretações da motivação humana resolutamente utilitárias, negamos a nós mesmos uma linguagem para moldar as próprias metas de procurarmos: a formação de um mundo humano melhor”

(Denis Cosgrove – 1989 – A geografia está em toda parte, p. 95).

Iniciamos este diálogo com Marx & Engels (2010), que estudaram sistematicamente e de forma ortodoxa a sociedade burguesa europeia do século XIX, e deixaram um legado importantíssimo a partir da teoria social (e metodológica). Além disso, embasaram pensadores que se debruçaram no aprofundamento de análises sobre

as sociedades marginalizadas e excluídas dos padrões elitizados e tradicionais de se analisar a cultura (ou o que é considerado como cultura), até os nossos dias, e nos provocam a retomar farta referência teórica para a definição de técnicas e métodos apropriados de pesquisa sobre as peculiaridades e tradicionalidades de culturas hegemônicas, historicamente subalternizadas, e que mereçam por direito o mesmo tratamento de registros e chancelas, dos bens culturais e de patrimônio, que as culturas impostas como hegemônicas.

Contudo, alguns marxistas, que conseguiram contribuir com a evolução do pensamento marxiano sem deturpá-lo, serão trazidos para o diálogo nesta pesquisa. Dentro das linhas interpretativas da Geografia Cultural, Cosgrove (1983; 1998; 2000), traz uma visão mais ampla sobre as contribuições entre o marxismo e a cultura, e irá dialogar com outros ícones da Geografia Cultural, assim como pensadores marxistas, que também serão convidados a contribuir e a lançarem luz ao marco teórico desta pesquisa, que pretende perpassar por influências fenomenológicas da Geografia Humanista e Cultural, internacional e brasileira contemporânea, e que se apoiam com métodos de análise das subjetividades, representações, construções identitárias e identificação de elementos identitários que constituem Paisagens Culturais mineiras.

Denis E. Cosgrove (1948-2008) nasceu em Liverpool, na Inglaterra, e concluiu o bacharelado, em 1969, no Saint Catherine's College, em Oxford, também em terras inglesas. O mestrado, em 1971, foi concluído na Universidade de Toronto, no Canadá. Já o doutorado, defendido em 1976, foi pela *Oxford Polytechnic*, atual *Oxford Brookes University*. Sua tese foi embasada pela

(...) geografia histórico-cultural sobre a paisagem da cidade italiana de Vicenza e da região do Vêneto no século XVI. Desta tese sairia, em 1993, o livro *The Palladian Landscape*, conforme aponta Lowenthal (...) que participou de sua banca de doutoramento. (CORRÊA, 2011, P. 9)

Suas pesquisas criaram novas perspectivas para a Geografia, tendo o pesquisador dedicado boa parte de seus estudos a uma reflexão crítica de compreensão das dinâmicas orgânicas de *modos de vida* (culturais) específicos, que fossem determinadas pelos homens em simbiose com o meio, e contrapondo-se ao enfoque dado pelo “determinismo geográfico”, problematizado inicialmente na Escola de Berkeley por pensadores americanos como Carl Sauer e seus seguidores. (CORRÊA, 2011)

Contemporâneo de outros renomados teóricos (Don Mitchel, Raymond Willians, Nancy e James Duncan, Marshall Sahlins e Peter Jackson), Cosgrove participou ativamente da inovação do raciocínio científico-geográfico no pós-Segunda Guerra Mundial, mais precisamente nas décadas de 1980 e 1990. Ressalte-se que o autor acreditava que a transformação da paisagem se dava também pelas relações simbólicas que as pessoas tinham com o meio, mesmo que não ocorresse uma transformação material na superfície da terra.

Segundo o renomado geógrafo Roberto Lobato Corrêa, a quem frequentemente iremos recorrer nesta pesquisa como um importante estudioso do pensamento de Cosgrove, que deu relevante contribuição para a contextualização da nova Geografia Cultural na realidade brasileira:

(...) Seu talento [o de Cosgrove], criatividade e paixão pela geografia sustentaram o papel que desempenhou na disciplina. “A geografia está em toda parte”, afirma ele, embora nem sempre sejamos suficientemente geógrafos para isto perceber, acrescentamos. Ele próprio considerava-se geógrafo 24 horas por dia, estivesse onde estivesse. (Cosgrove, 1989/ 1998)” (CORRÊA, 2011, p.7)

Como apontam os estudos de Corrêa (2011), Denis Cosgrove iniciou sua carreira lecionando na *Oxford Polytechnic*, em 1972, e onde permaneceu até 1980, tendo também lecionado na *Loughborough University* até o ano de 1994. Em seguida, se transferiu para o *Royal Holloway College, University of London*, permanecendo por lá até 1999. Foi entre os anos de 2000 e 2008, entretanto, que, lecionando na Universidade da Califórnia, *campus* de Los Angeles, que ele ofereceu “sua visão epistemológica anterior, calcada no construcionismo epistemológico⁴⁸” (CORRÊA, 2011, P. 9) já estudado na Europa. Corrêa reconhece que foi a desigual combinação de fontes distintas, que emergiram na nova Geografia Cultural, que diversificou os conhecimentos de Cosgrove:

(...) Há um legado saueriano, a contribuição da tradição inglesa de geografia social, assim como os aportes da fenomenologia, hermenêutica, materialismo histórico e dialético, das ciências sociais como a antropologia interpretativa, linguística, história da arte e semiótica. (...) A Geografia Cultural pós-1980 diversificou muito as conexões com outras áreas do conhecimento. (CORRÊA, 2011, P. 8)

⁴⁸ Corrêa (2014) indica maiores aprofundamentos sobre construcionismo epistemológico e empiricismo ontológico, consultando SPINK, M.J. Linguagem e produção de sentidos no cotidiano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Denis Cosgrove também atuou como professor visitante nas universidades do Texas, Oregon, Toronto e no *Royal Holloway College* e, em 1993, co-fundou o periódico *Ecumene – A Geographical Journal of Environment, Culture and Meaning*, reconhecido como uma importante revista, posteriormente nomeada como *Cultural Geographies*. A obra de Cosgrove está condensada na coletânea de ensaios “*Geography and Vision: Seeing, Imagining and Representing the World* (Cosgrove, 2008). Olhar, imaginar e representar constitui uma tríade da qual Cosgrove fez intenso uso” (CORRÊA, 2011, p. 9-10).

Cosgrove desenvolveu uma crítica à linha positivista seguida pela abordagem cultural da geografia e desenvolvida nas escolas europeias, principalmente a alemã e a francesa. Também trouxe discussões importantes para a relativização do que se estava sendo proposto por outras abordagens, inclusive de forma equivocada, sobre os estudos do pensamento marxiano na escola americana,

(...) mas vale ressaltar que os enfoques de Denis Cosgrove, embora imbricados com o Marxismo Cultural, podem ser considerados mais “heterodoxos” já que o autor é caracterizado por Hoefle (1999)⁴⁹ como um pesquisador “bastante consistente filosoficamente através dos anos na sua migração intelectual do Marxismo Cultural ao Pós-Modernismo”. (RODRIGUES, 2013, p. 24)

A abordagem “renovada” e “radical” da Geografia (Humana) e Cultural, que foi defendida por Cosgrove e seus contemporâneos na Escola de Berkley (U. S. A.), durante a década de 1970/80, postulava que

(...) uma tradição humanista dentro do materialismo histórico oferece a estrutura dentro da qual mantém e esclarece os interesses tradicionais da Geografia Cultural e fornece um contraponto à tendência dentro da geografia radical de reduzir sua problemática a uma espécie de determinismo econômico. (COSGROVE, 1983, p. 104)

O ponto de partida para a tensão trazida nas discussões de Cosgrove sobre o Marxismo Cultural foi sobre o “ser social”, discutido na teoria social de Karl Marx e Engels, e que é conceituado como o resultado do trabalho e de suas práticas (*práxis*) - lembrando que o foco de estudo de Marx & Engels foi a sociedade burguesa (de uma

⁴⁹ HOEFLE, Scott William. Debates recentes na Geografia Cultural anglo-americana. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, n. 8, p. 75-87, ago./dez. 1999.

parte da Europa – Inglaterra, França e Alemanha - do século XIX) e durou cerca de 40 anos até gestarem suas sínteses:

(...) Os homens são produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde (...). A consciência não pode ser jamais outra coisa do que o ser consciente e o ser dos homens é o seu processo de vida real. (...) Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (Marx-Engels, 2007, p. 86-87).

Para Cosgrove, existe imbricado neste “ser social”, também um “ser cultural”, autônomo em sua prática, mas que não seria apenas a produtividade material capaz de traduzir o que é um “ser cultural” e que incorpora significados e simbolismos sobre o meio em que vive...

(...) mesmo no uso contemporâneo, “cultura” serve para unir os aspectos fundamentais do ser social: (1) *trabalho*, a interação direta dos seres humanos com a natureza na produção (como “agricultura” (...) etc...); e (2) *consciência*, as ideias, valores, crenças e ordem moral nas quais os seres humanos se tornaram cientes de si mesmos como sujeitos capazes de transcender a grosseira materialidade da natureza (como “cultura primitiva”, “cultura de classes”, “contracultura” (...)) (COSGROVE, 1983, p. 104)

Supõe-se, nesta análise, que Cosgrove utilizou da perspectiva crítica de Marx para análise crítica do conhecimento acumulado, já existente sobre a Geografia Cultural (e Humanista), para forjar novas ideias e promover um avanço no conhecimento.

Cosgrove foi um analista de conjunturas, assim como Karl Marx (1982)⁵⁰:

(...) Na perspectiva crítica de Marx (...) não se trata (...) de se posicionar frente ao conhecimento existente para recusá-lo ou, na melhor das hipóteses, distinguir nele o “bom” do “mal”. (...) Consiste em trazer o exame racional, tornando-os conscientes, os seus fundamentos, os seus condicionamentos e os seus limites – ao mesmo tempo em que se faz a verificação dos conteúdos desse conhecimento a partir dos processos históricos reais. (NETTO, 2011 p. 18)

Para Corrêa (2011), o britânico “forjou um sólido humanismo explícito em seus textos produzidos durante sua fase em Los Angeles” (CORRÊA, 2011, P. 10). Ele combinou, de forma positiva as tensões geradas por discordar ou ultrapassar o conhecimento acomodado ao “determinismo geográfico”, mas que já vinha sendo

⁵⁰ MARX, Karl. Introdução. In: Para a crítica da economia política. Salário, preço e lucro. O rendimento e suas fontes. São Paulo: Abril Cultural, col. “Os economistas”, 1982.

criticado por outros geógrafos desde a década de 1920; a visão cartográfica e imagética das paisagens; a interpretação da geografia humanista - paralelamente à percepção ambiental de Yi-Fu Tuan⁵¹ (1974), para uma “geografia dos sentidos” e “significados” – , além de incorporar a fenomenologia e a hermenêutica ao materialismo histórico e dialético. (CORRÊA, 2011). Em seus estudos mais recentes Corrêa (2014) postula que:

(...) Cosgrove (1979) enfatiza a experiência que se pode ter da paisagem, possibilitando a criação de significados. A paisagem não é apenas morfologia, mas insere-se também no mundo dos significados, estando impregnada de simbolismo. É nessa perspectiva que Cosgrove interessa-se pela gênese da ideia de paisagem na Europa e não pela sua gênese em termos morfológicos. (CORRÊA, 2014, p. 41)

Este processo científico que configurou as novas matrizes epistemológicas, teóricas e metodológicas da Geografia Cultural estudada, percebida e vivenciada por Cosgrove, também está visível no periódico *Antipode – A Radical Journal of Geography* (desde 1969), onde Cosgrove publicou um importante texto (Cosgrove, 1983), intitulado *originalmente como Towards a Radical Cultural Geography of Theory*, cuja tradução feita por Olívia B. Lima da Silva (2003), já está sendo e será ainda lembrada em nossas discussões e problematizações. (CORRÊA, 2011)

Devido à importância que Cosgrove atribuiu aos “significados” e que os seres também dão aos lugares em que vivem e os transformam (e, conseqüentemente, não tratam a superfície da terra apenas com valor econômico ou de troca, mas reconhecem o valor de uso), é que se faz uma crítica à falta de um diálogo mútuo entre o marxismo e a Geografia Cultural para além das teorias. A visão de Cosgrove sobre o materialismo histórico é mais “heterodoxa”, ou seja, a dialética se torna a maior contribuição do marxismo para a Geografia Cultural, não apenas a análise histórica de fatos e das forças de produção:

(...) A Geografia Cultural pode seguir o exemplo de Gramsci de lutar para criar uma nova cultura – uma cultura que envolverá as produções de novas paisagens e de novos significados nas paisagens que já habitamos. (COSGROVE, 1983, p. 130)

Para Cosgrove (1983 p. 103-104) “*Nenhum grupo humano considera seu mundo vivido como uma produção cultural, exceto a burguesia ocidental que criou o conceito de cultura*”. Se a noção mais antiga de cultura veio do ocidente ou do oriente, muitas

⁵¹ TUAN, Yi-Fu. Topofilia. Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1974.

interpretações vieram depois, e são estas interpretações que envolvem, até a atualidade, as noções básicas do que seria considerada cultura no sistema capitalista contemporâneo:

(...) Tanto o marxismo quanto a Geografia Cultural começam no mesmo ponto ontológico. Em oposição estrita a qualquer forma de determinismo ou explicação linear causal, insistem em caracterizar a relação entre seres humanos e natureza como histórica. (...) Marx e Engels (1972) – esboçaram as premissas de uma concepção materialista da história: que a sua leitura deve partir das bases naturais da vida humana – a natureza física dos seres humanos e as condições naturais (geológicas, de vegetação, climáticas) nas quais se encontram e a partir da modificação dessas condições através da prática humana ao longo do tempo (...) (COSGROVE, 1983, p. 105).

Quando Marx (1968) escreveu nas “leis da população”: *“Todo período histórico tem suas próprias leis (...), válidas dentro de limites históricos. Uma lei abstrata da população só existe para plantas e animais e apenas na medida em que esteja excluída a ação humana.”* (Marx, 1968^a, p. 733) ele quis dizer que este “ser social” difere do restante das populações existentes na Terra, e que há uma “evolução social” que está fortemente ligada ao entendimento, inclusive jurídico, de cada época da história da humanidade.

Vale ressaltar que Cosgrove (1983) aproxima esta reflexão da Geografia Cultural, embora flexibilize as noções do materialismo histórico da sociedade burguesa, estudada por Marx e Engels, e começa a abrir espaço para as contradições existentes ao se analisarem as sociedades contemporâneas, compostas por várias classes sociais:

(...) Marx e Engels são claros em sua insistência de que “sociedade e natureza devem ser entendidas como uma totalidade orgânica” (...) formam uma unidade dialética, isto é, cada uma é uma negação da outra, embora cada uma dependa da outra para sua existência (COLLETTI, 1975)⁵². As duas partes desta unidade são mediatizadas através da produção humana e os seres humanos enquanto seres sociais. (COSGROVE, 1983, p. 106)

Como já conceituamos no capítulo “Introdução” desta dissertação, as totalidades complexas (de cada sociedade) são diferentes entre si e até contraditórias e *“não se pode conceber o mundo como um conjunto de coisas acabadas, mas como um conjunto de processos”*. (Marx – Engels, 1963, v.3, p. 195). Para Cosgrove:

⁵² Citação na íntegra conforme texto de Cosgrove, 1983. (COLLETTI, L. “Marxism and the Dialectic” *New Left Review*, 93, p.3-29, 1975.)

(...) Na medida em que os estudos regionais são comuns a todos os ramos da geografia, a Geografia Cultural distingue-se mais por sua evidência que pelo desenvolvimento de *insights* teóricos baseados na natureza particular dessa evidência. (...) A esterilidade da classificação certamente foi desafiada por tentativas de estabelecer o reconhecimento de lugares e paisagens como produtos da atividade humana intencional, repleta de significados (...) (COSGROVE, 1983, p.111)

As ideias basilares do pensamento marxiano (1847) aparecem no livro *Miséria da Filosofia* (2009), e estão de encontro com esta discussão sobre o “ser cultural” que estamos propondo, em diálogo com Denis Cosgrove (1983). O “ser cultural”, seria como um sujeito de análise de uma Geografia Cultural – marxista contemporânea quando:

(...) Há um determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens (corresponde a determinada forma de comércio e de consumo); (...) As determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo correspondem determinadas formas de constituição social, organização da família, das ordens ou das classes (uma determinada sociedade civil); (MARX, 2009, p.245 Apud NETTO, 2011, p.33)

Cosgrove (1983) enxerga as paisagens, enquanto uma das categorias essenciais dos estudos da Geografia Cultural e que estão intimamente dependentes da interpretação que as “Formações Econômicas e Sociais” (FES), fazem de sua própria cultura e da apropriação que fazem dentro de uma relação espaço/lugar e tempo. Ou seja, as FES em sua autoanálise sobre o significado social e simbólico das conexões que podem ser feitas nas relações homem/meio “*está ligada a um espaço específico – uma paisagem –, produzida e reproduzida nele.*” (COSGROVE, 1983, p.128)

As chamadas FES foram conceituadas nos estudos marxianos e constantemente reconhecidas pelos pensadores marxistas. Para Cosgrove (1983), os marxistas:

(...) Sugeriram que FES, em sua especificidade geográfica, permiti-nos introduzir no discurso radical o interesse de longa data da geografia pela corologia – a síntese de elementos em específicas áreas que determinam sua personalidade⁵³ (...) O conceito de FES é flexível tanto em seu reconhecimento da importância de modos subdominantes de produção, quanto de sua vinculação a áreas específicas. (COSGROVE, 1983, p. 112)

(...)

(...) A variedade geográfica do mundo natural, junto com a variabilidade histórica e a especificidade de modos dominantes e subdominantes de

⁵³ N.A.: Nesta passagem Cosgrove se inspira em (SANTOS, 1977; GREGORY, 1978);

produção, produz uma ampla série de formações sociais e econômicas. (...) “Cada uma [FES] tem seu próprio modo de vida, no qual o caráter específico da produção simbólica dá origem a paisagens distintas.” (COSGROVE, 1983, p. 115).

Esta sagacidade do pensamento marxista em Denis Cosgrove abriu precedentes para que o mesmo criasse novos conceitos sobre o que até então era denominado por “Paisagem” como categoria de análise da Geografia. Segundo Corrêa (2011), Denis Cosgrove reconhecia que diversos autores como John Ruskin⁵⁴, Cassirer (2001/1923), Meining (1979, 2002/1976), Rowntree e Conkey (1980) e Paul Claval (2004), já haviam sugerido que a análise das paisagens “*não deve ater-se apenas à ciência, mas também à experiência que dela se pode ter. Isto possibilita estabelecer significados*” (CORRÊA, 2011, p. 11). Mas, que há uma interlocução dos estudos etnogeográficos, com as especificidades geohistóricas de cada FES, para a identificação de paisagens distintas, temos que dar o mérito a Cosgrove quando o pesquisador assinala que:

(...) Os estudos regionais ou sobre as paisagens são melhor desenvolvidos quando adotam o conceito de FES, que “expressam a unidade (...) das diversas esferas da vida econômica, social, política e cultural numa sociedade”⁵⁵ (...) e coloca essa totalidade nas condições concretas de um contexto histórico e geográfico específico. (COSGROVE, 1983, p. 125)

(...)

(...) Deveríamos observar que a ênfase no conceito de FES repousa sobre a especificidade geográfica e histórica, tornando-o um conceito valioso se podado de seu economicismo em relação aos modos de produção simbólica. (...) A FES representa a manutenção dos tradicionais estudos da Geografia Cultural sobre os lugares e paisagens, ao mesmo tempo em que permite aperfeiçoar e desenvolver a teoria dentro do materialismo histórico. (COSGROVE, 1983, p. 125)

Denis Cosgrove ainda argumenta que a paisagem está *vinculada “à ação prática em um período de transformação na sociedade, envolvendo apropriação e o controle do espaço, incluindo-se as medições e as representações cartográficas (...).”* (CORRÊA, 2011, p. 12). A paisagem teria um sentido político e constituiria uma *‘ideologia visual’* com significados distintos exatamente por serem criadas por grupos sociais também distintos: as FES.

⁵⁴ Intelectual inglês do século XIX, que se dedicou ao estudo da paisagem, no qual Cosgrove aprofundou-se, enfatizando a experiência que se pode ter da paisagem, possibilitando a criação de significados descritas na publicação COSGROVE, D. *John Ruskin and the Geographical Imagination. Geographical Review*, 69 (4) 1979.

(...) Cosgrove, em realidade, considera a paisagem como síntese pictórica externa, que representa estaticamente as relações entre vida humana e natureza, constituindo-se em “poderoso meio através do qual sentimentos, ideias e valores são expressos” (Cosgrove, 1993b, p. 8)⁵⁶ e simultaneamente modela esses mesmos sentimentos, ideias e valores. (...) A paisagem (...) pode ser interpretada segundo qualquer aspecto ligado às atividades e crenças humanas, em razão de seu caráter multidimensional. (CORRÊA, 2011, p. 12)

É relevante assinalar ainda que a perspectiva do “*mundo dos significados*”,⁵⁷ adotada por Cosgrove (1994), gera uma “*metáfora dotada de sentido geográfico, pois envolve diferenças espaciais dos significados criados*” (CORRÊA, 2011, p. 13). Contudo, ao considerar que a paisagem é inserida em cada “Formação Econômica e Social” de forma e significados diferentes, Cosgrove (1984)⁵⁸ acaba desconectando-se de uma visão ultrapassada de que paisagem seria um resultado da cultura (supraorgânica) no ambiente natural. Pelo contrário: “*a paisagem não é apenas o produto, mas um agente ativo que desempenha importante papel na reprodução da cultura*” (CORRÊA, 2011, p. 13).

Este raciocínio, combinado com a essência da modernidade e da pós-modernidade - séculos XX e XXI –, trouxe novas dimensões para a compreensão do que se denomina “Paisagem Cultural”. Pois, na contemporaneidade “pós-moderna” surge um novo olhar acadêmico sobre os estudos culturais e etnogeográficos das paisagens que envolvem...

(...) uma desconfiança da metateoria, reconhecimento da parcialidade e da natureza relativa de reivindicações da verdade, abertura em relação às múltiplas vozes autorizadas dentro do diálogo erudito, e recusa de taxonomias axiomáticas dentro e entre os estudos científicos. (...) as reivindicações do pós-modernismo desestabilizaram radicalmente a fixidez daqueles espaços sobre os quais a explicação e a narrativa geográfica podiam participar embora traduzindo uma perspectiva mais aberta e inclusiva através da qual modela identidades num mundo pós-colonial. (COSGROVE, 1999, p.19)

No final do século XX, Cosgrove (1999) escreveu o texto “*Geografia Cultural do Milênio*” em que discorre sobre os enfoques dados até então pela Geografia Cultural, “*influenciada, há muito, por questões de enraizamento, de mobilidade e de identidade,*

⁵⁶ COSGROVE, D. *The Palladian Landscape: Geographical Change and its Cultural Meanings in Sixteenth Century Italy*. Londres: Leicester University Press, 1993b.

⁵⁷ COSGROVE, D. *Worlds of Meaning: Cultural Geography and the Imagination*. IN: FOOTE, K.; HUGILL, P.; MATHEWSON, K. (Orgs). *Re-Reading Cultural Geography*. Austin: University of Texas Press, 1994. Traduzido e publicado por CORRÊA & ROSENDAHL (Orgs.) *Geografia Cultural: Um século* (2). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

⁵⁸ COSGROVE, D. *Social Formation and symbolic Landscape*. Londres: CroomHelm, 1984, 2a edição em 1998.

só raramente e recentemente examinando suas contrapartes: o desenraizamento e a expropriação” (COSGROVE, 1999, p. 20):

(...) Naturalmente, o colonialismo e o eurocentrismo são, por si só, exemplos da espécie de metanarrativas supostamente questionadas pelo pensamento pós-moderno e pelos desafios políticos do *fim da história*⁵⁹, do *pós-colonial* ou do *fim do iluminismo* (...) o fim da história ressalta a derrota do marxismo-leninismo na Guerra Fria como um efeito de um anti-historicismo mais difundido, refocalizando a atenção dos estudiosos para questões geopolíticas locais e pelo mercado como um fenômeno global. As teorias *pós-coloniais* e *anti-iluministas* contestam as suposições liberais-democráticas e humanísticas do pensamento do *fim da história*, adotando o polidiscorso, as posições subalternas, as reivindicações de identidades transgressoras e híbridas; e estende a apreciação além do social para o interior das relações ambientais (...) (COSGROVE, 1999, p. 21).

Assim, Cosgrove traz em sua obra uma das maiores contribuições para o estudo das Paisagens Culturais: A noção de que o “mundo vivido” por cada FES é diverso, possui características próprias e, por isso, constrói propostas diferentes de relações socioculturais e socioespaciais com o meio, formando uma rede de Paisagens Culturais distintas, totalizadas em si mesmas, mas que se integram e se relacionam mediante a relatividade de sua interpretação. Esta interpretação pode ser realizada pelas visões elitizadas, colonizadoras e até mesmo hierárquicas da cultura, mas que, dando a devida oportunidade de auto-análise, julgamento e interpretação, às sociedades subalternas, e até mesmo excluídas da visão hegemônica de cultura, estas podem se classificar ou se posicionar enquanto “Paisagens Culturais Alternativas” (“Emergentes e/ ou “Excluídas”).

3.2.1 Paisagens Culturais “Dominantes” ou “Alternativas”: Perspectivas sobre as culturas hegemônicas e hegemonzadas.

Na perspectiva com viés marxista de Cosgrove (1987) sobre a nova Geografia Cultural e Humanista faz-se necessária “(...) *a leitura de paisagens específicas, mais detalhadas e ancoradas na história, no que concerne ao seu contexto intelectual e social contemporâneo*” (COSGROVE & JACKSON, 1987, p. 138) (...)

(...) contudo, potencialmente pode trazer ao Marxismo uma dimensão que tem tendido a ignorar: Reconhecer a individualidade dos lugares produzidos e

⁵⁹ Cosgrove cita a Tese de Francis Fukayama discutida em LEWIS, M.W., LEWIS, K. L. *The myth of continentes: a critique of metageography*. Berkeley/ Los Angeles/ London, 1997.

mantidos pela ação humana é o fundamento mais duradouro da geografia e, na prática, sua contribuição acadêmica mais significativa. (...) Esse reconhecimento transforma-se na descrição das características definidoras de áreas culturais – seus limites e componentes, como em discussões de núcleo, domínio e periferia (...), e a coerência de seus elementos internos, como no mapeamento de tipos de *habitat*, nomes de lugares, casas, celeiros, associações de cultivos etc. (...). (COSGROVE, 1983, p.111)

Muito além da descrição, Cosgrove propõe uma contextualização geohistórica seguida de análise profunda sobre os significados que tais mundos vividos possam ter para quem os vive diretamente (os sujeitos em análise), quanto para quem os observa, o pesquisador. É sugestivo notar que este pensamento, que ultrapassa as características “morfológicas da paisagem” (SAUER, 1925), se mistura com o pensamento marxiano de que “*para todos os pensadores dialéticos, a distinção entre aparência e essência é primordial; com efeito, “toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação (a aparência) e a essência das coisas coincidissem imediatamente”* (MARX, 1974b, p.939 Apud NETTO, 2011, p.22).

Recorremos então, à perspectiva marxista cultural, desenvolvida por Cosgrove (1998), que identifica as “*culturas excluídas*”, “*subdominantes*” ou “*alternativas*”, em relação às “*culturas dominantes*” (que exercem uma hegemonia cultural). Mas ressalta-se que “*(...) poucos são os Métodos Iconográficos ou de diagnóstico que recorrem à “interpretação em profundidade” para estudar paisagens contemporâneas.*” (COSGROVE & JACKSON, 1987, p. 140).

Pela ótica de Cosgrove (1998) assumida em seus trabalhos também por Deus (2011), sobre o marxismo cultural, é importante analisar a interpretação das “Paisagens Culturais Alternativas” onde há “*culturas que são suprimidas, de forma ativa ou não, e que destacam os símbolos de grupos minoritários, codificados na paisagem da vida cotidiana e ainda aguardando estudos geográficos mais detalhados e profundos*” (DEUS, 2011, p. 3; DEUS & CARMO, 2016).

No texto “*Novos Rumos da Geografia Cultural*” de Cosgrove e Jackson (1987), já aqui citado (traduzido por Márcia Trigueiro e publicado em 2003 no Brasil), os estudos liderados por de Stuart Hall (1980) no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham, nas décadas de 1970 e 1980, são destacados ao se pontuar que: “*Os trabalhos refletem acerca de várias estratégias de resistência desenvolvidas por grupos subordinados para contestar a hegemonia*

daqueles que detêm o poder” (COSGROVE & JACKSON, 1987, p. 141). Para os autores:

(...) rejeitam aquilo que rotulam de preferências elitistas e antiquadas dos estudos culturais tradicionais, e exploram uma vasta gama de subculturas populares, interpretando seus significados contemporâneos em termos dos contextos materiais específicos. (COSGROVE & JACKSON, 1987, p. 141).

E é sob a influência e instigado pelos estudos de Hall (1980) e por toda a sua bagagem nos estudos sobre Paisagem e Paisagem Cultural, que Cosgrove começa a se questionar: como seria o modo com que essas formas “*subculturais*” são relacionadas com a “*crise orgânica*” do capitalismo? E, nesse sentido, como analisar as “*implicações políticas dos estudos culturais e da necessidade de focalizar a análise da cultura em termos mais adequados de um subcapitalismo*”? (COSGROVE & JACKSON, 1987, p. 141).

(...) o conceito de cultura tinha para Cosgrove outras raízes e configurações. Com base em Cassirer, no Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham, dirigido na década de 1970 por Stuart Hall, de Raymond Williams, professor na Universidade de Oxford, e na antropologia interpretativa de Clifford Geertz, cultura era entendida como os significados elaborados e reelaborados pelos diferentes grupos sociais a respeito das diversas esferas da vida. Significado é a palavra-chave. (CORRÊA, 2014, p. 40)

Cosgrove (1983) já questionava sobre o papel mais radical assumido pela Geografia Cultural ao considerar que “*os grupos atribuem significados a lugares e paisagens como parte de uma mais ampla identidade compartilhada e comunicada, uma identidade que frequentemente atravessa linhas de classes*” (COSGROVE, 1983, p. 114). Esses questionamentos o fizeram refletir sobre formas alternativas de se analisar o que seria cultura no século XX, sem que fosse condicionado a um “*pensamento burguês*” retratado por Marx no século anterior.

Cosgrove (1998) pautou-se numa perspectiva de que seriam três as principais maneiras pelas quais a Geografia Cultural moderna se moveria teoricamente, além das abordagens anteriores: Cultura e Consciência; Cultura e Natureza; Cultura e Poder e,

(...) quando define sua noção de poder, Cosgrove se reporta ao grupo ou classe cuja dominação sobre outros está baseada no controle dos meios de vida: Terra, Capital, matérias primas e força de trabalho. O autor estabeleceu, a propósito, uma diferenciação entre culturas dominantes e alternativas, correspondendo estas últimas às expressões culturais residuais, emergentes e

excluídas, sendo que cada uma delas gera “*um impacto diferente sobre a paisagem humana*”. (RODRIGUES, 2013, P. 6)

Ressalta-se que ao conceituar Paisagens Culturais “Dominantes”, em que um grupo dominante “*procurará impor sua própria experiência de mundo, suas próprias suposições tomadas como verdadeiras, como a objetiva e válida cultura para todas as pessoas*” (COSGROVE, 1998, P. 104-105), Denis Cosgrove nos permite “*discernir as linhas de uma teoria da cultura enquanto simbolização, baseada no mundo material simbolicamente apropriado e produzido.*” (COSGROVE, 1983, p. 115) e reconhecer que em sociedades de classes, “*em que a produção excedente é apropriada pelo grupo dominante, a produção simbólica é igualmente apreendida como cultura hegemônica de classe a ser imposta para todas as classes*” (COSGROVE, 1983, p. 115).

O reconhecimento de Paisagens Culturais “Alternativas” daria um contraponto às análises da Geografia Cultural ao colocar em perspectiva que a classe não dominante (hegemonizada, subalterna, subcultural, colonizada) teria uma cultura também legítima, mas alternativa aos reconhecimentos tradicionais da classe dominante (colonizadora, burguesa, hegemônica, alta sociedade); e que muitas vezes não tem relevante reconhecimento, mesmo dentro da própria classe não dominante, devido diversos fatores que podem gerar entraves à consciência coletiva, de classes sociais mais “baixas”, sobre tal importância. Cosgrove (1998) considerava que Sauer (1925) originou uma escola de geografia da paisagem em que:

(...) a cultura parecia funcionar através das pessoas para alcançar fins dos quais elas estavam vagamente cientes. Os críticos chamaram isto de “determinismo cultural” e enfatizaram a necessidade na geografia de uma teoria cultural com mais nuances, particularmente se vamos tratar da paisagem contemporânea e da sofisticada cultura moderna. (COSGROVE, 1998, p. 101)

Contudo, advinda a Geografia Cultural renovada, Cosgrove (1998) analisa que as transformações na cultura vêm de mudanças,

(...) rápidas ou lentas, em sua prática, no ato de reprodução cultural. Mas a cultura é sempre potencialmente capaz de ser trazida ao nível da reflexão consciente e da comunicação. Isto é de fato o que fazemos quando examinamos a expressão cultural ao estudar humanidades. Assim a cultura é, ao mesmo tempo, determinada por e determinante da consciência e das práticas humanas. (COSGROVE, 1998, p. 102)

Entretanto, inúmeros são os exemplos de “*formas culturais específicas que podem ser relacionadas com circunstâncias materiais específicas, em locais específicos*” (COSGROVE & JACKSON, 1987, p. 142), campo fértil, embora ainda não cultivado, para uma Geografia Cultural revitalizada. Este era o pensamento de Denis Cosgrove e outros pesquisadores associados às suas pesquisas, no final da década de 1980. Em seu texto publicado em 1999, percebe-se que muito se progrediu nos estudos identitários e sobre memória relacionados à fenomenologia aliada à Geografia Cultural.

(...) nos estudos culturais, a história é substituída pelo passado, pela memória, e então é trazida para sua íntima conexão com o presente e o futuro. A memória e o desejo constituem a temporalidade através da qual os lugares emergem como fenômenos vividos e significativos. (...) A memória é social, tanto quanto individual: as relações sociais da memória são a memória das relações sociais”, e são poderosamente importantes na constituição da identidade e do lugar. (COSGROVE, 1999, p. 23)

É relevante assinalar ainda que a análise dos aspectos culturais das comunidades viabilizando a leitura, releitura, interpretação, identificação e até mesmo a comparação de Paisagens Culturais é dar ênfase à percepção ambiental no *mundo vivido* pelos sujeitos em análise. Cosgrove (1998) pontua que “(...) *há, portanto, culturas dominantes e subdominantes ou alternativas, não apenas no sentido político (apesar de eu me concentrar nisso), mas também em termos de sexo, idade e etnicidade*” (COSGROVE 1998, p. 105).

Explorar esta percepção junto a elementos que retratam a identidade e a tradição requer, contudo, uma análise contínua e sistêmica sobre os recursos da memória, da lembrança e da imaginação. Segundo Cosgrove (2000), a imaginação “*desempenha um papel simbólico, capturando dados sensoriais sem reproduzi-los como imagens miméticas, metamorfoseando-os através de sua capacidade metafórica de criar novos significados*” (COSGROVE, 2000, p.36)

(...) A cultura constituía-se, por outro lado, em um contexto, isto é, reflexo, meio e condição das diferenças socioculturais, não sendo nem determinante nem determinada. Finalmente, a cultura não se enquadra nem na perspectiva historicista de evolução, nem em um modelo evolucionista no qual todos os grupos passariam pelas mesmas etapas. Significados, contexto e inúmeras possibilidades de evolução caracterizavam o conceito de cultura adotado por Cosgrove. Consulte Jackson (1989), Hoefle (1998) e Cosgrove (2000). (CORRÊA, 2014, p. 40)

Da perspectiva da cultura reconhecendo as Paisagens Culturais “Alternativas” sejam elas “residuais”, “emergentes” ou “excluídas”, somente serão identificadas por meio da interpretação dos “Signos” e “Significados” intrínsecos nas comunidades e em suas relações culturais na natureza, pois revelar os significados na Paisagem Cultural “*exige a habilidade imaginativa de entrar no mundo dos outros de maneira auto-consciente e, então, re-presentar essa paisagem num nível no qual seus significados possam ser expostos e refletidos*” (COSGROVE, 1998, p.103), além de reconhecermos que muitos de seus significados “*são “naturalmente” encontrados no sentido de que seu ponto de partida é algo comum à nossa experiência, na medida, em que somos parte da natureza*” (COSGROVE, 1998, p.103). Nas análises de Rodrigues (2013):

(...) as paisagens emergentes seriam aquelas capazes de oferecer um desafio à cultura dominante, a partir de seu sistema geográfico e simbólico, concebendo uma nova perspectiva/ alternativa de reprodução sociocultural. Segundo Cosgrove (1998), está na essência de uma cultura emergente oferecer um desafio à cultura dominante, uma visão de futuros alternativos possíveis. (RODRIGUES, 2013, P. 6)

De acordo com os conceitos ensaiados por Cosgrove (1998), as Paisagens Culturais “*alternativas e residuais*” teriam elementos residuais e simbólicos de seus processos geohistóricos em que “*há muito trabalho interessante a ser realizado sobre paisagens do passado e seus significados contemporâneos*” (COSGROVE, 1998, p. 118), mas existe uma dificuldade de se “*recuperar o significado de tais formas para os que as produziram e, na verdade, a interpretação que fazemos deles nos diz tanto sobre nós mesmos e nossas suposições culturais quanto sobre seu significado original*” (COSGROVE, 1998, p. 117). Ele exemplifica com os vários significados dados ao conjunto geohistórico do *Stonehenge* que já foi analisado por vários estudiosos e até o momento a ciência obteve apenas hipóteses de seu “*significado cultural original*” (COSGROVE, 1998, p. 117) exatamente por não haver registros das pessoas que viveram e produziram o monumento.

Desta forma, Cosgrove (1998) conceitua que as Paisagens Culturais “*alternativas e excluídas*” seriam constituídas das relações culturais mais cotidianas e em situação de invisibilidade. Ele cita as relações culturais domésticas, principalmente sobre a organização e o uso do espaço pelas mulheres, “*pelo menos no que tange ao impacto sobre a paisagem pública*” (COSGROVE, 1998, P. 120), e que

(...) pressupõem um conjunto muito diferente de significados simbólicos que aquele dos homens, e na última década foram feitos estudos iniciais para revelar o significado das diferenças de sexo na atribuição e reprodução do simbolismo na paisagem. (COSGROVE, 1998, p. 120)

Alguns pensadores pós-modernos, têm se ocupado em dialogar sobre uma proposta de pesquisa decolonialista, isto quer dizer que, devemos sempre nos contextualizar sobre as correntes de pensamento em que um autor está embasado e também sobre quais sociedades o mesmo aprofundou seus estudos e criou seus conceitos. Para o sociólogo, pensador humanista e latino americano Aníbal Quijano.(2000) o Eurocentrismo

(...) refere-se à construção de conhecimento no mundo baseado na cultura, ideias européias, gerador de construções de subjetividades e intersubjetividades entre europeus e não europeus, além de fortalecer os binarismos – civilização e barbárie, escravos e senhores – a universalização da epistemologia européia/ocidental (QUIJANO, 2000).

Consideramos nesta pesquisa os estudos iniciados por Cosgrove (1998) e seus avanços sobre uma abordagem conceitual das “Paisagens Culturais Alternativas Emergentes e Excluídas” que valiosamente abriram os caminhos para questionamentos profundos com um viés marxista nos estudos da cultura de sociedades subalternizadas. No entanto, pela perspectiva do decolonialismo, Cosgrove ainda assim foi um estudioso Britânico, estudou culturas européias e foi atuante na escola americana. Como dissertamos, passou por todas as ambiguidades do mundo pós-guerra e na divisão entre as “epistemologias” do “norte” e do “sul”. Desta forma fizemos algumas análises embrionárias sobre as realidades vividas nas Paisagens Culturais do Vale do Jequitinhonha e, modestamente, faremos nossas contribuições nas **Considerações Finais** sobre o que chamaríamos embrionariamente de “*Paisagens Culturais de Resistência*”, dialogando com o pensamento de Cosgrove (1998).

3.3 Paisagens Culturais no Brasil: Política Pública e Patrimônio?

De início, é importante destacar a importância de compreender conceitualmente os significados da Paisagem (Cultural) que requer um esforço em buscar analisar o contexto histórico e acadêmico em que tal conceito foi elaborado para além da categoria geográfica estabelecida como prioritária nesta pesquisa. A proposta é, portanto, de

interpretar o conceito de Paisagem Cultural ao longo de um processo evolutivo e prático de criação de políticas de preservação do patrimônio cultural envolvendo órgãos, tratados e instituições internacionais e nacionais.

Como resultados da pesquisa bibliográfica percebemos como ponto de partida para nossas análises a década de 1990, que foi marcada por diversas discussões sobre o “Desenvolvimento Sustentável” (Eco 92). Dentro das propostas da chamada “*Agenda 21*” e de tratados internacionais, adotou-se maior ênfase nas áreas da percepção ambiental, da preservação, conservação e proteção do patrimônio cultural. As propostas institucionais para a proteção das paisagens culturais, por exemplo, foram discutidas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Em 1992 a “*Paisagem Cultural*”, que já era amplamente aceita enquanto um conhecimento teórico e uma das categorias de análise, da já reconhecida Geografia Cultural, principalmente nas escolas francesa e americana, foi também reconhecida como nova categoria de bens a serem inscritos na ‘*Lista do Patrimônio Mundial*’, como categoria específica do patrimônio cultural.

Pressupondo a importância da necessidade da preservação da cultura, e levando em consideração as peculiaridades e a representatividade de determinadas relações estabelecidas, entre os grupos sociais com a natureza e, também que seja necessário um recorte espacial-territorial estabelecido em um determinado tempo de continuidade, ou de espacialidade temporal, a Paisagem Cultural tornou-se revelada, “*a partir das formas específicas de uso e apropriação da natureza pelo trabalho humano*” (SCIFONI, 2016). Esta percepção sobre uma porção do espaço em que se torna indissociável a relação do homem com o meio, do patrimônio cultural material e imaterial foi identificada como Paisagem Cultural, ocasionando o direito de ser chancelada (legitimada pelo Estado) e gerida (de forma integrada), promovendo a valorização de uma permanência das tradições em determinado território físico ou região, configurando relações identitárias de territorialidades junto à afetividade com os lugares e os territórios de poder.

Desta forma, reconhecemos que estudar a “Paisagem Cultural Brasileira” requer atenção imediata aos povos originários, remanescentes de quilombos e outros povos tradicionais, inclusive os de origem e tradição europeia e oriental, que mantêm sua cultura diferenciada em uma totalidade complexa (LUKÁCS, 1970), dentro de totalidades mais amplas e mais complexas ainda, ressaltando-se que, devido à miscigenação, desde o Brasil Colônia, como a diversidade cultural brasileira se mostra agigantada, assim como as dimensões territoriais do país e sua biodiversidade natural.

As políticas públicas de proteção ao patrimônio concebidas no final do século XX e, recentemente, nas duas primeiras décadas do século XXI, têm revertido em boas práticas para a inventariação, descrição e interpretação dos patrimônios materiais e imateriais, mas ressalta-se que quando se trata de classificar uma Paisagem Cultural, estes processos têm pouca referência teórica e prática e ainda existem diferenças de interesses e, conseqüentemente, resistências ao reconhecimento desta chancela e à forma de se fazer tal registro.

No Brasil, esta categoria foi concebida pela legislação do IPHAN – Instituto Histórico e Artístico Nacional, mas ainda são lentos os passos para a efetivação dos chamados planos de gestão integrada desta paisagem. A ‘chancela’ da Paisagem foi incorporada como uma subdivisão dentro das classificações tradicionais do patrimônio cultural, mas não substitui o patrimônio misto, definição utilizada até então, e que remete tanto a qualidades naturais dignas de reconhecimento, quanto aos atributos culturais de valor excepcional.

A Portaria. 127 de 30 de Abril de 2009 estabelece, em seu Artigo 1º que, Paisagem Cultural Brasileira” é uma *“porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, a qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores.”* (BRASIL, 2009, Art. 1º). A Portaria detalha todos os passos do procedimento específico para declarar um bem como paisagem cultural brasileira e leva em consideração que:

(...) na conceituação da Paisagem Cultural Brasileira fundamenta-se na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, segundo a qual o patrimônio cultural é formado por bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, as criações científicas, artísticas e tecnológicas, as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais, os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico; (BRASIL, 2009)

A própria forma como foi publicada por meio de ‘Portaria’ no Diário Oficial da União (DOU), repleta de ‘considerações’ que antecedem o texto legislativo em si, nos chama a atenção para a situação de vulnerabilidade que perpassa a “chancela” por ser algo subjetivo e passível de variação nas interpretações e nos entendimentos de técnicos e estudiosos, mas que se manifesta em lugares reais, concretos, com histórias de vida

acontecendo e, portanto, estando em constante transformação, visto que a cultura não é estática.

Segundo a matéria disponível no *site* oficial do IPHAN sobre a publicação da Portaria 127/2009, o objetivo da *'declaração de paisagem cultural'* “*é conferir um selo de reconhecimento de porções singulares dos territórios, onde a inter-relação entre a cultura humana e o ambiente natural confere à paisagem uma identidade singular*” (BRASIL – site do IPHAN – matéria de 05/05/2009), ao refletir por meio da ótica de que os órgãos oficiais de registro e tombamento de patrimônio, material e imaterial, seguem procedimentos padronizados de levantamentos e inventariação, inclusive de padrões internacionais sobre as características destes patrimônios, questiona-se nesta pesquisa o fato de que os procedimentos firmados pela legislação para o processo da “Chancela” das Paisagens Culturais podem ser, de certa forma, omissos e até mesmo excludentes.

Esta reflexão parte da hipótese de que os processos de “chancela” não são realizados sempre de forma realmente participativa e que as leituras sobre tal paisagem podem ser influenciadas sobre a ótica de cada técnico responsável pelas etapas de avaliação dos processos e até mesmo por quem solicita o processo atendendo a interesses pessoais. Conforme o *IV Capítulo da Portaria 127/2009* que trata do *Pacto e da Gestão*, o qual explica que:

(...) Art. 4º. A chancela da Paisagem Cultural Brasileira implica no estabelecimento de pacto que pode envolver o poder público, a sociedade civil e a iniciativa privada, visando a gestão compartilhada da porção do território nacional assim reconhecida.

Art. 5º. O pacto convencionado para proteção da Paisagem Cultural Brasileira chancelada poderá ser integrado de Plano de Gestão a ser acordado entre as diversas entidades, órgãos e agentes públicos e privados envolvidos, o qual será acompanhado pelo IPHAN. (BRASIL, 2009, Artigos 4º e 5º)

Visto que “*a chancela tem por finalidade atender ao interesse público e contribuir para a preservação do patrimônio cultural, complementando e integrando os instrumentos de promoção e proteção já existentes*” (BRASIL – site do IPHAN – matéria de 05/05/2009), ou seja, conforme a Constituição Federal Brasileira de 1988, o que se tem visto desde então é uma maior atenção aos tombamentos dos patrimônios culturais materiais que resguardam materialmente os resquícios de um passado elitizado, ou dos registros imateriais de ‘saberes-fazeres’ peculiares, que até são preconizados nos *'Planos de Gestão'*, mas não são executados de forma integrada,

principalmente em se tratando de modos de vida em localidades que resguardam uma memória de sociedades colocadas à margem, subalternizadas e de uma sociedade que historicamente foi dominada, e/ ou escravizada, e/ ou excluída, mesmo que nos textos que antecedem o texto da portaria 127/2009 seja considerado no DOU que:

(...) os fenômenos contemporâneos de expansão urbana, globalização e massificação das paisagens urbanas e rurais colocam em risco contextos de vida e tradições locais em todo o planeta; (...)

(...)

(...) que a chancela da Paisagem Cultural Brasileira valoriza a relação harmônica com a natureza, estimulando a dimensão afetiva com o território e tendo como premissa a qualidade de vida da população. (BRASIL, 2009)

Vimos que no **Subtítulo 2.2** não é cumprido um dos artigos da Constituição Federal de 1988 sobre a titulação dos territórios quilombolas. Como, portanto, fazer com que haja, de fato, a valorização deste povo com suas relações nestes mesmos territórios?

Não é foco desta pesquisa a discussão sobre a legitimidade, ou não, das chancelas, tombamentos e registros do patrimônio cultural. Desta forma, o questionamento surge na tentativa de deixar uma provocação para futuros trabalhos, para que haja maiores reflexões sobre a efetividade da “chancela”, ou melhor, de como ela poderia ser instrumento estratégico de reconhecimento de comunidades tradicionais e suas relações peculiares com os meios em que vivem. Entendemos que a “chancela” pode ser uma estratégia política de reconhecimento de territórios, incentivando nos setores públicos as possibilidades de que se haja procedimentos criados para erradicação de pensamentos conservadores, ultrapassados, que repitam processos históricos de exclusão, e até mesmo de racismo institucional⁶⁰ durante suas análises e prioridades com determinados processos.

Dentro do Título II, no *Capítulo V - da Legitimidade*, no Art. 6º. da *Portaria 127/2009 do IPHAN*, postula-se que: “*Qualquer pessoa natural ou jurídica é parte legítima para requerer a instauração de processo administrativo visando a chancela de*

⁶⁰ “O conceito de Racismo Institucional [ou Estrutural] foi definido pelos ativistas integrantes do grupo Panteras Negras, Stokely Carmichael e Charles Hamilton em 1967, para especificar como se manifesta o racismo nas estruturas de organização da sociedade e nas instituições. Para os autores, “trata-se da falha coletiva de uma organização em prover um serviço apropriado e profissional às pessoas por causa de sua cor, cultura ou origem étnica” (Disponível em <<http://racismoinstitucional.geledes.org.br>>. Acesso em jun. 2018.

Paisagem Cultural Brasileira.” (BRASIL, 2009, Art.6º) e ainda segue o que postula o artigo seguinte:

Art 7º. O requerimento para a chancela da Paisagem Cultural Brasileira, acompanhado da documentação pertinente, poderá ser dirigido:

I - às Superintendências Regionais do IPHAN, em cuja circunscrição o bem se situar;

II - ao Presidente do IPHAN; ou

III - ao Ministro de Estado da Cultura.

Novamente chegamos ao impasse de tudo o que permeia, desde sempre, o reconhecimento das sociedades culturalmente diferenciadas no Brasil, por intermédio da ‘legitimação’ que se faz presente por meio de regras jurídicas e do Estado. Legitimidade, no universo jurídico analisado por Habermas (1990) significa que:

(...) o ordenamento político é digno de ser reconhecido. Com essa definição, sublinha-se que legitimidade é uma exigência de validade contestável e que é (também) do reconhecimento (pelo menos) factual dessa exigência que depende a estabilidade de um ordenamento do poder. Assim, tanto no plano histórico como no analítico, esse conceito encontra aplicação sobretudo nas situações em que a legitimidade de um ordenamento torna-se objeto de polêmica; no qual, como dizemos, surgem problemas de legitimação. Uns afirmam e outros contestam a legitimidade. (Habermas, 1990, p. 201 –220)

No caso do ‘saber-fazer’ *quitandas*, a reprodução cultural dos bens culturais imateriais já é um dos elementos a ser considerado quando os processos de registros de patrimônio imaterial são realizados pelo Estado. De acordo com o Decreto Estadual nº 42 505, de 15 de abril de 2002, que “*institui as formas de Registros de Bens Culturais de Natureza Imaterial ou Intangível que constituem patrimônio cultural de Minas*” (MINAS GERAIS, 2002), determina-se que os bens culturais dessa natureza sejam inscritos nos seguintes livros:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas. (MINAS GERAIS, 2002 [grifo nosso])

O setor da Gerência de Patrimônio Imaterial (GPI) do IEPHA-MG entende que são necessários os processos do ‘saber-fazer’ enquanto legitimação e procedimentos de

salvaguarda para sua continuidade. São reconhecidos institucionalmente para análise dos processos de registro os chamados “**Sistemas Culinários**” - quando deve ser observada uma cadeia de produção -. Evidenciados em pesquisa documental que nos foi cedida uma cópia da Nota Técnica GPI 05/2015 (IEPHA-MG, 2015) e que faz considerações do órgão oficial de registros do patrimônio imaterial em Minas Gerais, acerca do projeto de lei estadual, nº 2.761 de 2015, que declara a ‘*gastronomia mineira*’ como patrimônio cultural imaterial de Minas Gerais.

O IEPHA-MG (2015) recomenda, nesta mesma portaria, que se deva estabelecer uma diferenciação entre gastronomia moderna e cozinha/culinária tradicional:

O conceito “gastronomia” se refere à ciência alimentar e se relaciona com refinamento de pratos, enquanto o de culinária se refere ao processamento dos alimentos, e o de cozinha ao conjunto de pratos característicos de uma região e à técnica de cozinhar e preparar pratos com criatividade. (IEPHA-MG, 2015, p.3)

Já os ‘*sistemas culinários*’, conceito mais sugerido pelo IEPHA-MG para processos de registros dos ‘saberes-fazer’ enquanto patrimônio imaterial, é um conceito embasado nas pesquisas do antropólogo cultural José Reginaldo Santos Gonçalves (2007) explicando que:

(...) quando escolhemos um determinado alimento, já estamos operando dentro de um determinado ‘sistema culinário’ com seus princípios e regras inconscientes. Na verdade, somos já constituídos social e culturalmente por esse sistema. (GONÇALVES, 2007, p. 163-164);

Neste sentido, segundo o IEPHA-MG (2015), inspirado em Gonçalves (2007), o *sistema culinário* é a interação de técnicas – conjunto de todos os ingredientes, condimentos e procedimentos compartilhados em um contexto histórico e territorial –, de relações sociais e representações. Ou seja, supõem sociabilidades e cosmologias que unem pessoas, sociedade e universo. Desta forma, a alimentação não desempenha somente uma função identitária, mas também uma função constitutiva e merece ser registrada obedecendo a critérios colocados pelas legislações vigentes.

Inspirados nesta Nota Técnica do IEPHA-MG (2005), reforçamos nossa percepção de que os *sistemas culinários* identificados e abordados no *Médio Jequitinhonha*, evidenciam que a região constitui um elemento legitimado pelas relações sociais, trocas de saberes e costumes locais (CASCUDO, 1958) de longa

duração (BRAUDEL, 1992), e por isso são passíveis de maior atenção das políticas públicas de salvaguarda deste patrimônio e destas paisagens culturais.

3.4 Paisagem Cultural, Lugar, Território, Territorialidades e Região: quando existe uma relação indissociável das categorias geográficas manifestadas em um “modo de viver”

Embora nesta pesquisa de mestrado a categoria geográfica que tenha sido privilegiada para análise seja a Paisagem Cultural, esta é manifestada no espaço e no tempo e está intimamente entrelaçada numa região de cultura diferenciada (em convivência com o semiárido mineiro), e que traz leituras próprias sobre as relações sociais (afrodescendentes em histórico de opressão sofrida pela escravidão em Minas Gerais), de (re)construção e (re)afirmação identitária quilombola e de territorialidades no ‘território-lugar’ (*Médio Jequitinhonha*). Neste sentido, as postulações de Almeida (2008), nos ajuda a compreender e afirmar que:

a identidade cultural dá sentido ao território e delinea as territorialidades. A territorialidade, por sua vez, pode definir uma relação individual ou coletiva ao território, se apóia sobre as paisagens e revela uma etnogeografia sertaneja. (ALMEIDA, 2008, p. 320)

O cotidiano passa a ter/ ser um ‘lugar’ simbólico, que envolve uma relação íntima entre o tempo e o espaço, que acontece em um espaço físico, se manifesta nas paisagens culturais e conjuga o passado e o presente sobre o que se é construído dentro de um “*aqui e agora*”, como é destacado por outro sociólogo, o francês Michel Maffesoli (1984; 2002).

Consideramos, portanto, que a relação de identidade com o ‘*saber-fazer*’ é indissociável na gestação de Paisagens Culturais. Neste sentido, e dialogando também com os textos de Paul Claval (2003), deve-se dar relevância ao ‘saber fazer’ que aparece como um “*conjunto de gestos, práticas, comportamentos, técnicas, know-how, conhecimentos, regras, normas e valores herdados dos pais e da vizinhança, e adaptados através da experiência e realidade sempre mutáveis*” (CLAVAL, 2003, p. 163), e está ligado à reprodução sociocultural nos territórios. Destarte, complementamos o raciocínio segundo as ideias de Almeida (2005), considerando que o território responde primeiramente, às dinâmicas econômicas, sociais e políticas de cada sociedade

e, por isso, *“sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam”* (ALMEIDA, 2005 p. 108), ou seja, por suas territorialidades.

Como muitos geógrafos *‘pós-modernos’* que se inspiram na obra de Doreen Massey (1944 – 2016), cientista social britânica e geógrafa que trabalhou tópicos de uma geografia marxista, feminista e cultural, entre outros, e que possuía uma proposta alternativa para conceituar *‘espaço’*, o pesquisador Turra Neto (2008) faz uma tradução de seu pensamento sobre o espaço que *“é visto como “produto de inter-relações”, como “esfera da possibilidade de existência da multiplicidade”, e como sempre em construção e, portanto, aberto, inacabado”* (TURRA NETO, 2008, p. 162). Neste sentido, ainda para o autor,

(...) o espaço torna-se algo em contínua construção porque é lugar do encontro da diversidade (de sujeitos e de eventos: tanto de ações estruturantes dos agentes econômicos que atuam em diferentes escalas, como da interseção dos sujeitos comuns e suas formas de relações espontâneas) e, assim, o espaço é algo que vai além da representação porque tal representação procura fixar algo que, na verdade, sempre se transforma (MASSEY, 2009). (COSTA, 2016, p. 130)

Mais recentemente, nos estudos de Benhur Pinós da Costa⁶¹ (2016) sobre a *“Geografia do Cotidiano”*, considera-se que a Geografia Cultural tem se ocupado desde a década de 1990 com o estudo de pequenos espaços. Para o autor, *“(...) o processo de diferenciação e também de inter-relação de espacialidades vistas em muito grande escala, e/ou produção plural do espaço (...) perspectiva do uso, da percepção e da representação espacial”* (COSTA, 2016, p. 130) de pluralidades culturais:

Tal campo procura entender essas diversidades e apontam para análise da vida dos sujeitos sociais, suas relações grupais e suas vivências e produções diferenciadas do contexto espacial. Por outro lado, essas análises não esquecem as diferentes relações escalares que influenciam a vida localizada e fragmentada (...) (COSTA, 2016, p. 131).

É relevante considerar, ainda em diálogo com Costa (2016), que os pressupostos a respeito do cotidiano *“ocupam-se de um contexto espacial onde vive determinado grupo humano e onde se expressam certas individualidades perante a pretensa estrutura espacial unificada”* (COSTA, 2016, p. 131). Pensando no processo identitário quilombola, no recorte territorial-regional do *Médio Jequitinhonha*, é importante

⁶¹ Geógrafo e professor doutor adjunto da Universidade Federal de Santa Maria.

ressaltar os processos de ocupação do território, descritos no **Capítulo 2** dessa dissertação.

Procurando então desvendar as construções simbólicas e amarrações de “nós” das redes (RAFFESTIN, 1993) de relações que levaram a vida cotidiana das comunidades negras e rurais serem como são/ estão trazendo o passado para dialogar com um presente que se remodela, dia após dia, consideramos que as Paisagens Culturais também lidam com uma sobreposição de identidades culturais, sociais e territoriais⁶²(HAESBAERT, 1999; 2013) ou seja, - descendentes de negros cativos e libertos; posseiros; meeiros; lavradores; garimpeiros; trabalhadores rurais; agricultores familiares; quilombolas em resistência; artesãos; etc. –, materializadas e imaterializadas e que definem contornos e relevos de paisagens culturais “*matrizes*”, com suas “*marcas*” visíveis e invisíveis (BERQUE, 1998).

Retornando às reflexões sobre Massey (2009) - que critica a obra “A invenção do Cotidiano” de Michel de Certeau (1925 – 1986) - historiador e erudito francês que discutia as estratégias e as táticas hegemônicas como se fosse algo já estático –, e do pensamento de Costa (2016), que considerava que os fazeres cotidianos e as estratégias calculadas de Certeau (1994), “*ditas hegemônicas, se fazem no encontro espacial e, dali (estórias-até-agora) se desfazem e se refazem em constante transformação*” (COSTA, 2016, p. 136). Esta visão de Massey (2009) é mais bem explicada no texto de Benhur Costa (2016):

Ela explica que o autor [(CERTAU, 1994)] constrói a noção de estratégia a partir do lugar já construído, estático, dado, ou seja, uma estrutura. A tática, dessa forma, são as práticas da vida cotidiana que são requeridas por aquelas estruturas e, neste sentido, produz uma dicotomia entre estrutura e agenciamento. Segundo Massey (2009), esse argumento envolve uma concepção de poder da sociedade como uma ordem monolítica, de um lado, e as táticas dos fracos, de outro. Em sua crítica, isso superestima a coerência dos poderosos e não atenta ao caráter híbrido com que as estratégias são produzidas, assim como reduz o poder potencial dos fracos (as potências cotidianas de MAFFESOLI, 2002) e esconde as implicações deles no poder. (COSTA, 2016, p. 135)

Nesta perspectiva, o cotidiano da oralidade torna-se uma linguagem em suas diversas expressões: a fala, os olhares, os trejeitos, o manuseio, um jeito de ser na coletividade e que reflete nos jeitos múltiplos e diversos de se fazer, no ‘*saber-fazer*’

⁶² O conceito de Identidade territorial de Haesbaert (1999; 2013) foi também discutido no subtítulo ‘3.5.1 As Identidades e o ‘*saber-fazer*’: Dinâmicas do Cotidiano e do Tradicional’ desta dissertação.

tradicional. Nessa visão, “*espaço e cotidiano são produtos de inter-relações, como sendo constituídos por meio de interações*” (COSTA, 2016, p. 136; CERTAU, 1994).

Partindo dessa condição de complexidade (MORIN, 2001), o caso mais específico das ‘microgeografias’ de “*sujeitos comuns*” (MASSEY, 2009), as *quitandas* feitas pelas mulheres negras, rurais e quilombolas, seriam sim, elementos influentes de “*identificação*” identitária (Hall, 2008; BRETAS & DUARTE, 2014) dos grupos pesquisados (‘*Quitadeiras Quilombolas*’, ‘*Comunidades Quilombolas*’ e ‘*Quitadeiras da Festa do Rosário*’ e membros do *Grupo de Congado* e da *Irmandade de nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos* que fazem parte da sociedade envolvente).

Para Hall (2008, p. 106), “*a identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção*”, isto quer dizer que o processo de identificação (ou auto-identificação) é um processo de dar significação a algo que é feito de forma diferente de outras formas de fazer, e não de incluir em algo maior, mais amplo (o ‘*saber-fazer*’ *quitandas* quilombolas do *Médio Jequitinhonha* é diferente do ‘*saber-fazer*’ *quitandas* mineiras, por exemplo).

Então, as dinâmicas identitárias com relação ao ‘*saber-fazer*’ cotidiano das *quitandas*, se tornaram mais importantes de serem analisadas com vistas ao que ainda pode ser feito para sua manutenção enquanto um bem cultural e um dos elementos identitários de tais paisagens culturais e suas territorialidades, para que este ‘*saber-fazer*’ resista e persista no espaço e no tempo, com suas continuidades e descontinuidades. Para que este processo ocorra fez-se importante reconhecer o conceito de ‘*Identities Territoriais*’ do renomado geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert (1999; 2013).

Para Haesbaert (1999; 2013, p. 235) existe um pressuposto de que “*toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente por meio do território*”. O autor ainda explica que o espaço geográfico constitui parte fundamental dos processos de identificação social dentro de uma relação de apropriação, tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta (HAESBAERT, 1999; 2013).

Nesta perspectiva, Haesbaert (1999; 2013) também contribui com esse diálogo postulando que:

(...) nem toda identidade social (como a identidade de gênero, por exemplo) toma obrigatoriamente como um de seus referenciais centrais o território ou, num sentido mais restrito, uma fração do espaço geográfico. De uma forma muito genérica, podemos afirmar que não há território sem algum tipo de

identificação e valorização simbólica (positiva ou negativa) do espaço por seus habitantes. (HAESBAERT, 2013, p. 235).

Portanto, de acordo com o pensamento de Haesbaert (1999; 2013), podemos inferir que existe uma relação simbólica de identidade (significado) entre os indivíduos ou grupos dos quais participam, com o espaço geográfico (localidade) em que mantiveram ou mantêm experiências de “mundo vivido” ou “espaço vivido” (lugar) e/ou se apropriaram de sua potência funcional (território-poder), influenciando assim em sua noção/ sentimento/ ação de pertencimento (territorialidade) e que tudo isso se manifestam nas Paisagens Culturais.

Neste sentido a relação intrínseca do lugar e suas manifestações enquanto Paisagens Culturais traz à tona as reflexões de Bonnemaïson (2002)⁶³ sobre a paisagem, que é, ao mesmo tempo, “*o prolongamento e o reflexo de uma sociedade, e um ponto de apoio oferecido aos indivíduos para se pensar na diferença com outras paisagens e outras sociedades*” (SAUTTER, 1979 Apud BONNEMAISON, 2002, p. 91). Para o autor existe uma correspondência entre o homem e os lugares, entre uma sociedade e sua paisagem e,

(...) está carregada de afetividade e exprime uma relação cultural no sentido amplo da palavra. (...) cada etnia se associa a um elemento do meio ecológico para fundar um sistema que lhe permita sobreviver por meio de uma visão de mundo específica. (BONNEMAISON, 2002, p. 91)

Vale ressaltar que na sequência, Bonnemaïson (2002) ainda discute essas relações entre o conceito de ‘espaço vivido’ (FRÉMONT, 1976) e ‘região’ (BÉLANGER, 1977): O ‘espaço vivido’ seria uma “*síntese que visa redescobrir a noção de região*”. Região, por sua vez, seria “*um território que se desenvolve e adquire uma forma*” (BONNEMAISON, 2002, p. 88). Este diálogo nos ajudou a entender que existem tais inter-relações, em suas diversas interfaces funcionais e simbólicas e que foram mais bem demonstradas durante as análises.

A título de ilustração, relatamos como se tornaram evidentes as marcas nas paisagens das comunidades quilombolas em foco, sobre a prática de transformação do barro com o uso da água e de madeira, para se adquirirem os formatos característicos dos fornos à lenha, utilizados para assar as *quitandas*. A paisagem-matriz (BERQUE,

⁶³ Refletindo sobre o pensamento de Sautter (1979) e Frémont (1976). (N.A)

1998) ficou visível aos nossos olhos e os fornos de barro se tornaram ao mesmo tempo ícones e rugosidades que na definição de Milton Santos (2012):

Chamemos de rugosidade ao que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares. As rugosidades se apresentam como formas isoladas ou como arranjos. (SANTOS, 2012: 140).

Por outro lado estes elementos identitários das Paisagens Culturais somente se tornaram elementares aos nossos ouvidos (enquanto *outsider*), sobre a noção do valor que tem para o “lugar”, quando as histórias de afetividade das quitadeiras por seus fornos de barro foram contadas. Quando as mulheres quilombolas consideraram em suas narrativas que estes fornos não são apenas equipamentos de culinária, mas que muitas vezes foram “companheiros”, na ausência dos maridos que vão para o trabalho sazonal. É com os fornos de barros que as mulheres quilombolas “*compartilham o pão*” primeiro e depois com suas famílias e a comunidade.

Diante destes e outros relatos que nesta pesquisa, tratamos o ‘*saber-fazer*’ enquanto um elemento clássico na contemporaneidade dos ‘*gêneros de vida*’, inspirados na visão de Benoît (1979), que considera, segundo Bonnemaïson (2002), que “*uma verdadeira etnogeografia (...) restitui uma dignidade perdida à velha noção de “gênero de vida” (...), conjunto de costumes que permite ao grupo que os pratica assegurar sua existência*” (BENOÎT, 1979 Apud BONNEMAISON, 2002, p. 90).

Este subtítulo, para além de apresentar as inter-relações manifestadas nas Paisagens Culturais teve o intuito de justificar os porquês de tantas vezes nos recorrermos a outras categorias geográficas para, enfim, conseguirmos transcrever as Paisagens Culturais percebidas e elaboradas junto com as comunidades neste texto.

3.5 Elementos Identitários de Paisagens Culturais: Conceitos que fortalecem as Referências Culturais

Neste subtítulo pretende-se realizar uma explanação sobre quais conceitos serão escolhidos para se referenciar os elementos identitários que se relacionam às análises propostas sobre o ‘*saber-fazer*’ *quitandas*, relacionando-os às categorias de análise propostas da Geografia Cultural, tanto das Paisagens Culturais como categoria geográfica prioritária, quanto das ‘Territorialidades Festivas’ envolvidas nas dinâmicas

de gestação das ‘Paisagens Culturais Alternativas’ observadas em que se prevalecem as materialidades e imaterialidades das Identidades Culturais Quilombola no *Médio Jequitinhonha*.

Para tanto, utilizou-se de autores de renome da Geografia Cultural, em diálogo inter e transdisciplinar com outros campos das ciências sociais e humanas, para tentar traçar um embasamento teórico a ser interligado e entrelaçado às análises dos dados obtidos nos trabalhos de campo.

É importante destacar que para Maria Cecília Londres Fonseca⁶⁴ (2006), quando falamos de *Referências Culturais*, estamos nos referindo a um termo oficialmente utilizado nas *Políticas Públicas de Registro de Patrimônio Imaterial* no Brasil. Para Fonseca (2006):

Ao se incluir nesse conhecimento a identificação de referências culturais, deseja-se que, nessa intervenção, seja levada em conta não apenas a consideração do valor histórico e artístico dos bens. Mesmo que a isso se acrescente uma preocupação com a racionalidade econômica e social da intervenção, é possível que os inventários deixem de fora a dimensão simbólica daquele espaço para seus habitantes, necessariamente plural e diversificada. Pois, do ponto de vista da cultura, considerar apenas a concentração, em uma determinada área, de um número significativo de monumentos excepcionais de algum modo a desvitaliza, uma vez que se deixa, assim, de apreender em toda a sua complexidade a dinâmica de ocupação e de uso daquele espaço. (FONSECA, 2006, p. 113)

Isto pressupõe, dentro das bases para novas políticas de patrimônio, uma descentralização da atribuição de sentidos e de valorização dos bens imateriais e converge com os raciocínios já realizados sobre as Paisagens Culturais Alternativas. Fonseca (2006, p. 112) ainda explica que “*faz-se necessária uma análise mais detalhada sobre “os sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?)”*”.

Ainda recorrendo aos postulados de Fonseca (2006) sobre o ato de apreender referências culturais que pressupõe,

(...) não apenas a captação de determinadas representações simbólicas, como também a elaboração de relações entre elas e a construção de sistemas que falem daquele contexto cultural, no sentido de representá-lo. Nessa perspectiva, os sujeitos dos diferentes contextos culturais têm um papel não apenas de informantes como também de intérpretes de seu patrimônio cultural. (FONSECA, 2006, p. 114)

⁶⁴ Ícone brasileira que assessorou o Ministério da Cultura a desenvolver as políticas de Registro de Patrimônio Imaterial. (N.A.).

Nesta perspectiva, além dos elementos geohistóricos já elencados nos **Capítulos 2 e 3**, foi a partir deste subtítulo que abordamos os conceitos trabalhados enquanto possíveis **Elementos Identitários** que fortalecessem as análises sobre os sujeitos, em seus reconhecimentos individuais e coletivos, sobre as *'Quitandas Quilombolas'* enquanto suas **Referências Culturais**. Dessa maneira nos debruçamos aos estudos culturais e identificamos uma rede complexa de conceitos que se interconectam e se reorganizam em cada sociedade de acordo com sua cultura, costumes e relações de poder: “Identidades”; “Culturas”; “Valores”; “*saber-fazer*”; “Memória”; “Lembranças”; “Recordações”; “Narrativas”; “Tradição”; “Costumes”, “Cotidiano”; “Signos”; “Ícones”; “Significados”; “Representações”; “Dinâmicas” e “Práticas Culturais”; “Reprodução Social”; “Reprodução Cultural”; “Sagrado”; “Comunidade” “Reconhecimento Individual e Coletivo”; e “Convivialidade”.

Todas estas análises foram referenciadas na sequência para apoio à análise e interpretação do que se percebeu pelos quilombolas em foco como reconhecido, ou não, enquanto elementos identitários de suas Paisagens Culturais, e, ainda, referentes ao *'saber-fazer'* *quitandas* enquanto um bem e uma referência cultural desse povo observadas e analisadas pela pesquisadora..

3.5.1 As Identidades e o *'saber-fazer'*: Dinâmicas do Cotidiano e do Tradicional

Considerando-se que existe um processo constante de construção identitária de uma sociedade, uma comunidade, um grupo, uma etnia e até mesmo de um indivíduo, relembremos o que postulou o teórico cultural e sociólogo jamaicano Stuart Hall (1932 - 2014), sobre a premissa de que a identidade deve ser reconhecida como algo coletivo e dinâmico.

O autor propõe uma análise sobre as identidades após a modernidade, a partir de quando nada mais se tornou tão fixo, e permite assim, que sujeitos possuam identidades plurais, que seja algo percebido enquanto mutável, variável e até sobreposto, contraditório e, portanto, as identidades estão sempre em construção, não são dadas ou fechadas, fazem movimentos, e que *“as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram a vida social”* (HALL, 2001, p. 7) estão em constante transformação por um dispositivo que chamamos de auto-reconhecimento ou auto-identificação. Consideramos assim, que o pensamento do sociólogo e filósofo polonês Zygmunt Bauman (1925 - 2017) complementa o raciocínio de diálogo de Hall (2001), quando

postula como aspecto importante das identidades o fato de elas nos serem reveladas “*como algo a ser inventado, e não descoberto*” (BAUMAN, 2005, p. 21-22).

Portanto, o que faz com que os sujeitos se identifiquem como parte ‘*idêntica*’ ou de ‘*igualdade*’ dentre um coletivo –, só pode ser entendido quando se percebe também o que os diferencia (diante da identidade do ‘*outro*’), e, desta forma, perpassa pela premissa dos sentimentos de alteridade e pertencimento. A construção da identidade quilombola se torna desta forma, uma reflexão contínua e cotidiana em que os sujeitos são colocados, ou se colocam a questionarem, duvidarem, indagarem e depois reafirmarem sobre o que estão se auto-identificando. A todo o momento os sujeitos são levados a contextualizar sobre o que já aconteceu no passado e o que isto reflete em sua ação individual ou coletiva futura, muitas vezes de um futuro bem próximo, como quando se perguntam sobre o que fazer hoje diante da não efetivação das ações afirmativas e políticas públicas quilombolas?

Estudos recentes de Costa (2016) desenvolvem reflexões sobre um espaço que é produzido no cotidiano, e postula que é nesse espaço que as relações sociais são também produzidas, tanto das culturas hegemônicas e hegemônicas, quanto das “*escalas não-cotidianas e processos banais, ocasionais do fazer local*” (COSTA, 2016, p. 136), ou seja, dos ‘saberes-fazer’ que também são produzidos. Por esse sentido,

(...) o fazer local pode tanto ser comandado como alterar e comandar ações hegemônicas, porque tudo converge e tudo se faz no espaço /lugar, desde as mais simples das ações individuais e coletivas cotidianas até produções de eventos constituídos pelo cálculo de instituições e empresas globalizadas. Os fazeres cotidianos e as estratégias calculadas, dita hegemônicas, se fazem no encontro espacial e, dali (*estórias-até-agora*) se desfazem e se refazem em constante transformação. (COSTA, 2016, p. 136)

Contudo, o cotidiano por mais aparentemente se mostre contínuo e de certa forma a vida cotidiana se repita, essencialmente é um espaço efêmero, onde o ‘ontem’ nunca se repete no ‘agora’ completamente, e em algum lastro maior de tempo irá apresentar mais claramente suas modificações e descontinuidades, dependendo da percepção de quem irá pesquisar e se adentrar nestes espaços-tempo e lugares.

Este entendimento é importante para que não se confunda a rotina cotidiana apenas como uma repetição monótona de fatos sociais e culturais, desconsiderando que existam motivações e contextos que devam ser levados em conta ao se procurar apreender as representações que uma cultura imprime na vida cotidiana e que convive com outras culturas.

Sempre lembrando que se dialoga aqui sobre um ‘*saber-fazer*’, que foi apreendido por meio da oralidade, e que se pressupõe o repasse de uma tradição de gerações, pretende-se discutir ao longo das análises o que faz permanecer ou modificar a rotina de se praticar o “saber fazer”, ou melhor, o que, ou em quais momentos, se faz continuar ou descontinuar, e, mais ainda, o que faz este “querer continuar” a realizar uma tradição? Para Almeida (2018), em seus estudos mais recentes, a tradição seria:

(...) o fato de conferir ao passado uma autoridade transcendente para regular o presente. A base de tal autoridade não está na antiguidade, como poderia parecer à primeira vista, mas sim na convicção de que a continuidade com o passado é capaz de incorporar inclusive as inovações e reinterpretações que exigem o presente. Portanto, a tradição é uma noção dinâmica, compatível, em princípio, com a mudança, a modernização e o desenvolvimento, porque não é mera repetição do passado no presente, mas sim filtro, redefinição e reelaboração permanente do passado em função das necessidades e desafios do presente. (ALMEIDA, 2018, p. 58)

Pressupomos que nesta pesquisa exista uma perspectiva de diálogo interdisciplinar sobre o cotidiano e a tradição, e que de forma transversal a questão da identidade se conecta com a mobilidade das experiências adquiridas e absorvidas por grupos culturais. Isto ocorre de forma dinâmica, entre o que se produziu no passado e o que se propõe e se reelabora em função de um contexto sociocultural, socioambiental e político do presente. Desta forma, nas análises que foram realizadas sobre o ‘*saber-fazer*’ *quitandas*, pressupomos também que tais dinâmicas se apresentariam enquanto narrativas etnogeográficas sobre tais relações entendidas aqui enquanto territorialidades que se manifestam nas paisagens culturais alternativas.

Solicitando o texto de Hall (1997), que propõe que as identidades (no plural) são formadas culturalmente,

(...) o que denominamos ‘nossas identidades’ poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos ‘viver’, como se viessem de dentro, (...) ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências únicas e particularmente nossas, como sujeitos individuais. (HALL, 1997, p. 26 -27)

Entender as relações e dimensões culturais do ‘*saber-fazer*’ *quitandas*, sejam por quilombolas ou não quilombolas, é uma difícil tarefa de se tentar propor ações afirmativas de reconhecimento e não apagamento da memória e tradição afrodescendente, que tiveram e têm até os dias de hoje, uma relação de opressão sofrida.

Afinal, dizer “o que somos” significa delimitar o “*efeito fronteira*” (Hall, 2008) do “que não somos”.

A questão maior é: Como provocar esta (re)afirmação identitária de forma a não intensificar o sentido de exclusão da diferença? Como trazer sempre à tona que o reconhecimento destas identidades possam se tornar estratégias de se posicionar a “cultura negra”, tanto pelas linguagens quanto pelo discurso, como fatores de diferenciação social de uma forma positiva? E ainda, de ser passível de se tornar uma estratégia endógena, dos hegemonizados, para sua inclusão, autovalorização enquanto indivíduos e sujeitos de direito e de valorização enquanto um patrimônio coletivo, ‘*sem pedir tanta licença*’ para as culturas que são dominantes localmente e globalmente, e para se (etno)desenvolverem?

Desta maneira, a relação entre as identidades e a alteridade incita uma discussão sobre a distinção entre alteridade e diferença, pois a alteridade só vai possuir sentido quando a diferença for contextualizada e aí sim, poderá ganhar sentimento de valorização pelo outro que convive, se aproxima ou simplesmente fica situado, sensibilizado, pelos meios escolhidos de se apresentar tais discursos. Posturas simbólicas e socialmente elaboradas fizeram parte deste “*trabalho discursivo*” colocado por Hall (2008) quando questionou em seu texto: “*Quem precisa da identidade?*” (HALL, 2008, P. 106).

Trazendo à tona novamente a discussão sobre o sentido de identidade territorial (HAESBAERT, 1999; 2013), ou até mesmo sobre uma possível identidade regional pensada inicialmente por La Blache (1921) com os ‘*genres de vie*’, voltamos também à questão do processo migratório que acontece historicamente no Vale do Jequitinhonha, no qual comunidades rurais, negras e quilombolas experienciam a situação cotidiana ao se exilarem para trabalhos sazonais em outros estados brasileiros. Como forma de exemplificar esse tipo de realidade regional, nos embasamos nos estudos de Haesbaert (1999; 2013), pois o autor aponta que processos de “*desterritorialização*” podem influenciar na identidade dos indivíduos e grupos sociais em relação a uma “*parcela do espaço, a um território: mesmo na condição de migrante (...). (...) Este “levar a terra consigo” ou “ficar (simbolicamente) na terra de origem” (...) envolve novos/ velhos enraizamentos*” (HAESBAERT, 2013, p. 234). O autor ainda postula neste sentido que

(...) os grupos sociais podem muito bem forjar territórios em que a dimensão simbólica (como aquela promovida pelas identidades) se sobrepõe à

dimensão mais concreta (como a do domínio político que faz uso de fronteiras territoriais para se fortalecer) (HAESBAERT, 2013, p. 234).

Contextualizamos assim com relatos complementares sobre a dinâmica local descrita nos **subtítulos 2.2.11 a 2.2.1.2** dessa dissertação, que se modifica em períodos de festividades e quando os migrantes retornam, coincidindo com os períodos de férias escolares – quando jovens e adultos retornam até suas comunidades para ficarem de dois a três meses com a família e ajudar nos plantios enquanto há chuvas. Os maridos retornam e assim, por um determinado período o *‘saber-fazer’ quitandas* é colocado em prática mais vezes por semana para atender o aumento da demanda pelo alimento. Mesmo ficando tanto tempo fora de casa, a tradição alimentar permanece nas comunidades rurais em foco.

Este contexto também é uma ilustração do que o sociólogo espanhol Manuel Castells (1999), trouxe como contribuição aos pensamentos contemporâneos de Haesbaert (1999), quando formula os conceitos de *‘identidade legitimadora’*, *‘identidade de resistência’* e *‘identidade de projeto’*. Para Castells (1999, p. 65), estes conceitos são construídos em cada sociedade em contextos de *‘crise de identidade’*, ou seja, quando a *“fonte de significado e experiência de um povo”* se torna abalada por contextos de disputas de poder. A *“identidade de resistência”* foi conceituada por Castells (1999) da seguinte forma:

(...) criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos (...). (CASTELLS, 1999, p. 67)

Esta era uma realidade de grande parte das comunidades quilombolas do *Médio Jequitinhonha* até que houvessem as intervenções de projetos sociais de ONGs, instituições religiosas e de ensino superior, principalmente após a década de 1980 com a Constituição Federal (1988), e mais ainda após o Decreto 4887/2003.

A identidade mais característica das comunidades quilombolas, desde a criação histórica dos quilombos no Brasil, e reconhecida pelo Movimento Quilombola, é muito mais de resistência do que de remanescência. Por outro lado, estas identidades também estão relacionadas à ação de uma *“identidade legitimadora”* explicada por Castells (1999) como: *“introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de*

expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais, (...) e se aplica a diversas teorias do nacionalismo” (CASTELLS, 1999, p. 67)

A teoria de Castells (1999) está alinhada à de Abdias Nascimento (1980)⁶⁵ e de estudos mais recentes da geógrafa mineira Ana Maria Martins Queiroz (2012) sobre o ato de ‘aquilombar-se’ que configura, portanto,

(...) uma maneira do negro encontrar onde se amparar, se proteger e (re)construir suas identidades. O território quilombola é, assim, onde o negro tem a possibilidade de reforçar suas manifestações culturais e elaborar estratégias que lhe permita forjar para si outras experiências espaço-temporais. É a possibilidade do/a negro/a restabelecer e redefinir sua relação com o *outro*, na medida em que ele busca meios que lhe possibilite encontrar uma ressignificação para sua identidade. (QUEIROZ, 2012, p. 101)

Vale lembrar que no Brasil a legitimação é feita por uma certificação do Estado, mas o reconhecimento é feito por auto-identificação coletiva e comunitária e por seus movimentos sociais. E diante destes conceitos, dialogamos também sobre a “*identidade de projeto*” que Castells (1999) postula existir quando:

(...) os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. (CASTELLS, 1999, p. 67)

Embasados nos conceitos apresentados, podemos analisar então, como essas construções de identidade também foram continuadas a partir da relação memória-tradição, discutidos a seguir, para que a identidade quilombola se tornasse uma identidade de resistência e de projeto, e que as ‘*quitandas* quilombolas’ também se transformassem em parte de uma identidade cultural e territorial no *Médio Jequitinhonha*.

3.5.2 Memórias, Lembranças e Recordações: O Passado como Elemento Identitário para a Reprodução Sociocultural

⁶⁵ “A proposta de Abdias Nascimento consiste em um projeto denominado de Quilombismo, que se constitui em “[...] um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no país” (NASCIMENTO, 1980, P. 275). O Quilombismo se estabelece, portanto, a partir das mobilizações políticas de negros/ as e da contraposição ao modelo colonialista” (QUEIROZ, 2012, p. 101 [Nota de Rodapé]).

O conceito de memória é um ponto importante para a identificação de elementos identitários dos processos de produção e reprodução cultural. É por meio da ‘*memória coletiva*’ (HALBWACHS, 1990) que de fato os elementos constituintes de uma sociedade se consolidam enquanto um processo de construção identitária e de uma ‘*memória social*’ (FENTRESS & WICKHAM, 2003).

Os estudos de Elsa Peralta⁶⁶ (2007), contribuíram com nossa pesquisa por meio de reflexões sobre o pensamento do sociólogo francês Maurice Halbwachs⁶⁷, que desenvolveu o conceito de ‘*memória coletiva*’, propondo que a função primordial da memória, enquanto imagem partilhada do passado seria:

(...) a de promover um laço de filiação entre os membros de um grupo com base no seu passado coletivo, conferindo-lhe uma ilusão de imutabilidade, ao mesmo tempo [em] que cristaliza os valores e as aceções predominantes do grupo ao qual as memórias se referem. (PERALTA, 2007, p. 5)

Pressupomos, desta maneira, que o ato de recordar se torna eminentemente individual e a base social da memória, que foi negligenciada pelas ciências sociais e somente na segunda metade do século XX se iniciou uma reflexão sobre o que seria uma ‘*memória social*’ –, e não apenas como a junção de memórias individuais que se comunicam pelo o que podemos chamar de ‘*inconsciente coletivo*’. Consideramos então que a ‘*memória social*’ é uma construção social e consciente e, portanto, um processo dinâmico de construção da identidade coletiva leva a uma criação de ‘*memória coletiva*’. A ‘*memória coletiva*’ então será tratada como a memória que é partilhada por um ou mais grupos.

Para Renné França⁶⁸ *et al.* (2014a), os autores FENTRESS & WICKHAM (2003), contribuíram com a evolução do pensamento de Maurice Halbwachs (1990) com a obra ‘*Memória Social*’ e foram além postulando que:

⁶⁶ Professora auxiliar do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa. (N.A.)

⁶⁷ Maurice Halbwachs “desenvolveu o conceito de “memória coletiva” em 1925 e aplicou-o aos seus estudos de como o passado é recordado no seio de famílias, grupos religiosos e classes sociais, argumentando que qualquer análise sobre a origem das recordações pessoais deve tomar em consideração a influência que nelas exercem as instituições sociais como o parentesco, a comunidade, a religião, a organização política e a classe social” (PERALTA, 2007, p. 5 [Notas de Rodapé]).

⁶⁸ Membro do Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade – ‘GRIS’, vinculado à Fafich – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais e fez uma análise sobre o livro ‘*Memória Social*’ (2003), do doutor em antropologia pela Universidade de Oxford, James Fentress e o historiador Christopher Wickham - acadêmico britânico e professor da mesma universidade -. (N.A.)

A memória social é, então, formada por uma série de informações compartilhadas. Ao mesmo tempo, é local de produção de identidade e de sentimento de pertencimento: o mesmo grupo que atua na produção de representações sociais que formam a memória também necessita desta mesma memória para sua manutenção enquanto grupo comum. Assim a memória não deve ser pensada como uma entidade isolada, com existência própria, e sim como algo fruto de um constante embate entre diversos tipos de fontes de informação. (FRANÇA *et al.*, 2014a, p. 109).

Esta discussão se torna cara para esta pesquisa, pois a rememoração contínua e conjunta de diversos elementos identitários é o que conforma os modos de se viver e, conseqüentemente, o de *'saber-fazer'* que é lembrado e repassado ao longo do tempo. Problematizando o *'saber-fazer'* quitandas, diante das pesquisas bibliográficas realizadas, ficaram ainda alguns questionamentos e a metodologia desta pesquisa previu perguntas-chave para se *"puxar o fio da memória"* de *'Quitadeiras'* do *Médio Jequitinhonha* para complementar o que foi percebido pela pesquisadora: *Mas o que se guarda na memória de um povo? Que fatos seriam estes tão marcantes que são percebidos por um coletivo?*

Visto que a percepção é um mecanismo dos seres individuais, desvendar o que representa uma relação de importância para um coletivo é uma preocupação das políticas de proteção do patrimônio e de seus bens culturais na atualidade. O interesse se dá por tudo aquilo que afeta a um coletivo ao ponto de não se querer mais esquecer, e mais ainda, ao ponto de se valorizar por ter acontecido.

No caso da reprodução cultural, a memória já é reconhecida como este ponto de partida para as estratégias de manutenção e permanência de culturas diferenciadas. Cada vez que uma data se torna comemorativa, ou se cria um monumento, estará, a todo o momento, convocando à rememoração. A memória é o que guarda os legados, mas estes legados devem ser lembrados e relembrados. Neste sentido, as análises da pesquisa se resguardaram também no pensamento de que é *"a partir das distinções de Aristóteles que começam a surgir as diferenciações entre memória e lembrança. Enquanto a memória seria algo único, lembranças seriam várias, operadas dentro da memória"* (FRANÇA *et al.*, 2014a, p. 105).

Considera-se então, que lembrar-se de um fato ou de histórias que se contam sobre um passado remoto, ou até mais recente, é o ato de acionar os registros da memória e, dessa forma, transformar a memória em um conjunto de imagens que compõem também a imaginação e o imaginário coletivo. *"Lembrar é trazer à tona o que está submerso, vir de baixo, sous-venir, souvenir"* (FRANÇA *et al.*, 2014a, p. 106).

Destas imagens sobrepostas e ativadas pelas lembranças surgem as representações do que já se foi vivido, mas não está mais presente. Então a memória pode se tornar uma problematização: *seria confiável acreditar no que a memória traz de imagens? Poderia a memória trazer fatos não rememorados, mas imaginados por um coletivo? Uma representação sobre algo ausente, que não está mais presente, a não ser que seja lembrado?* Ainda convidando para este diálogo o texto de França *et al.* (2014a), no qual postulam que a memória coletiva é negociada de acordo com os valores e crenças, instituições e rituais de cada sociedade específica:

Uma situação no presente tem impacto sobre o que e como rememoramos; dessa forma o que é rememorado está sempre inscrito em nosso presente. Toda a estrutura de memória é fortemente contingente frente à formação social que a produz. Nossa memória é construída por meio de uma variedade de discursos e diversas camadas de representações. (FRANÇA *et al.*, 2014a, p. 108).

Nesta perspectiva, percebe-se que existem algumas formas muito utilizadas pelas sociedades, comunidades e grupos de convocar estas lembranças individuais e reforçar a memória coletiva. Além dos museus e memoriais, por exemplo, que no século XX começaram a se preocupar em não se transformarem em formas estáticas de se “guardar as memórias”, as festas se tornam formas mais dinâmicas de se acionar a memória em meio às mobilidades entre gerações, mas que demarcam monumentos simbólicos nos calendários. As festas não querem somente ‘resguardar a memória’, mas querem revivê-la no ritual coletivo (ALMEIDA, 2018).

Foram nas festas, que também nos propusemos a analisar a presença das ‘quitandas quilombolas’, foco desta pesquisa. Percebemos que muitas vezes o universo onírico⁶⁹ se manifesta como elementos identitários e efêmeros das paisagens culturais e revivem as tradições que podem estar adormecidas na percepção das pessoas durante a vida cotidiana (ALMEIDA, 2018). Nas festividades religiosas as representações do sagrado e do profano vêm à tona e a memória é renovada nas gerações atuais e resguardada para as gerações futuras.

Para Jacques Le Goff⁷⁰ (1998), que percorreu pesquisas sobre a memória coletiva como importante área de disputa na luta das forças sociais pelo poder, “tornar-

⁶⁹ Relacionado ou faz referência aos sonhos, às fantasias e ao que não pertence ao chamado "mundo real".

⁷⁰ Le Goff (1924 – 2014) foi um historiador francês e especialista em Idade Média.

se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram as sociedades históricas” (LE GOFF, 1998, p. 545). Eis que se pode repensar nas festividades como territorialidades onde há reprodução das formas de organização social e cultural no espaço e no tempo e de certa forma uma tentativa de democratização, mesmo que por um período de tempo determinado, desta memória entre culturas hegemônicas e hegemônicas.

Para o filósofo francês, Paul Ricœur (1919 – 2005), e para a psicóloga e escritora brasileira, Ecléa Bosi (1936 – 2017), uma das finalidades principais da memória seria a luta contra o esquecimento (BOSI, 1983; RICŒUR, 2007). *“Mais que finalidade, o dever de memória consiste, essencialmente, em dever de não esquecer”* (RICŒUR, 2007, p. 48). Mas esta luta interessaria a quem afinal? Historicamente, percebe-se um esforço de governos totalitários em realizar este apagamento *em massa* de memórias e, em uma escala menor, há demandas por apagamentos da memória de sociedades que são colocadas enquanto culturas à margem do sistema hegemônico.

Desta forma, exemplificamos com os estudos de Carneiro & Ferreira (2014) caso de como ocorreram às políticas de *‘higienização’* e *‘embranquecimento’* no Brasil e no mundo e que, analisando estudos recentes da área da *‘Psicologia Social do Racismo’*⁷¹, salientamos de acordo com os autores que o *‘embranquecimento’* (...)

(...) é analisado comumente como um problema da população negra, em temas como ascensão social, casamentos inter-raciais ou até alterações corporais, estéticas. Entretanto, pode-se pensar que existe um desejo de “europeização” da elite branca, aspirando aproximar-se do europeu ou norte-americano, o que consiste em uma busca por embranquecimento, e isso revela que não apenas as pessoas negras sentem-se desconfortáveis com sua condição racial. Então, pode-se ponderar que além do problema da desvalorização da identidade negra, há também um problema de desvalorização da identidade nacional, e que as referências seguem sendo centradas na Europa e Estados Unidos. (CARNEIRO & FERREIRA, 2014, p. 1425)

Nas festividades religiosas brasileiras, por exemplo, percebemos a influência da religião Católica Apostólica Romana nos sincretismos forçados sobre as religiões de matriz africana - o Candomblé –, desde o período da escravidão, e que também já é influenciado pela Umbanda - religião afro-brasileira. Desde a modificação dos cultos e rituais aos *‘Orixás’* pela representação das Santas e dos Santos Católicos (e europeus),

⁷¹ Coordenadas pela psicóloga brasileira Maria Aparecida Silva Bento (2002) - Coordenadora executiva da ONG CEERT – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades e Doutora em Psicologia Social pela USP.

como a influência da colonização portuguesa - mesmo bem depois do período da abolição da escravatura -, na construção identitária cristã junto a comunidades negras, rurais e quilombolas.

Contextualizando nossa pesquisa, o sentido de civilidade de uma cultura dada como dominante ainda persiste nos povoados e comunidades dos interiores das Minas Gerais, por exemplo. Ainda assim, existem e persistem os Santos e as Santas de representação negra (Santa Efigênia e São Benedito), inclusive a Nossa Senhora Aparecida - Padroeira do Brasil -; A Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, contudo, é uma santa de representação branca que é louvada com tambores e comida de matriz africana (CARMO & DEUS, 2017).

Todo este diálogo sobre a memória e a lembrança, com reflexões sobre características das religiosidades sobrepostas, é no intuito de se estabelecer aqui a importância da recordação/ rememoração nesta pesquisa, tanto de fatos históricos, como dos mitos e ritos criados em torno da cultura afrodescendente e afro-brasileira dentro de nosso objeto de estudo. O que é do passado, mas é recordado no presente, traz à tona as lembranças e (re)significa constantemente a memória coletiva e social. Afinal, os hábitos e os sistemas alimentares estão vinculados à memória e ao imaginário.

Esta ressignificação, que também pode ser chamada de (re)afirmação identitária, é necessária frente aos poderes hegemônicos de sujeitos que já foram impedidos de falar por si só, sujeitos que já foram invisibilizados por motivos de sobrevivência nos quilombos formados, mas que ainda podem continuar a passar pela invisibilidade social se não fossem sua luta enquanto movimentos sociais para se tornarem visíveis ao Estado e à sociedade das culturas ditas dominantes.

Contudo, surgiram sempre mais questões durante as análises: *Esta questão de se recordar seria necessária? Os negros rurais e quilombolas estariam invisibilizados para quem?*

Nesta pesquisa consideramos importante esta discussão em torno da recordação, uma vez que a cultura negra, descendente dos quilombos históricos da região do *Médio Jequitinhonha*, já não está mais invisível para as comunidades que se auto-identificaram enquanto *Comunidades Quilombolas*, e que já reivindicam seu lugar de fala após um processo de auto (re)conhecimento e de reconhecimento de seus direitos, por ser virem enquanto cultura diferenciada, mas ainda se encontram em situação de invisibilidade em decorrência de uma cultura de dominação e de racismo estrutural, tanto por parte da sociedade local/ envolvente, como do Estado e dos Governos Municipais, Estadual e

Federal. O que falta, em nossa visão, é o reconhecimento do ‘*outro*’ para se quebrar os elos do preconceito e promover a valorização das identidades.

Para tanto, consideramos que ao adentrarmos no que popularmente é conhecido como “*puxar o fio da memória*”, promovendo os atos de recordar, lembrar e, portanto, rememorar, consolidou-se em uma prática necessária, já que a tradição se tornou um hábito cotidiano. Este ‘apagamento’ da memória pode ser também algo ocasional e não tanto consciente como foram as estratégias de embranquecimento. De geração em geração o repasse da tradição, que é feito pela linguagem da oralidade, pôde ser reinventado por alguns, mas infelizmente também pôde ser esquecido por outros e, por isso mesmo, a necessidade de se refletir sobre o sentido da reprodução sociocultural.

Na sociedade globalizada, destacar as *diferenças* pode se tornar uma estratégia de manutenção, ou seja, do que se quer reproduzir socialmente e culturalmente. Entendemos que foram processos de educação patrimonial já vividos que fizeram emergir essas forças da memória, do patrimônio no *Médio Jequitinhonha*, mas também perpassaram pela influência de quem realizou tais processos educativos. Como provocação para as próximas reflexões que se seguem fica a questão: *No caso das quitandas e o ‘saber-fazer’ quilombola, se as receitas e o feitiço são repassados por ‘não quilombolas’, seria uma memória coletiva inventada ou ressignificada?*

Nesta pesquisa-ação, a proposta de se promover esta ressignificação veio da “*intenção de reviver memórias, para além do cotidiano, em comunidade, e trabalhar o valor histórico-cultural de se produzir quitandas em territórios quilombolas*” (CARMO & DEUS, 2017, p. 16), e desta forma postulamos que, a relação entre as práticas alimentares e a construção do homem enquanto sujeito integrado aos espaços e sistemas sociais culturalmente determinados foi o que nos permitiu, enquanto pesquisa da ciência humana/ social, tentar interpretar a existência de paisagens culturais efêmeras e resistentes, manifestadas nestes territórios, e repletas de signos e significados como proposto por Cosgrove (1998). Sugerimos então novo tópico de discussão: a dos signos, símbolos, ícones, significados e valores frente à reprodução e à representação da cultura.

3.5.3 Signos, Símbolos e a Iconografia: significados e valores identificados frente à reprodução e à representação da cultura.

Neste subtópico a intenção foi a de direcionar nosso conceitual teórico cada vez mais relacionado às questões da Geografia dos Alimentos, que vamos aprofundar no **Capítulo 4**. Desta forma os signos e significados que pretendemos decodificar foram direcionados para a discussão de suas representações culturais relacionadas aos elementos dos alimentos tradicionais em foco, tidos como típicos mineiros, jequitinhonhenses, do semiárido e quilombolas: as *quitandas*.

De acordo com os estudos antropológicos de Roberto DaMatta (1986), um dos significativos aspectos culturais que se pode destacar sobre a construção identitária é a culinária. É possível identificar um povo por aquilo que ele come. Existe um universo simbólico por trás de cada ritual da alimentação, como se houvesse bastidores a serem desvendados desde a forma e a época de se roçar, plantar, colher, dos percursos dos alimentos da roça aos mercados e às cozinhas, até os elementos identitários do *'saber-fazer'* no uso das mãos, dos utensílios de cozinha, das formas de cozimento e do que cada alimento representa para um coletivo de pessoas no cotidiano ou dentro de uma festividade. Para Santos (2012, p. 57) *“o percurso do alimento é crivado de representações sociais”*. Esta mesma autora ainda postula que,

(...) os hábitos alimentares fornecem dados sobre relações sociais e, conseqüentemente, sobre as disputas de poder, ocupação de espaços sinalizadores de status, caracterização de gênero, etnia, faixa etária, ou seja, sobre a identidade. Como um dado, a alimentação se inscreve no quadro de atos sociais cujo poder simbólico permite a compreensão da formatação da cultura de uma sociedade, ou de um grupo social. As escolhas alimentares, entretanto, não ocorrem em um movimento estanque de outros fatos do cotidiano. Há uma relação dialógica entre aquele que come e a comida (...). Os alimentos têm nacionalidade, têm status, têm poder, tal qual aquele que os prepara e/ou que os ingere. (SANTOS, 2012, p. 57 - 58)

Por outro lado, os hábitos alimentares atuais nem sempre recuperam um geohistórico sociocultural e afetivo condizente com signos de evidências e marcas identitárias próprias de uma cultura específica, que se manifestam muitas vezes pela culinária, seus rituais e utensílios (como por exemplo, o fogão à lenha, o forno de barro, o tacho de cobre ou alumínio fundido, a panela de ferro ou pedra, a colher de pau, as gamelas, os pratos ou coités, canecas, bule de alumínio esmaltado, dentre outros) que podem se tornar ícones identitários. Alguns traços marcantes participam de um repertório simbólico significativamente relevante para o reconhecimento das identidades, mas que sofreram modificações diante da miscigenação brasileira, mas,

mais ainda, pela imposição de culturas tidas como dominantes. Para Mônica Chaves Abdala⁷² (2007),

(...) nos séculos XVIII e XIX, o processo culinário, transformando a natureza em cultura, delineou preceitos que representavam simbolicamente a necessidade de ordenação do próprio universo social, diferenciando civilizados e selvagens e demarcando diferentes grupos sociais, diante do etnocêntrico olhar europeu (ABDALA, 2007 [1997], p. 169 – 170).

A diversidade das formas de produção, processamento e consumo de alimentos, entre comunidades e povos ao longo dos tempos constituíram atividades sociais coletivas que promoveram condições para que as sociedades construíssem representações sobre si próprias e, neste caso, através de seus hábitos culinários, nomeando alimentos, utensílios e modos de fazer. Estes signos indicam o valor já criado por cada uma destas sociedades sobre cada item identificado. Assim os signos ajudam a definir a identidade de uma sociedade em relação a outras sociedades (ABDALA, 2007).

Para ilustrar esta relação dos signos na culinária, Abdala (2007) explica que *“percebemos hábitos que se referem a práticas costumeiras, tidas como ideais, reproduzidas de geração a geração como modelo “correto” e duradouro”* (ABDALA, 2007, p. 171). Estas percepções vêm desde os itens que se poderia acoplar às culturas rurais brasileiras, como os alimentos *in natura* e suas sementes vindas com a diáspora africana, como também de todos os tipos de alimentos transportados até o Brasil Colônia durante as *Navegações Portuguesas* pelas Índias, até as trocas de saberes entre colonos, escravos e todo o tipo de imigrantes com os alimentos já identificados e domesticados pelos indígenas nativos.

Pelos estudos de Avelina Bomfim (2016) alguns ingredientes eram originais do Brasil e foram introduzidos na culinária africana,

(...) tais como o amendoim, usado no pé-de-moleque, o milho e a mandioca, que, substituindo o inhame africano, teve significativa relevância no estreitamento das relações Brasil-África. Por isso a farinha de mandioca é a base da farofa, muito presente na culinária mineira, juntamente com o feijão (no tutu), no feijão tropeiro e como acompanhamento da feijoada. Com origem nas senzalas, a feijoada é a mistura do feijão com as partes desprezadas do porco pelos senhores, como pé, orelha, focinho, rabo e pele. (...) Dessa forma, conclui-se que a culinária típica mineira é uma mistura dos ingredientes originários da África com os ingredientes brasileiros,

⁷² Importante estudiosa sobre a comida mineira e suas representações de mineiridade, e também sobre o que se convencionou chamar de ‘tradicional’ e ‘típico’ mineiro no decorrer dos séculos.

transformados em cultura pelo modo de preparo e significação dos mesmos para os africanos que vieram para o Brasil como escravos. Através dos alimentos, eles reverenciavam seus deuses e alimentavam seus corpos e almas em seus rituais de preparo e consumo das refeições. (AVELINA BOMFIM *et al.* 2016, p. 499)

Reconhecendo a diversidade cultural da culinária brasileira, o que nos propusemos a discutir aqui é que o reconhecimento do que uma determinada '*culinária típica*' representa depende muito de como este alimento é traduzido, nos discursos retóricos e nos conteúdos apresentados sobre o mesmo. O alimento, enquanto um elemento identitário, se torna signo de identidade cultural de um povo e comunica sobre as características e peculiaridades que este povo possui. O que é '*típico*' é traduzido enquanto '*ícone*' – símbolo persistente de identificação por um imaginário coletivo –, que pode ser construído ao longo das gerações de um povo ou imposto pela forma como é comunicado. Para Abdala (2007), "*obviamente os hábitos tradicionais não permanecem com sua "pureza" original, mas é fundamental analisá-los porque desse modo é possível recuperar o fazer de cada coletividade, o sentido encarnado de sua identidade como coletividade*" (ABDALA, 2007, p. 172).

Nesta pesquisa consideramos que os *sistemas simbólicos* em que os alimentos tradicionais estão inseridos passam a constituir indicadores culturais através dos quais os alimentos são categorizados enquanto tradicionais/ globalizados; artesanais/ industrializados; nacionais/ regionais/ locais, etc. A comida se torna uma categoria que estabelece fronteiras entre a identidade étnica de uma população tradicional e a identidade social daqueles que se categorizam enquanto uma comunidade não-étnica dentro de uma mesma região, ou de uma comunidade que se organiza de forma diferente. Portanto, o alimento tradicional pode ser reconhecido como um elemento/ produto identitário simbólico de pertencimento e, conseqüentemente, da diferenciação cultural.

Contudo, não foi nosso intuito buscar um sentido de originalidade, visto que vários pesquisadores já estudaram sobre a intensa troca de saberes e sabores entre as casas grandes e as senzalas, as migrações e imigrações. Como já foi explicado, partimos, nessa pesquisa, do que se é produzido na atualidade para que se houvesse uma reinterpretação dos alimentos quilombolas. Realizamos assim, um esforço de se desvendar alguns bastidores, que muitas vezes não foram descritos e analisados pelos estudos geográficos e culturais anteriores a estas abordagens etnogeográficas, numa perspectiva de não se colonizar o reconhecimento de saberes.

É importante ressaltar que estudos de referência conseguem retratar um esforço de se constituir uma ideia de unidade, visto que a '*culinária típica mineira*' é reconhecida como símbolo da hospitalidade de quem nasce e vive sobre os costumes do estado de Minas Gerais. Como exemplo disso, segue um trecho do texto de Abdala (2007), que reconhece que,

(...) a cozinha do passado reúne elementos essenciais à permanência do mito [da mineiridade]. Presente na memória, como tradição, é permanentemente reavivada como culinária típica, com publicações e estabelecimentos especializados, campanhas na mídia, crônicas, discursos de políticos e memorialistas. (...) diferentes momentos históricos aos quais correspondem diferentes formas de sociabilidade originaram diferentes tradições que se combinam, compondo a alimentação tida como típica mineira. Tais tradições do passado assumem importância na construção da identidade alimentando o mito da mineiridade (...) que tem um vínculo com esse mesmo passado lembrado como glorioso. (ABDALA, 2007, p. 170 – 171)

Embora seja, neste contexto de produção técnica e científica, a '*culinária típica mineira*' muitas vezes não faz referência à produção de alimentos tradicionais como as *quitandas* - que fizeram parte das mesas fartas do ciclo 'glorioso' do ouro, mas que entravam pelas portas dos fundos das cozinhas. Neste contexto, será lembrada aqui a iconografia das comidas de herança africana (que se misturaram muito à herança indígena) em suas dimensões funcionais e simbólicas. Elas foram adaptando culturas tropicais às culturas europeias e vice versa.

Diante da necessidade crescente de ações afirmativas de se rememorar e atribuir novos significados a uma '*culinária típica quilombola*', dotando-a de valor simbólico mais elevado nos discursos sobre alimentos tradicionais mineiros, a 'quitanda' foi analisada de forma que o processamento de alimentos da "cozinha", isto é dos fundos ou do lado de fora da casa, passasse a ter um reconhecimento mais nobre sobre sua existência, persistência e resistência dentro de uma microrregionalidade mineira: o semiárido mineiro.

O lado feminino da culinária quilombola foi acentuado, de forma a repensar a visão sexuada da cozinha como algo que diminui a atuação funcional das mulheres como serviçal. Ao contrário disso, buscou-se compreender como as mulheres quilombolas utilizaram de seu '*saber-fazer*' *quitandas* como estratégia de gestão comunitária e, dentro de uma abordagem etnogeográfica podem até a atualidade construir uma imagem simbólica da identidade quilombola a partir da valorização deste

‘*saber-fazer*’ enquanto manifestação cultural impressas nas paisagens culturais e delas enquanto guardiãs da permanência cultural em seus territórios.

Finalmente, a ideia de nos atermos aos símbolos e ícones das cozinhas típicas das comunidades quilombolas do *Médio Jequitinhonha* e seus respectivos significados enquanto elementos identitários do ‘*saber-fazer*’ vai muito além do intuito de se descrever e registrar sobre as receitas dos alimentos tradicionais e de quais tipos de alimentos regionais eles são produzidos. Nossa proposta de pesquisa está de acordo com a nota técnica do IEPHA (2015) sobre a “*cozinha típica mineira*” ser tratada enquanto um bem cultural, mas que, na Gerência de Patrimônio Imaterial da instituição, segue um pensamento para além dos sabores no qual

(...) percebe-se que a comida mineira é caracterizada não somente pela necessidade básica de se alimentar, mas por sua função social, pois era no espaço da cozinha que se desenvolviam e ainda se desenvolvem relações de amizade e afeto, que se conversava, contavam-se os causos, onde se alimentava o corpo e a alma. (...) Compreende-se, portanto, que é necessário pensar a cozinha tradicional mineira por meio do conceito de *Sistemas Culinários*⁷³, quando deve ser observada uma cadeia de produção. Essa estrutura altamente elaborada é composta por elementos como processos de obtenção, seleção, preparação, saberes culinários, modos de dispor os alimentos, técnicas de consumo, tempo de plantio e colheita, hierarquia, incorporação a ritos e celebrações religiosas, entre outros (...).(IEPHA, 2015, p. 5)

Todas estas referências culturais concretizam também os sentidos, os significados e os sentimentos de se fazer as *quitandas*, que se tornaram uma forma de linguagem não linear, da qual os códigos somente se decifram para agentes externos quando houver convivência com as quitandeiras, ver fazendo, aprender a fazer ou na experiência de comer essas *quitandas* junto às comunidades quilombolas ou durante as Festas de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos dos municípios de Chapada Norte e/ ou de Berilo.

Concordando com os estudos etnogeográficos de Almeida (2008; 2018), essa convivialidade é o que irá interferir na experiência do “*outro*” em contato com uma cultura diferenciada em uma Paisagem Cultural. É a convivialidade que incita ou transforma a percepção por meio de trocas sociais, práticas culturais, dos usos e relações que os homens e/ ou as mulheres, as crianças, jovens e os idosos vivenciam, convivem e fazem o próprio cotidiano se tornar simbólico nas áreas especializadas para este

⁷³ Conceito da antropologia que entende a culinária não apenas como algo cultural e social, mas que cria e relaciona valores e comportamentos, e que valoriza não só o “prato”, mas todo o processo de feitura do alimento. (IEPHA-MG, 2015, p. 5 [Nota de Rodapé])

convívio, ou seja, nos territórios funcionais e em suas manifestações simbólicas. As *'quitandas quilombolas'* e as *'quitandas das festas'* são símbolos marcantes da cultura do *Médio Jequitinhonha* percebidos pela pesquisadora e no **Capítulo 4** procuramos analisar o por quê.

CAPÍTULO 4 - A GEOGRAFIA DOS ALIMENTOS E SABORES: *Quitandas* Quilombolas, Paisagens Culturais e Territorialidades Festivas.

Uma das mais recentes temáticas, dentro dos Estudos Culturais e Etnogeográficos da Geografia Cultural renovada (a partir da década de 1970), são os estudos da “Geografia dos Alimentos”. A professora da Universidade Federal de Brasília (UnB), Ellen Woortmann (2017), nos aponta, contudo, que foi após os anos de 1940 e 1950 que os “estudos sobre alimentação” no Brasil tiveram maior visibilidade, pela ótica do sociólogo e folclorista Luís da Câmara Cascudo. Em seu livro clássico, “*História da Alimentação no Brasil*”, Cascudo (2011) se debruçou na descrição sobre os hábitos, as tradições e as predileções alimentares das populações indígenas, afro-brasileiras e europeias que migraram para o Brasil desde os primeiros registros. (WOORTMANN, 2017)

Depois da década de 1970, por meio de intercâmbios técnicos e científicos das pesquisas em universidades⁷⁴, as pesquisas sobre alimentação foram, sobretudo, “*concentradas nas suas dimensões técnicas, na busca por aumento de produtividade, controle e prevenção de pragas e doenças, introdução e adaptações regionais de novas espécies e variedades de produtos etc.*” (WOORTMANN, 2017, p. 7 - 8).

A ‘*Antropologia dos Alimentos*’ também nasceu na década de 1970, porém a ‘*Geografia Agrária*’ já se atentava para a “*dimensão social da alimentação, especialmente entre camponeses e pequenos produtores rurais*” (WOORTMANN, 2017, p. 8), mas pouco havia sido estudado na academia e, mesmo com as parcerias das Fundações e Empresas Públicas, os estudos sobre a alimentação ainda estavam concentrados na questão da importância nutricional e no combate à fome.

Nos últimos anos da década de 1990, autores das áreas da Economia, História, Nutrição, Sociologia, Antropologia e da Geografia avançaram suas análises sobre as culturas alimentares. O final do século XX foi marcante para o quadro em que a percepção “*etnoecológica*” de sítios, que existiam sob uma “*matriz camponesa*”, fosse atribuída a “*um todo cognitivo relacional no qual as plantas/ alimentos, solos, animais e até doenças, corpo humano, etc. eram, grosso modo, classificados a partir*

⁷⁴ Pesquisas realizadas com recursos iniciais do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES , junto às, então criadas, EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuárias) e EMATER (Empresa Brasileira de Assistência e Extensão Rural), Fundação Getúlio Vargas – FGV e a Fundação Oswaldo Cruz – FIOCRUZ (WOORTMANN, 2017).

das categorias forte, fraco, quente e frio” (WOORTMANN, 2017, p. 10; 1997). Sobre estas categorias a autora exemplifica com estudos de casos devido às relações dos plantios com as estações do ano, fases da lua e relações tempo-espaço-clima:

Se a lavoura se faz pela organização do espaço, seja do sítio como um todo, seja do roçado, ela se faz também no tempo. Já vimos uma dimensão do cálculo temporal da roça, relacionada à temporalidade de cada planta no espaço de consorciamento. Há ainda outro tempo, dado pelas estações do ano, pois todo o processo de trabalho é organizado, desde a derrubada, pela expectativa do inverno, estação chuvosa. Mas não são esses os únicos tempos a serem considerados (WOORTMANN, 1997, p. 99).

Já nos estudos historiográficos, alguns pesquisadores da História Social se debruçaram nas análises dos livros de inventários *post mortem*, nas *‘cartas de sesmaria’* para concessão da posse de terras e também nos documentos fiscais sobre o comércio de gêneros alimentícios e produção de gêneros de primeira necessidade das capitânicas no Brasil colônia (SILVA, 2008). Segundo a historiadora Beatriz Ricardina de Magalhães (1989), estes documentos são marcados por relatos minuciosos, detalhando os itens, de cada época que faziam parte da casa, como o vestuário, o mobiliário, o vasilhame, a dispensa, o quintal, o sítio, as datas de minerar e, sobretudo, a mão-de-obra. (MAGALHÃES, 1989)

Claval (1999), pelo viés da Geografia Cultural, acredita que *“as relações ecológicas dos homens com seu ambiente exprimem-se diretamente nos consumos alimentares”* (CLAVAL, 1999, p. 255). Alimentar-se, ou seja, comer e beber, não são apenas atos fisiológicos. Para Woortmann (2017), a alimentação, nesse quadro, torna-se

(...) parte de um todo que se manifesta na construção de gênero, na configuração social das faixas etárias e da força de trabalho, nas concepções simbólicas e religiosas, etc. Ela como que perpassa todo o universo camponês. (WOORTMANN, 2017, p. 10)

Claval (1999) ainda nos convida a refletir sobre a *“convivialidade”* do ato de se alimentar e seu papel fundamental na vida social e em seus estudos franceses sobre as relações do homem e do meio e suas mediações alimentares. O autor nos rememora as teorias de Roger Dion (1990) que entendia que o *“comer e beber são prazeres, e prazeres que gostamos de compartilhar e fazer compartilhar”* (DION, 1990 [1959] Apud CLAVAL, 1999, p. 256).

Em um breve olhar sobre a importância do estudo sobre a alimentação, dando ênfase às políticas públicas no Brasil do novo milênio, o Programa Governamental

brasileiro chamado de “Fome Zero” foi criado em 2003 para combater a fome e as suas causas estruturais, que geram “*a exclusão social e se propunha a garantir a segurança alimentar e nutricional concebida como direito humano e dever do Estado*” (WOORTMANN, 2017, p. 10).

Recentemente, os estudos sobre “*alimentos-chave*”, como por exemplo, a mandioca, o pequi, os queijos artesanais, as pimentas, etc., têm sido considerados como alimentos “*emblemáticos e expressão da identidade de um grupo*” (WOORTMANN, 2017, p. 13), e estão ganhando foco de interesse, inclusive no acompanhamento científico sobre os significados multifacetados e a geohistória de “*comidas de imigração*”, “*comidas de terreiro*”, entre outras, com suas trajetórias históricas de espaços, papéis de gênero e alimentos, e estudos culturais sobre a relação identitária da alimentação em grupos, como os dos indígenas e de quilombolas. (WOORTMANN, 2017)

A alimentação nos conduz ao entendimento socioantropológico quando é reconhecida como um fato social que contribui com aspectos sobre a construção identitária de povos e sociedades. Neste caso, o ‘*alimento*’ se torna a ‘*comida*’, que é dotada de poder simbólico. O foco de interesse passa a ser sobre as relações de comensalidade - formas pelas quais o homem interage e se organiza socialmente em torno da comida (SANTOS, 2012) -.

A ‘*Geografia dos Alimentos*’, atravessada pela fenomenologia dos significados, passa a se reconhecer também enquanto “*Geografia dos Sabores*”. Estas peculiaridades do ‘*saber-fazer*’ de cada comunidade, ou até de uma localidade/ regionalidade, desde o plantio até o feitiço dos ‘*pratos típicos*’, influenciam inclusive na fisiologia do gosto dos alimentos e, conseqüentemente, nas ‘*memórias gustativas*’ de quem vivencia e experiência as Paisagens Culturais, sejam de um nativo ou de um visitante. Os fatos sociais se juntam às práticas socioespaciais e socioculturais e dizem respeito à forma como os sujeitos em análise fazem suas escolhas alimentares, se percebem, se relacionam com sua história, e também como processam estas conexões com as maneiras de ser influenciadas pelo meio em que se localizam.

Pelo olhar de Deus (2010) sobre a Etnogeografia enquanto método (DEUS, 2010) e dialogando com os estudos de Frank de Paula Ribeiro (2009) sobre a ‘*Geografia dos Sabores*’, esta abordagem da ‘*Geografia dos Alimentos*’ é tida como “*extensão previsível do hábito de plantar, colher e preparar os alimentos disponíveis, a conservação, como um saber fazer específico dessa cadeia produtiva, é transmitida de*

geração para geração” (RIBEIRO *et al*, 2009, p.181), e que precisa ter pesquisas mais aprofundadas para além da descrição densa.

Vale ressaltar que Claval (1999) enxerga a fisiologia do gosto que *“baseia-se nas aptidões naturais de cada um, mas hábitos alimentares, contraídos na infância ou progressivamente adquiridos, conduzem a privilegiar certos sabores”* (CLAVAL, 1999, p. 257). A Geografia dos Sabores acontece, para Gratão & Marandola (2011), quando:

O sabor expresso no gosto e no cheiro é imaginação; é memória, pois estes nos remetem a outros lugares, a sentimentos agradáveis (ou desagradáveis), a experiências vividas. Desta maneira experienciamos o mundo com o nosso corpo de sentidos – nossa corporeidade. Os sentidos são extensões desse corpo o qual é a própria geografia sensória que se desenha a partir de uma dada corporeidade, fundamento da experiência do mundo. (GRATÃO & MARANDOLA, 2011, p. 62)

Além disso, as estudiosas Menezes & Cruz (2017), que se lançaram sobre o tema *‘Alimentos Tradicionais’* enquanto *‘manifestações culturais’*, na Universidade Federal de Sergipe (UFS), enfatizam em suas pesquisas que *“pensar os alimentos como parte de sistemas simbólicos permite compreender, para além dos alimentos e da alimentação, aspectos ligados aos modos de vida e à identidade de diferentes sociedades e grupos”* (MENEZES & CRUZ, 2017, p. 26).

Surge então, a nosso ver, um novo desafio para a Geografia Cultural e a Geografia dos Alimentos (e dos Sabores): contribuir para os Estudos Culturais e Etnogeográficos na identificação, reconhecimento e consolidação destas manifestações culturais enquanto Paisagens Culturais e bens culturais de patrimônios reconhecidos por órgãos oficiais, políticas públicas e pela sociedade como um todo. Iremos, portanto, aprofundar em dimensões mais amplas dos alimentos enquanto materialização de elementos identitários com enfoque na tradução das representações dos valores nas *quitandas* a partir do mapeamento de signos do cotidiano e das manifestações culturais religiosas e festivas, que emergem das escolhas, práticas e hábitos alimentares de quilombolas.

4.1 Os Alimentos Tradicionais como Manifestações Culturais: As *Quitandas*

Os alimentos tradicionais, assim como a comida em geral, quando reconhecida enquanto manifestação cultural, e ancorados em recursos territoriais e no repasse do

'*saber-fazer*' tradicional, traduzem-se enquanto culturas locais e regionais. Remetendo aqui, mais uma vez às análises de Menezes (2017) e do GRUPAM, existem

(...) experiências que se materializam em diferentes escalas geográficas, do local ao global, e revelam resultados de pesquisas que retratam e valorizam saberes locais bem como processos de (re)criação de estratégias fundamentadas em saberes e fazeres transmitidos por gerações, ressignificados ante o desdobramento de mudanças na sociedade. (MENEZES & CRUZ. 2017, p. 18 – 19)

Figura 14 - Paisagens Culturais das Comunidades Quilombolas da *Rota dos Quilombos*



Fogão à lenha: Córrego do Rocha
Chapada do Norte/MG



Preparo do Xuxu: São Pedro do Alagadiço
Minas Novas/MG



Plantio de Côco: Roça Grande
Berilo/MG



Preparo da Farinha de Mandioca: Faceira
Chapada do Norte/MG

Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Arquivos da Equipe do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais (CARMO & DEUS, 2017, p. 4).

Os lugares em que estas manifestações se expressam por meio da produção e também do consumo de alimentos, por serem consideradas manifestações culturais tradicionais, ou de tradição, revelam que a construção da identidade cultural é registrada primeiramente nos saberes coletivos. Um dos papéis fundamentais da comida é o de pensar a trajetória das sociedades, cada uma mais peculiar e distinta da outra.

Percebe-se então, que a comida sempre esteve relacionada às transformações sociais, políticas, culturais e, por muitas vezes, mais reconhecida por sua dinâmica econômica dentro das sociedades. Conhecer sobre de que uma sociedade se alimenta é revelar questões que permeiam a própria condição humana e as condições

geograficamente contextualizadas que os modos de viver se definem. Nesta perspectiva, se inscreve a questão das identidades. Propusemos então, uma análise da relação que quilombolas estabelecem com o alimento, com a comida e com alguns utensílios/equipamentos domésticos da cozinha, na tentativa de se compreender como, a partir dessas relações, *“esses atores se constroem enquanto sujeitos, delimitam os espaços entre eu e o outro e acionam essa identidade étnica (re) construída”* (SANTOS, 2012, p. 55). Neste sentido Millán (2002) afirma que:

Na alimentação humana se materializa a estrutura da sociedade, se atualiza a interação social e socioambiental, as representações socioculturais (crenças, normas, valores) que dão significado à ação social [...] dos que têm em comum uma mesma cultura. A abstração conceitual da cultura se concretiza no prato (MILLÁN, 2002, p. 277-278).

Estes saberes coletivos requerem espaços físicos para serem materializados, mas isso acontece também nas relações simbólicas inerentes às formas de produção dos alimentos; a imaterialidade envolvida no repasse, pela oralidade, do conhecimento adquirido, sobre as formas de se fazer e na elaboração dos sabores; no reconhecimento de que aquela paisagem não pode ser apenas vista, mas sentida e até degustada; é que caracterizam os elementos identitários deste *‘saber-fazer’* na gestação de Paisagens Culturais.

Com as contribuições de Menezes & Cruz (2017) podemos inferir que:

(...) os alimentos, as festas, as crenças, os hábitos alimentares, como expressões de manifestações culturais tradicionais, retratam a cultura popular nos diferentes espaços, e o significado de sua existência os tornam singulares, definidores muitas vezes de identidade construída pelo sentimento de pertencimento ao lugar. (MENEZES & CRUZ. 2017, p. 25 - 26)

A alimentação se torna um dos pilares da vida cultural e social, para além da subsistência, ela se refere ao *“existir”* no sentido de pertencer a um grupo cultural, comunidade, lugar ou regionalidade e aos *“significados atribuídos àquilo que se ingere”* (MACIEL & GOMBERG, 2007, p. 7), além dos rituais cotidianos e esporádicos contidos no ato de cozinhar em um meio social. O ato de se alimentar se mostra como um ato essencialmente cultural. Para Woortmann (2013), os alimentos *“transformados em comida”* representam *“uma ‘linguagem’ por meio da qual, além de se construir a hierarquia familiar e o gênero, se refletem sobre a condição humana, como clara expressão do habitus”* (WOORTMANN, 2013, p. 15).

A categoria gênero é colocada neste olhar sobre os alimentos, pois se faz importante ressaltar que as concepções de gênero se diferenciam de acordo com os marcadores de cada sujeito, contexto e de acordo com as sociedades. Neste caso, está assumido o papel preponderante da mulher no repasse da tradição alimentar no Brasil. Além disso, o termo ‘*gênero*’ começou a ser utilizado a partir da década de 1980 para ser compreendido como elemento constituinte da identidade das pessoas. Assim, a constituição identitária das *quitandas* enquanto alimento tradicional vem sendo construída historicamente de uma relação com/ de/ por mulheres, as ‘Quitandeiras’, ofício que será aprofundado mais à frente.

Retornando às questões dos hábitos alimentares, considera-se que só se tornam ‘*hábitos*’ quando são práticas repetitivas no cotidiano, ou são repetidos de tempos em tempos em ‘*lugares festivos*’, cívicos ou outros eventos coletivos, como por exemplo, os religiosos. Com o passar do tempo, esses hábitos se tornaram identitários de um povo e, por isso, tradicionais. De acordo com Maria Stella Libanio Christo (2006 [1924]), a origem da culinária típica mineira vem da senzala. As receitas surgiram com as “*pretas velhas*” e foram repassadas de mães para filhas através dos tempos (inclusive por meio de cadernos de receitas, segundo a autora).

A presença da culinária africana na culinária típica mineira pode ser observada pelas palavras e semânticas oriundas de África ou da base alimentar dos negros escravizados de cada região. Inclusive, alguns alimentos e festas relacionadas a eles estão intimamente ligados aos alimentos dedicados aos orixás do Candomblé. De acordo com Silva *et. al.* (2016, p. 507) “*a culinária é outro aspecto sugestivo da cultura regional, incluindo pratos típicos como a farofa de andu (feijão africano), o “arroz temperado”, o arroz com pequi, o feijão-de-corda, o maxixe com pequi”, etc.*

Os escravos se alimentavam daquilo que seus senhores permitiam que os cultivassem para eles, e também aquilo que era produzido na terra dos cativos (pessoas escravizadas). Os fazendeiros cediam um espaço em seus engenhos e unidades escravistas mineradoras para que os negros pudessem plantar seus alimentos (SILVA 2008).

Nas pesquisas histórico-gastronômicas de Bonomo (2015), a palavra “quitanda”, em Minas Gerais, é atualmente “*utilizada para designar o conjunto da pastelaria caseira, tais como bolos, biscoitos, rosquinhas e broas*” (BONOMO, 2015, p. 32). O ensaísta Eduardo Frieiro (1982) associa as *quitandas* ao lanche, à merenda e ao café. Antes, nas Minas Gerais setecentistas e do século XVIII, o termo quitandeira era

utilizado para “*designar as negras vendeiras, também chamadas de negras de tabuleiro, que vendiam alimentos pelas ruas*” (BONOMO, 2015, p. 33), em tabuleiros - bandejas feitas de madeira, apoiadas em estruturas para se formarem uma espécie de local de comércio, “*tidas como quitandas*”, como se fossem bancas de feirantes, ambulantes (SILVA, 2008).

Nos estudos historiográficos de Silva (2008) sobre as Minas setecentistas, os tabuleiros das mulheres negras, escravas ou forras, eram diferentes das chamadas ‘*vendas*’.

As *vendas* eram estabelecimentos comerciais mantidos por indivíduos de ambos os sexos, geralmente homens e mulheres livres, que deixavam seus escravos trabalhando no comércio, enquanto se dedicavam a outras atividades. (...) geralmente encontravam aguardente, carne fresca e cozida, vinho, vinagre, azeite do reino e de mamona, farinha, milho, feijão, arroz, melado etc. (...) os mineiros podiam encontrar artigos secos – ferramentas, panos, linhas etc. – e molhados – bebidas e comestíveis. (SILVA, 2008, p. 158)

Silva (2008) também contribui com outra passagem de seu livro ‘Subsistência e Poder’, quando acaba relatando sobre o ‘Ofício das Padeiras’, das mulheres que produziam pão de trigo, enquanto ‘*saber-fazer*’ e itens alimentícios diferenciados dos que eram produzidos e comercializados pelas ‘Negras de Tabuleiro’. Mostra ainda que se tratava um tipo de produção regulamentada por meio de ações do governo:

Em 1734, os oficiais da Câmara de Vila Rica decidiram publicar editais “para que as padeiras façam pães de dois vinténs (...) e que tenha cada pão nove onças [de peso] e [o] de quatro vinténs, 18 onças”. O pão parece ter sido um gênero muito consumido nas Minas, como demonstram os editais publicados em 1743, proibindo todo tipo de venda em cestos ou tabuleiros, “menos o pão branco, que este o poderão vender por donde se parecer”. Segundo Donald Ramos, talvez devido à não disponibilidade suficiente de trigo nas Minas, o fubá de milho era misturado à farinha para a fabricação do pão, pelo menos até 1742, quando essa prática foi proibida. (SILVA, 2008, p. 137)

Dando um salto na história, as *quitandas* aqui pesquisadas para esta dissertação são a materialização de um ‘*saber-fazer*’ específico das práticas alimentares de comunidades negras e rurais, autodeterminadas enquanto quilombolas e que estão localizadas em uma região do semiárido mineiro e do *Médio Jequitinhonha* com suas características socioambientais particulares.

Segundo Carmo & Deus (2017, p. 2), para se reconhecer o valor destas ‘*Quitandas Quilombolas*’ e o ‘*saber-fazer*’ dos sujeitos, requer o esforço de se problematizar sobre as relações do ‘*saber-fazer*’ *quitandas* com as dimensões mais

amplas da “*identidade e das paisagens culturais regionais abordando, em particular, o protagonismo assumido no processo pelas mulheres agricultoras, com vistas à reprodução social e à continuidade de grupos familiares*” no meio rural, em território quilombola. Em trabalhos de campo realizados anteriormente pela autora desta dissertação, antes mesmo de se lançar aos estudos acadêmicos sobre a geografia dos alimentos, foi percebida nas *quitandas* uma potência para o reconhecimento e a valorização do ‘*saber-fazer*’ enquanto um patrimônio local/ regional.

Aapós análise de uma das metodologias utilizadas nos trabalhos de campo⁷⁵ que a autora participou efetivamente da equipe técnica de um projeto social junto às comunidades quilombolas em análise, Carmo & Deus (2017) defendem que:

(...) a produção de *quitandas* e a análise das similaridades e diferenças desta produção entre várias comunidades quilombolas (localizadas geograficamente, distantes ou próximas umas das outras, e até mesmo em municípios diferentes com mais de 20 km de distância entre as respectivas sedes urbanas), nos faz refletir sobre os significados do ‘*saber-fazer*’ alimentos que perpassam fronteiras e reproduzem elementos de uma identidade regional do modo de vida quilombola no semiárido mineiro. (CARMO & DEUS, 2017, p. 6),

Observou-se no referido artigo, por meio de um quadro descritivo/ comparativo (**Quadro 3**), que existe grande similaridade entre os tipos de *quitandas* e os ingredientes básicos de produção utilizados nas comunidades participantes: o milho, a mandioca e o trigo entre outras similaridades na produção de *quitandas* doces e salgadas entre comunidades/ municípios diferentes: (CARMO & DEUS, 2017).

A intenção do estudo que resultou neste quadro não foi apenas a realização de uma descrição sobre as similaridades e diferenças dos tipos de alimentos tradicionais produzidos, mas optou-se por dar maior ênfase ao “‘*saber-fazer*’ e às *estratégias de reprodução social que também se coincidem nos territórios quilombolas*” (CARMO & DEUS, 2017, p. 9) e na gestação de suas Paisagens Culturais aqui propostas.

⁷⁵ Artigo ‘*Quitandas* Quilombolas: Identidade, Estratégia de Reprodução Social e Apropriação do Território por Comunidades do Semiárido Mineiro envolvidas com a “*Rota dos Quilombos*” - apresentado por Carmo & Deus (2017) no Grupo de Trabalho 2 – Comunidades Tradicionais na Luta por Territórios, durante a programação do ‘VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária’, promovido pela Universidade Federal do Paraná – UFPR.

Quadro 3 - Similaridades e diferenças de produção de *quitandas* doces e salgadas entre comunidades/municípios

| Município | Comunidades Quilombolas | <i>Quitandas</i> Doces | <i>Quitandas</i> Salgadas |
|------------------|--|--|---|
| Chapada do Norte | Moça Santa | Bolo de Fubá (na folha de bananeira também conhecido como 'Bolo de travesseiro' ou 'Cabo de Machado'); Pão caseiro (trigo com canela); Broa de Milho; Biscoito Doce de Trigo e Araruta; Biscoito de polvilho com Fubá; | Biscoito de Polvilho (goma ⁷⁶) (com erva doce); Tortas de peito frango; |
| | Faceira e Gravatá – Quebra Bateia | Bolo de Mel; Pão caseiro (com canela); Biscoito de fubá na folha de bananeira (também conhecido como 'cabo de machado'); Beijú de Massa (com rapadura) Cuscuz; | Biscoito de Polvilho (goma) (frito e assado); |
| | Córrego do Rocha | Bolo de Trigo Bolo de fubá Batata Doce Pão caseiro (trigo) | Biscoito de Polvilho (goma) (frito e assado); |
| Minas Novas | Alagadiço (Quilombo, São Pedro e Santiago) | Broinha (milho); Rosca caseira (trigo); Pão caseiro (trigo); Bolo de fubá; Beijú de Massa (com rapadura) Cuscuz; | Biscoito de Goma Assado (mandioca); Queijo; Requeijão; |
| | Macuco, Pinheiro e Mata Dois | Rapadura; Biscoito de trigo; Pão caseiro; Bolo de Fubá; Bolo de trigo e Fubá; Bolo de panela; Biscoito de Fubá; Cuscuz; Bolo de Milho; | Biscoito de Goma (assado); Biscoito Frito (goma); Queijo; Requeijão; Pipoca; Pão Caseiro de Sal Acarajé (bolinho de feijão frito) |
| Berilo | Caititu do Meio | Biscoito de Goma e trigo; Biscoito de trigo; Pão caseiro; Bolo de Fubá; Bolo de trigo; Rosca caseira; Bolo de cenoura; Mel no pão; Bolo de Folha (também chamado de 'cabo de machado'); | Biscoito de Goma (assado); Biscoito Frito (de Polvilho); Queijo; Requeijão; |
| | Rocha Grande | Broinha (milho); Rosca caseira (trigo); Pão caseiro; Bolo de Fubá; Biscoito de Polvilho e Fubá; Bolo de Milho; Batata Doce e Mandioca Cozida | Biscoito de Goma (assado); Biscoito de Polvilho (Frito); Queijo; Requeijão; Pipoca; |

Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Sistematização dos Formulários e Grupos Focais do 'Projeto Agentes Quilombolas Socioambientais' (CARMO & DEUS, 2017, p. 8).

Para tanto, os estudos Etnogeográficos recentes contribuíram bastante para as análises desta dissertação, sobretudo, nos estudos de caso, e instigaram a reflexão sobre

⁷⁶ Goma é uma “espécie farinha fina de gosto ácido em que a mandioca é transformada para ser usada, em geral, na fabricação de biscoitos; polvilho” (ANTUNES, 2013, p. 126).

os significados a serem interpretados sobre as cozinhas, o *'saber-fazer' quitandas*, e todas as relações ligadas a esta tradição nos territórios quilombolas e de sua sociedade envolvente. Além disso, sobre a reprodução social e cultural exercida pelo papel das quitandeiras e o que isto acarreta na permanência desta cultura e na resistência da luta quilombola por seu reconhecimento de importância identitária, e de seu território, das territorialidades festivas em que as *quitandas* estão inseridas como elementos identitários de relevância e para a salvaguarda da memória do Vale do Jequitinhonha, de Minas Gerais, e do Brasil.

4.1.2 As Quitandeiras e o *'saber-fazer'*: Estratégias de Resistência e a Reprodução Social e Cultural

Os hábitos alimentares são de certa forma organizados socialmente e, espacialmente, por cada comunidade, e passam pelas relações de “valores de uso” aos “valores de troca” (ou monetários). Desde os processos de plantio, colheita, produção, consumo, distribuição, e até à comercialização, a produção e a reinvenção de alimentos tradicionais geram na contemporaneidade novas relações e alternativas que vão além do ato de produzir, de consumir e de comercializar. (MENEZES & CRUZ, 2017).

Programas de governo estaduais e federal que se ocupam com a manutenção cultural das populações tradicionais, rurais, pobres e de culturas étnicas diferenciadas têm sofrido retrocessos jurídicos, administrativos e orçamentários, inclusive sobre a ótica dos direitos humanos. Historicamente, instrumentos de governo foram criados pela intervenção e luta dos movimentos sociais para a valorização de alimentos tradicionais, mas atualmente são ameaçados de serem extintos ou sucateados em detrimento de políticas desenvolvimentistas voltadas para um mercado competitivo, de produção mecanizada de alimentos em larga escala e que também ameaçam a soberania e a segurança alimentar e nutricional de comunidades e de povos tradicionais (MENEZES & CRUZ, 2017).

Entretanto, esta resistência na permanência do *'saber-fazer'* também envolve movimentos de luta histórica específica das *'Quitandeiras'*, reconhecidas na História Social enquanto “(...) *mulheres pretas, escravas ou libertas* (...)” (GOMES & SOARES, 2002, p. 4), que viveram no período colonial e imperial brasileiro, ou como relatado nos estudos de Bonomo (2015), é uma prática historicamente feminina, de origem africana, que “*havia se estendido nas colônias, mas foi assumindo diferentes*

características locais, como no caso de Minas Gerais, onde as negras de tabuleiro se congregavam nas regiões de exploração mineradora (...)” (BONOMO, 2015, p. 33).

Figura 15 - Pintura de Debret - Quitadeiras de Diversas Qualidades (1826)



DEBRET, Jean-Baptiste
 Quitadeiras de diversas qualidades
 1826
 Aquarela sobre papel, 14,7 x 22 cm
 Museu Castro Maya - IPHAN/MinC, Rio de Janeiro
 (desenho não utilizado na Viagem pitoresca e histórica ao Brasil)

Fonte: Pesquisa ao Acervo Virtual Ernani Silva Bruno ⁷⁷

Nos estudos de Gomes & Soares (2002) encontram-se relatos de demais historiadores e da Revista do Arquivo Público Nacional que:

(...) as quitadeiras, típicas vendedoras dos espaços urbanos coloniais, (...) elas não eram trabalhadoras clandestinas, vulneráveis ou supostamente irrelevantes mulheres negras. Pelo contrário, pagavam para exercer seu ofício, tirando licenças anuais para manter seu local de trabalho. E, talvez, o mais importante: mantinham um nível de organização coletiva e ocupacional bastante sofisticado, posto que pagavam esse aforamento em conjunto. Eram súditos leais de *el rei*, e contribuíam regularmente para a Real Fazenda.” (GOMES & SOARES, 2002, p.4)

Para o historiador Flávio Marcus Silva (2008), nas *‘Minas Setecentistas’*, as *‘Quitadeiras’*, mais conhecidas como *‘Negras de Tabuleiro’* formaram importante seguimento comercial, que movimentava uma economia paralela à da mineração e

⁷⁷ Disponível em: <<http://ernani.mcb.org.br>>. Acesso em abr. 2019.

intervinham diretamente da conformação da sociedade e de seu abastecimento de alimentos.

Figura 16 - Pintura de Debret - Angu da Quitandeira (1826)



Fonte: Pesquisa ao Acervo Virtual Ernani Silva Bruno

O abastecimento dos centros urbanos das zonas mineradoras era uma das grandes preocupações das autoridades administrativas, que (...)

(...) sabiam que a provisão dos mineiros com alimentos a preços justos era uma condição importante para a própria permanência da estrutura administrativa e fiscal portuguesa nas Minas. Portanto, era preciso estimular o pequeno comércio e não torná-lo inviável através de cobranças excessivas e proibições desnecessárias. (SILVA, 2008, p. 156)

Mesmo assim, as *'Negras Quitadeiras'* foram proibidas de “*subirem aos morros*” de mineração, visto que seu livre acesso aos negros escravizados, que mineravam, causava desconfiança de que itens minerários (ouro e diamante) fossem extraviados por meio de seus tabuleiros, em pagamento aos itens alimentícios que forneciam aos escravos (SILVA, 2008). Mas a proibição se dava também pelo fato de que a população urbana precisava de seus gêneros comestíveis, sobretudo de “*aguardente, bolos, quitutes e carne cozida*” (SILVA, 2008, p. 157).

As negras de tabuleiro foram alvo da legislação repressiva durante todo o século XVIII, o que, no entanto, não as impedia de terem suas vendas e *quitandas* nos centros urbanos ou de venderem mercadorias em locais

permitidos pelas Câmaras. Não obstante a desconfiança das autoridades, as mulheres pobres, independente de sua cor ou condição, participaram ativamente do pequeno comércio local na capitania de Minas Gerais. As vendeiras e negras de tabuleiro que não comercializavam gêneros proibidos nas áreas de mineração podiam realizar suas atividades normalmente, desde que tirassem licença nos órgãos administrativos locais. (SILVA, 2008, p. 157)

Na ‘*Demarcação Diamantina*’ por volta do ano de 1732, as proibições eram feitas por determinação do governador D. Lourenço de Almeida que “*decidiu expulsar da comarca do Serro Frio todos os negros, negras e mulatos forros, para evitar o descaminho dos diamantes de que eram esses indivíduos acusados*” (SILVA, 2008, p. 162). Mas o ouvidor dessa comarca, por meio de carta, defendeu a continuidade das negras que possuíam negócios lícitos, devido à falta que fariam no abastecimento dos moradores (SILVA, 2008). Em 1743, o governador Gomes Freire de Andrade, embora proibisse o comércio ambulante das negras de tabuleiro dentro das terras demarcadas da comarca do Serro Frio,

(...) permitia a venda de gêneros comestíveis nos arraiais, “em parte destinada, chamada geralmente quitanda”. Cabe lembrar que esse local ficou conhecido, em Diamantina (antigo arraial do Tejuco), como “rua da quitanda”, e até hoje assim é chamado pelos moradores dessa bela cidade mineira. (SILVA, 2008, p. 163)

Percebe-se que nos estudos científicos analisados, as fontes utilizadas ainda foram, em sua grande maioria, de uma elite que registrava suas posses, e de campanhas de fiscalização de um governo colonial explorador. “*Ao tratar das negras de tabuleiro, por exemplo, Mafalda Zamella ressalta apenas o lado ilegal de suas atividades*” (SILVA, 2008, p. 158), embora seus estudos tenham sido pioneiros sobre o abastecimento alimentar em Minas Gerais. Para Zamella (1990),

(...) verdadeira multidão de negras e mulatas, escravas e forras, percorriam com seus tabuleiros os morros e margens de rios onde se promovia a extração do metal aurífero incitando negros a gastar em quitutes o que não lhes pertencia. (ZAMELLA, 1990, p. 164)

Embora situações conflituosas envolvendo as negras de tabuleiro sejam relatadas em outros estudos de historiografia, mediante os registros já encontrados, percebe-se que este ‘*Ofício das Quitandeiras*’ era bem quisto pela sociedade consumidora de seus alimentos e de interesse das próprias autoridades.

Figura 17 - Pintura de Debret - Vendedora de Pão de Ló



Fonte: Pesquisas ao Acervo Virtual Ernani Silva Bruno

Para Silva (2008), historicamente,

(...) as vendas ajudavam a garantir o fluxo de gêneros alimentícios no mercado interno mineiro e, por isso, ao delimitarem os espaços de sua atuação, as autoridades procuravam evitar conflitos e desordens sem prejudicar o abastecimento dos centros urbanos. O mesmo acontecia com relação às negras de tabuleiro que, além de cachaça, doces e bolos, vendiam mel, leite, banana, pão e outros gêneros básicos. (...) [registros de] oficiais da Câmara de Vila Rica (...) encontraram 12 negras com tabuleiros vendendo pães de trigo, broas, bolos, rosquinhas, queijos e laranjas (...). (SILVA, 2008, p. 159)

O *'Ofício das Quitadeiras'* é retratado pelas pesquisas bibliográficas realizadas durante esta dissertação com o intuito de mostrar como se deu o processo histórico de uma construção imaginária de que ser quitadeira era tarefa de *'negra de tabuleiro'*, escrava ou forra, e neste estudo relaciona ao mesmo ofício realizado por *'mulheres quilombolas'*, mulheres *'remanescentes de quilombos'* ou mulher *'descendente de negros escravizados'*, e de como estas mulheres negras e descendentes de negros e negras que se organizaram, por meio deste ofício, ao longo do tempo e na atualidade. Afinal, de acordo com estudos de Silva (2018),

(...) não seria apenas exercendo atividades ilegais que muitas escravas conseguiram acumular quantias suficientes para comprar a própria liberdade

e até mesmo transitarem da condição de livres para a de pequenas proprietárias de escravos. (SILVA, 2018, p. 163)

Em estudos mais recentes de Bonomo (2015, p. 33) o ‘*Ofício das Quitadeiras*’ é marcado pela “*transmissão oral do conhecimento, (...) é transmitido entre as mulheres da família, sendo considerado uma herança, uma memória dos antepassados familiares*” e para fins de esclarecimento do que se entende pelo ofício contemporâneo das Quitadeiras: são as mulheres que fazem artesanalmente para consumo próprio e da família e/ ou vendem *quitandas* e que trazem elementos identitários em seu saber fazer.

De acordo com os estudos contemporâneos de Carmo & Deus (2017) no *Médio Jequitinhonha*, é relevante assinalar que:

(...) atualmente muitos dos elementos das identidades coletivas de comunidades quilombolas da região já se perderam, mas o ‘*saber-fazer*’ das quitadeiras permanece entre as mulheres, devido ao repasse da tradição, mesmo que ele não faça parte de um cotidiano diário, mas de vivências específicas voltadas a tradições imbricadas com as espacialidades festivas, de encontros e reencontros familiares e de hospitalidade (pois as *quitandas* são servidas a quaisquer tipos de visitantes). As *quitandas* podem ser consideradas como produtos identitários das comunidades em análise, pois são enraizadas na relação cotidiana do homem e da mulher quilombola com a vida rural. (CARMO & DEUS, 2017, p. 12)

Vale ressaltar que há pouco mais de uma década que se reconhece o processo de autoconsciência e reafirmação da identidade étnico-cultural na trajetória das comunidades negras e rurais da região de transição, entre o ‘Alto’ e o ‘Médio’, vales do rio Jequitinhonha, enquanto comunidades tradicionais e remanescentes de quilombos (DEUS & CARMO, 2016). Considerando as análises de Menezes & Cruz (2017),

(...) o modo de preparar, ingerir e servir os alimentos desvela formas de expressões culturais tradicionais características de cada comunidade ou sociedade e também revela inter-relações não apenas entre os indivíduos, mas também entre eles e o espaço onde estão inseridos nas diferentes sociedades e temporalidades (MENEZES & CRUZ, 2017, p. 25)

Muitas comunidades sabem que são descendentes de negros e negras, algumas reconhecem que seus antepassados foram negros e negras escravizados, mas a identidade do ‘*ser quilombola*’ vem se constituindo à medida que os direitos quilombolas têm se tornado públicos, com vistas ao cumprimento do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, que consolida em seu Art. 2º:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003)

Estas ‘*relações territoriais específicas*’ (BRASIL, 2003), como já foram contextualizadas anteriormente, têm grande influência sobre o fato de terem sido as mulheres quilombolas que permaneceram desde sempre, por maior parte do tempo durante o calendário anual, nas múltiplas funções que exercem em suas comunidades até os dias atuais. Nos estudos anteriores da pesquisa de mestrado da autora deste artigo, postula-se que as relações de trabalho sazonal, principalmente dos adultos de gênero masculino, “*incita a presença feminina de jovens e mulheres na gestão comunitária e do território e, portanto, na maioria das vezes são as mulheres que promovem o repasse da cultura por meio da oralidade*” (DEUS & CARMO, 2016, p. 9).

As mulheres quilombolas vivem em interação com os ambientes do semiárido há mais de três gerações, em mais de dois séculos e, assim como outras comunidades tradicionais, constroem a cada dia um legado dinâmico de significação dos usos, das estratégias agroecológicas e alimentares que variam no tempo e no espaço (DEUS & CARMO, 2016). O que antes era considerado apenas um fato social cotidiano, estes usos e saberes, do ‘*saber-fazer*’ *quitandas*, por exemplo, vão se tornando a cada dia, mais valorizados e (re)significados como identidade afrodescendente e afro-brasileira para os nativos e, conseqüentemente, por parte da sociedade envolvente.

A produção dos alimentos tradicionais tem sido reconhecida como um ‘*ato de permanecer*’. Permanecer por mais tempo em um território, ou de permanecer, no sentido de perpetuar uma cultura e uma tradição. Pesquisar sobre os alimentos tradicionais pode ser considerado também um ato de resistência dentro do universo acadêmico – técnico – científico. De acordo com as análises de Menezes (2011), percebemos que nos interiores rurais,

(...) esse mosaico é resultante das mudanças na contemporaneidade, fruto das inter-relações homem/espço, rural/urbano, local/territorial para além de uma atividade exclusivamente econômica, mas vinculadas à preservação de uma convivialidade, dos laços de identidades com o território. (MENEZES, 2011, p. 7)

O contexto político nacional e mundial dos últimos anos (principalmente de 2013 a 2019) é de instabilidade política e de mudanças governamentais com tendências

neoliberais e extremamente conservadoras no Brasil e nas Américas (MENEZES & CRUZ, 2017).

Para Carmo & Deus (2017), as Quitadeiras possuem um papel relevante enquanto guardiãs da memória, dos conhecimentos práticos e da tradição destas comunidades, que sofrem intervenções históricas e constantes e que dificultam o repasse desta tradição às próximas gerações por meio da oralidade. Os pesquisadores defendem que as Quitadeiras

(...) exprimem sentimentos vividos e valores, que ao serem desvendados e (re)significados podem se tornar uma das mais significativas e importantes manifestações, tanto econômicas como culturais, desta região. Esta resignificação vem da intenção de reviver memórias, para além do cotidiano, em comunidade, e trabalhar o valor histórico-cultural de se produzir *quitandas* em territórios quilombolas. (CARMO & DEUS, 2017, p. 16)

Esta pesquisa vem também reforçar a necessidade e urgência de se reparar historicamente estas mulheres, negras, camponesas e quilombolas por toda a sua trajetória de luta pelos seus direitos e pela reprodução social/ cultural, impressas por elas na formação de nossa sociedade. Sua importância enquanto guardiãs da memória e enquanto *'patrimônio vivo'* vêm sendo estudado há mais de uma década pelo Laboratório de Geografia Agrária da UFMG. A seguir, um trecho de descrição Etnogeográfica de uma década atrás, com uma realidade retratada no século XXI, e que remonta aos modos de vida desde o século XIX:

(...) como não freqüentavam a escola quando mais jovens, o trabalho na roça e em casa era a principal ocupação destas mulheres. Caipir, bater paiada, repassar, plantar milho, arroz, amendoim, maniã (mandioca), cana, trabalhar na colheita destes plantios, quebrar o milho, moer a cana, limpar a garapa, fazer farinha de mandioca, eram alguns dos trabalhos feitos por essas mulheres quando jovens, além daqueles que realizavam em casa. A maior parte destas mulheres já começou a trabalhar desde criança, a partir de 7 a 12 anos. Acordavam por volta de cinco horas da manhã, faziam o café e o almoço, tratavam das criações, buscavam água para o consumo da família e feixes de lenha para fazer o almoço e iam pra roça trabalhar junto com os pais e irmãos. Findado o serviço na roça, voltavam para casa onde iam lavar roupas, fazer a janta, arrumar a casa e, à noite, descansar. (TUBALDINI *et al.* 2009, p. 6)

Nos estudos de Tubaldini (2009) e dos demais pesquisadores que persistem nos estudos da Geografia Agrária e também nos estudos da Geografia Cultural vinculados a este laboratório, as mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha já foram retratadas em vários trabalhos, mas estes reconhecimentos científicos precisam ainda encontrar meios de ganharem mais visibilidade e corroborarem com ações mais efetivas, para

além da extensão universitária, e alcançando as iniciativas governamentais e não governamentais de salvaguarda do patrimônio e de extensão e assistência rural a estas comunidades enquanto núcleos produtivos da agricultura familiar e comunidades de povos tradicionais.

4.2 Narrativas Etnogeográficas e Elementos Identitários em Análise

*“Vale que vale cantar
Vale que vale viver
Vale do Jequitinhonha
Vale eu amo você”*

(Mark Gladston (Verono) – Compositor do Vale do Jequitinhonha (In Memoriam)-

No **Subtítulo 2.2.1** já foram descritas as características principais das Comunidades Quilombolas de Córrego do Rocha e de Caititu do Meio reconhecidas nos ‘Trabalhos de Campo’ realizados no segundo semestre de 2017. Neste subtítulo realizamos as análises relativas às interpretações da pesquisadora mediante os dados coletados pela pesquisa empírica qualitativa, em diálogo com as pesquisas bibliográficas que deram suporte às análises.

No primeiro ‘*Trabalho de Campo de Reconhecimento*’ a pesquisadora visitou as comunidades escolhidas para as análises e se apresentou enquanto pesquisadora em nível de Mestrado vinculada ao Programa de Pós-graduação do IGC/UFMG. Esta apresentação foi muito necessária para que os sujeitos da pesquisa reconhecessem o papel de pesquisadora, visto que a mesma já se comportou como mobilizadora social e educadora popular em situações anteriores vinculadas aos projetos sociais que executou na região e especificamente nas mesmas comunidades.

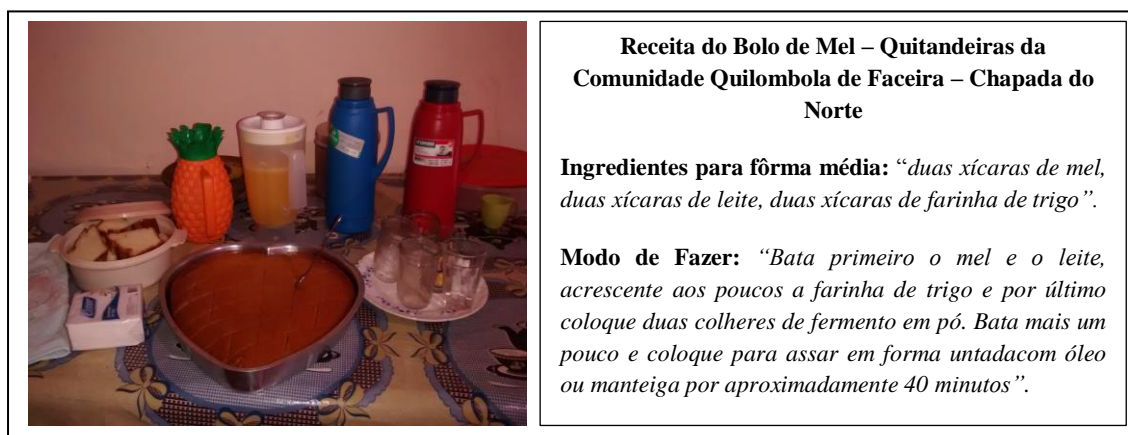
Colocando em evidência a produção de *quitandas* em comunidades quilombolas da região em análise, já estava claro que a proposta de se pesquisar o ‘*saber-fazer*’ das *quitandas* não era apenas de dar maior visibilidade às culinárias típicas e aos alimentos tradicionais enquanto manifestações culturais destas comunidades quilombolas. A proposta então foi de se pensar como os quilombolas constroem uma matriz dessa identidade étnica e das paisagens culturais, a partir das escolhas que fazem à mesa em seu cotidiano e em suas territorialidades festivas, e desenvolvem sua comensalidade e convivialidade.

Nossa proposta é realizar mais do que uma descrição detalhada sobre o comportamento dos quilombolas na “cozinha”, ou mesmo, avançar na reflexão sobre a escolha dos alimentos que são colocados à mesa, no caso, as *quitandas*. Assumimos, aqui, uma postura de tradução dessas representações, à medida em que se percebia que as práticas alimentares em análise são tão arraigados nos modos de vida destes sujeitos, que a construção de uma estrutura lógica para esta prática do fazer, comer e servir *quitandas* era quase imperceptível para os próprios quilombolas enquanto um elemento identitário inserido e constituinte das paisagens culturais em construção.

Desta maneira, enquanto utilizamos a metodologia dos Grupos Focais e das Rodas de Conversa, por saber que é, historicamente no coletivo, que estas comunidades se fazem e se refazem, e como já havíamos refletido sobre os estudos de Carmo & Deus (2017) que,

(...) logo em seguida interpretadas nas rodas de conversa (grupos focais), durante as atividades realizadas (ora em galpões de associações e ora em igrejinhas comunitárias), quando a comunidade se colocava no esforço de compreender e imaginar seu próprio patrimônio, individual e coletivo, tentando decodificar e decifrar os significados do que lhes é particular, indissociáveis do seu modo de viver enquanto sujeitos do meio rural do semiárido do *Médio Jequitinhonha* - e de suas vidas em comunidade reveladas enquanto tradicionais; e que, para além da imaginação do senso comum, desvendavam, nas ‘entrelinhas’ do cotidiano, o modo de ‘ser quilombola’. (CARMO & DEUS, 2017, p. 4)

Figura 18 – (Re)significando a tradição com o uso do mel produzido na própria comunidade para fazer *quitandas*



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo e Transcrição (set/2018)

Em concordância com as propostas de Menezes (2017; 2011), o intuito maior desta análise é o de responder aos objetivos da pesquisa sobre todas as práticas culturais

e de produção de alimentos tradicionais como uma estratégia de reprodução social na contemporaneidade e refletir sobre as estratégias de resistência para a manutenção da “*produção de alimentos tradicionais, suas interações em espaços rurais (...), e também sobre o reconhecimento de políticas de valorização dos alimentos tradicionais enquanto cultura, alternativa de renda e opção de consumo*” (MENEZES & CRUZ, 2017, p. 19).

Discorrer sobre o Vale do Jequitinhonha é narrar histórias repletas de contextualizações e peculiaridades de uma regionalidade. Desta forma, por meio das ‘Narrativas Etnogeográficas’, buscamos levar ao leitor a imaginar e imagear o cotidiano e o mundo vivido que permeia as várias nuances identitárias do ‘*saber-fazer*’ *quitandas* em Comunidades Negras, Rurais, Tradicionais e Quilombolas do *Médio Jequitinhonha*. Cada Subtítulo seguinte vai interligar os elementos identitários escolhidos para o estudo das realidades apresentadas e representadas pelos sujeitos em análise.

Como estudos de caso, realizamos durante análise demonstrada nos **subtítulos 4.2.1** ao **4.2.2**, alinhamentos junto à realidade cotidiana das comunidades visitadas sobre os hábitos alimentares do ‘*saber-fazer*’ e consumir *quitandas*, tomados como fatos sociais e práticas culturais. Além disso, nos conduzimos ao entendimento dos aspectos de identidade em constante construção, principalmente no caso de comunidades quilombolas: a) um primeiro aspecto trataria a respeito da forma como esses quilombolas se percebem individualmente e enquanto comunidade; b) o segundo aspecto seria identificar como os quilombolas se localizam sócio espacialmente a partir de suas escolhas alimentares, e se as mesmas se relacionam às *quitandas* e estas com a sua história, fazendo assim a análise do processo de identificação dos *sistemas culinários* e de *etnomapeamento*; c) o terceiro aspecto estaria relacionado à questão da identidade étnica e seus processos de construção de subjetividades, ou seja, como ocorrem as decisões do que se comer, quando comer e com quem comer no cotidiano e no coletivo.

Posteriormente, no **subtítulo 4.3** *Quitandas e Territorialidades Festivas: A pertença das Quitandeiras nas Festas de Nossa Senhora do Rosário*, foram relatadas as *Narrativas Etnogeográficas* percebidas mediante a imersão realizada durante a *Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte em outubro de 2018*. Ora com as narrativas da pesquisadora, ora com as narrativas das comunidades em foco tentaremos traçar um enredo com o resultado das análises qualitativas.

4.2.1 O Mundo Rural Vivido nas Comunidades Quilombolas: Continuidades e Descontinuidades

A primeira impressão que se tem ao chegar à região de transição entre o *Alto* e o *Médio Jequitinhonha* é de que, as situações socioeconômicas e culturais do “Vale” permanecem quase que as mesmas por bastante tempo. Ao avistar e participar do cotidiano dessa região, a impressão que se tem é a de que se vive ainda no século XIX, há uma distância média de 540 quilômetros da capital mineira. Após dez anos de convivência com a região e, principalmente, com os dois municípios e suas respectivas comunidades quilombolas em análise, poucas mudanças foram percebidas de forma visível na paisagem. Assim, uma necessidade de se conhecer o geohistórico dessas comunidades negras e rurais se fez presente durante toda a pesquisa.

Relembrando esse passado, em toda a história das Minas Gerais, os negros escravizados para os trabalhos na mineração também estiveram envolvidos com os trabalhos da agricultura, pecuária, criação de porcos, galinhas e produção de alimentos para a própria sobrevivência e abastecimento dos centros urbanos. Em relatos de Silva (2008), vários foram os motins de fome causados pelos fatores de escassez de produção alimentícia em detrimento de ser a atividade mineradora tida como prioritária, mas nunca ficaram as *‘unidades escravistas’* sem estímulos à produção rural.

O mineiro, sobretudo aquele que possuía um número maior de escravos, geralmente plantava sua roça de mantimentos para o sustento dos cativos, principalmente quando as lavras se localizavam em regiões de difícil acesso. Neste caso a roça era parte integrante da unidade escravista, (...) para sustentarem seu plantel de escravos – que variava de 50 até 400 cativos. (...) Possuíam moinhos, engenhos de pilões – em que reduzem o milho à farinha para as rações dos escravos”, bestas, bois e carros para conduzirem os alimentos das roças até as lavras, sendo todos esses bens pertencentes às unidades escravistas, “sem o que não podem subsistir as ditas fábricas”. (SILVA, 2008, p. 147)

Assim se deu a continuidade das tarefas agrícolas pelas comunidades negras e rurais por todo o território mineiro.

Atualmente, uma das percepções ambientais mais nítidas sobre a biogeografia do *Médio Jequitinhonha* é de que os níveis de água, dos rios e córregos que ainda são perenes na região, já estão menores. Os bancos de areia causados pelo assoreamento estão ali, desnudos, com suas areias amareladas entre as rochas escuras do fundo do rio Araçuaí, em Berilo. A balsa que antes atravessava o rio Jequitinhonha no povoado de Itira, município de Araçuaí, já não tem sido tão necessária para atravessá-lo. Os banhos

de lazer na barragem do rio Fanado diminuíram em Minas Novas, que já está sendo necessário o desassoreamento anual por tratores após as chuvas. O Córrego do Rocha, que dá nome a uma das comunidades, já não corre mais se não estiver em período de chuva, diferentemente do que ocorria há quinze anos em Chapada do Norte.

Figura 19 - Situação dos leitos do córrego do durante a estiagem



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Campo de Reconhecimento – Ago/Set 2017.

Nos trajetos que são feitos desde as sedes municipais até as respectivas comunidades em análise existem sempre desafios relacionados à dificuldade de acesso por inexistência de transporte coletivo, mas também da própria condição das estradas. Mas, a paisagem destas estradas modifica de acordo com a época do ano e a biodiversidade se manifesta em sua biogeografia sazonal.

Entre os meses de novembro a janeiro existe um agravante que é a inviabilidade da passagem de carros, principalmente os ônibus e micro-ônibus, devido ao atoleiro que se forma em época de chuvas. De janeiro ao mês de maio, o calor é bem vivo e com direito a uma paisagem de cerrado em transição com a caatinga nos seus dias mais verdes e com bastante presença de flores e pássaros. Em maio se dá a florada das aroeiras, espécie de árvores muito comuns na região. As flores roxas atraem as abelhas e é desta florada que se retira o famoso “mel de aroeira”, que quer dizer, mel da florada da aroeira, extraído dos apiários somente nos meses de setembro e outubro.

Figura 20 - Paisagens em época de Estiagem



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Campo de Reconhecimento – Ago/Set 2017.

Em maio e junho, o calor é persistente de dia, mas à noite pode-se fazer um vento frio, que são aquecidos com as festividades juninas. Nesta época, já se inicia a queda das folhas das árvores no outono seco e uma paisagem cinza esbranquiçada começa a tomar conta dos morros e das chapadas. No tradicional ponto de atolamento de veículos por causa do barro durante período chuvoso, agora, se forma cerca de dez centímetros de poeira vermelha fofa e solta, que também oferece dificuldades para os motoristas. As beiradas das estradas chegam ao seu tom mais usual: o vermelho terracota.

Chegando aos meses de julho e agosto, na demarcação mais plena da época da estiagem, nem as “barraginhas” possuem mais tanta água e uma “floresta de aroeiras secas” e cinzas são coloridas de vez em quando por uma verde copa do Pau D’óleo, cujas folhas, aos poucos, se avermelham no inverno, ou de uma “Piteira”, da família dos “sisais”, planta que se mantém verde todo o resto do ano e, sua fibra, é bem resistente e utilizada até para cobertura em galinheiros.

No mês de setembro as flores amarelas tomam conta das estradas e o Ipê Amarelo, os Pequiseiros e as árvores conhecidas como “Barrigudas”⁷⁸ também resistem no meio da seca. O calor começa a se reestabelecer na primavera, já se preparando para um novo verão, na espera de chuvas. É nesta época que o povo inicia preparação para os festejos de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, tradição nos municípios de Berilo e Chapada do Norte e que acontecerem no mês de outubro, como também em municípios vizinhos.

Figura 21 - Formas de plantio e usos da água



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Campo de Reconhecimento – Ago/Set 2017.

Arar a terra é uma prática que se inicia também nos meses de setembro e outubro como forma de se preparar para as primeiras chuvas. Assim que elas começam, as roças ficam repletas de trabalhadores e trabalhadoras rurais – agricultores familiares -, semeando e plantando suas mudas. Se a segunda chuva cai até início de dezembro significa que vai haver muito milho e fartura dessa produção, depois a abundância de feijão, café e banana. Mas se essa chuva demora demais e só chega aos meados de janeiro... Está por vir um ano de dificuldade e recessão. E assim continua todos estes processos quase que cíclicos a influenciar no mundo vivido e nas tradições do povo do “Vale” ou do “Jequi”.

⁷⁸ “Denominação comum a uma espécie de árvore de tronco grosso e arredondado” (ANTUNES, 2013, p. 48).

Figura 22 - Processos de captação de água de chuva para plantios e dessedentação de animais



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Campo de Reconhecimento – Ago/Set 2017.

Ainda relacionada à característica das comunidades do semiárido mineiro e sua relação com as águas, o que mais se percebe é o esvaziamento das comunidades. Seus moradores estão construindo suas casas na “cidade” para tentarem obter abastecimento vindo dos poços artesianos, perfurados mais próximo ao rio Araçuaí, em que a água é bombeada até a sede municipal de Berilo e Chapada do Norte, ou estão indo embora definitivamente para as regiões que antes se conseguia somente o trabalho sazonal.

Consegue-se captar água de chuva nas cisternas de alvenaria, e nos “terreirões”, mas o nível pluviométrico também diminui a cada ano e a quantidade de água captada não consegue atender às demandas domésticas, quiçá encher as “barraginhas” para a irrigação dos plantios e de matar a fome e a sede de criações de animais, durante todos os meses do ano.

Uma percepção mais subjetiva somente acontece quando o observador se “desliga” do que está visivelmente explícito aos olhos e percebe que existe sim uma perda significativa da permanência cultural nas comunidades. Estas percepções só ocorrem quando adentramos o universo cotidiano e do mundo vivido do outro, vivenciamos juntos e nos colocamos atentos a uma escuta ativa e empática.

Figura 23 - Processos de criação de porcos utilizados na alimentação básica



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Campo de Reconhecimento – Ago/Set 2017.

Ao decorrer do mês de agosto, são avistadas casas com portas e janelas fechadas em plena luz do dia. “pessoas chave”, referências e lideranças comunitárias estarão passando uma temporada de três a nove meses fora de suas comunidades para se dedicarem a algum trabalho sazonal. É um período de menores possibilidades de mobilização social e agosto já é o mês em que a água de chuva captada entre novembro e fevereiro começa a chegar aos níveis mais baixos dos reservatórios.

Geralmente não se faz plantios nos meses de agosto, a não serem as hortas domésticas que precisam ser protegidas por “sombrites”, espécie de estufas feitas com sacos de *nylon* sobre qualquer tipo de estrutura que esteja disponível para se formar sombra sobre os plantios, com o objetivo de não deixar que o sol, a poeira e o tempo seco castiguem as verduras de subsistência.

Algumas hortaliças são produzidas em áreas que foram irrigadas por determinada época pelas cheias dos rios. Estes são chamados plantios de várzea. As famílias aproveitam para plantar no leito dos córregos intermitentes, que receberam água durante as chuvas e ficam o resto do ano sem suas corredeiras. Neste contexto percebe-se melhor a permanência dos plantios de mandioca, feijão andu, urucum,

mamão verde, limões galegos e abóboras, ou seja, de alimentos que resistem por mais tempo à seca. Os animais criados para alimentação são porcos e galinhas.

Figura 24 - Cotidiano das Mulheres Quilombolas do Médio Jequitinhonha



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Campo de Reconhecimento – Ago/Set 2017.

Algumas hortas são feitas de forma suspensa, utilizando bacias e vasilhames suspensos do chão, para que os pequenos canteiros não disputem a pouca água utilizada para a irrigação, com o calor causticante do solo do semiárido mineiro. Outra técnica muito utilizada com a mesma intenção de otimizar a irrigação para os plantios domésticos é a impermeabilização do solo com uma lona por baixo de onde se posicionam os canteiros de terra.

O mês de agosto também foi escolhido para um reconhecimento de campo sobre o cotidiano das comunidades em período que estão esvaziadas. A proposta era de (re) conhecer as comunidades sem marcar reuniões, sem avisar inclusive, de forma que as famílias fossem surpreendidas em seu cotidiano por uma visita que, ao menos para a comunidade, seria despreziosa. O intuito foi perceber como os comunitários quilombolas recebem suas visitas em casa e oferecem *quitandas*. Outro objetivo foi perceber se há *quitandas* em casa para alimentação diária. Entre os diálogos, quando era

possível perceber uma abertura, pedimos autorização para fotografar a disposição das formas de se servir *quitandas* na mesa e suas formas de acondicionamento nas cozinhas.

Praticamente em todas as cozinhas há presença de “garrotes” – espécie de galões de água, que era separada para uso doméstico e usualmente recolhida após as primeiras chuvas que lavavam os telhados e calhas. Geralmente, é na segunda ou terceira chuva que as águas utilizadas para cozinhar são colocadas nos garrotes e depois são racionadas pela família até o mês de novembro, quando provavelmente voltará a chover.

As águas captadas para a limpeza das casas e banhos também são racionadas. Normalmente, as residências não possuem tanque de lavar roupas e pias nas cozinhas. Muitas mulheres ainda lavam suas roupas nos córregos e rios e as louças são lavadas em bacias e vasilhames que ficam em cima de “giraes” de madeira com sistema de reutilização de águas. As “*águas cinzas*” ou “*águas de pia*” correm a céu aberto por meio de “*regos*” feitos na terra e direcionados até os pés de bananeira ou manga, frutas mais comuns nos quintais, além das laranjeiras, limoeiros e alguns coqueiros.

Durante estas visitas ‘inesperadas’ a pesquisadora contamos com o apoio de um dos adolescentes da comunidade de Córrego do Rocha e uma das congadeiras de Caititu do Meio que fizeram o papel de anfitriões, mostrando caminhos e interagindo com os comunitários de forma que as portas das casas estivessem sempre abertas para nossa pesquisa. Para além da observação participante e entre conversas corriqueiras e algumas perguntas norteadoras, conseguimos algumas informações a respeito da produção de *quitandas* na vida cotidiana destas comunidades por meio das narrativas.

4.2.2 Ancoragens do passado e do presente: Quitadeiras Quilombolas lembrando sobre seu ‘*saber-fazer*’

De acordo com a adaptação da metodologia de ‘*Discurso do Sujeito Coletivo*’ explicada no **Capítulo 1**, e para melhor entendimento seguem algumas orientações para a leitura:

- a) Toda vez que utilizamos o símbolo: (...) – reticências dentro de parênteses –, significa que foi realizado um corte no texto literal das entrevistas individuais para dar maior sentido na composição do texto, feito em caráter de fala coletiva, mas que houve continuidade de fala de uma mesma entrevistada naquele trecho.

- b) Quando utilizamos a pontuação: ... - reticências sem estar dentro dos parênteses –, significa que foram dadas as pausas reflexivas durante as falas literais e transcritas.
- c) Quando utilizamos na escrita: [] - textos dentro de barras –, significa que são traduções de abreviações e sotaques da linguagem local para a língua portuguesa padrão e/ ou foram realizadas explicações dos significados de alguns termos utilizados localmente ou gestos (feitas apenas quando necessárias ao entendimento do leitor). A escrita obedeceu literalmente à forma de se expressar, inclusive na linguagem feita sem plurais e concordâncias da ‘norma’ estabelecida como ‘cultura’.
- d) Cada quitandeira entrevistada foi identificada pela letra ‘Q’ seguido de um número na ordem em que suas entrevistas foram analisadas e a identificação de sua respectiva comunidade. Vale ressaltar que as quitadeiras entrevistadas não foram aqui identificadas pelo fato da proposta ser de representar um *‘Discurso do Sujeito Coletivo’*, longe da ideia de objetificação dos sujeitos. É possível conhecer as quitadeiras entrevistadas no audiovisual anexado como produto, ao final desta dissertação, o qual obteve as devidas autorizações das entrevistadas para uso das informações para fins educativos e não comerciais.

Apresentamos, portanto, a descrição densa por meio da transcrição das vozes das próprias mulheres negras, rurais e quilombolas, que falaram sobre suas trajetórias de vida relacionadas às *quitandas*:

4.2.2.1 Narrativas de Vida das Mulheres Quilombolas e suas Identidades Culturais: Ser Quitandeira, Quilombola e da Zona Rural no Médio Jequitinhonha

Durante as entrevistas as quitadeiras iniciavam suas narrativas dizendo como aprenderam com suas mães e com os mais velhos o “*saber-fazer*” *quitandas* e como era a vida em suas comunidades:

“Quando eu... criei... nós era uma família grande... e sempre minha mãe ensinava tudo o que ela fazia, ela ensinava a gente por que sempre a gente tava [estava] ai...de cima, e interessava” (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Coisa antiga [faz sinal de positivo com a cabeça]. Pelos mais antigos. Desde o início né, como foi a fundação (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Eu aprendi mesmo com minha mãe! (Q2 - Córrego do Rocha).

Eu interessava em fazer tudo o que ela fazia, então eu tava [estava] lá em cima dela pra eu aprender... E com isso eu aprendi (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

(...) Quando eu aprendi, é que a minha irmã que é mais velha, ela acabava às vezes indo pra feira... quem ficava em casa tinha que tá fazendo as coisas... E aí assim que eu aprendi, mas, tanto junto com a minha mãe ajudando (...) A gente aprende as receitas na prática né? Ao colocar o ingrediente aí a gente mentaliza né(...) E a gente aprende fazendo... e na ausência dela e das irmãs mais velhas, a que ficava tinha que dar conta né? meio que, igual eu falo, uma obrigação das famílias (Q2 - Córrego do Rocha).

Já tá na tradição né? As quitandeira... Sempre assim! Chama é de quitandeira mesmo! (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Na época [época], a vida era diferente... (Q3 - Caititu do Meio). A gente não comprava nada (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

O diálogo continua lembrando de quando as mulheres formaram seus próprios núcleos familiares e iniciaram o processo de reprodução social e cultural do “*saber-fazer*” *quitandas* assim que se casaram:

Eu casei né, eu fazia quando eu morava com meus pais ...né pra... levar pra roça...pra trabalhar, fazia quando tinha as vezes algumas celebrações...e necessitava. (...) E eu casando, eu já tomei a par assim sozinha (Q2 - Córrego do Rocha).

O forno [de barro] que eu tinha aqui no tempo da minha mãe foi o meu pai que fez (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Na minha família quem fez o forno foi o meu marido... Com a ajuda de um vizinho no dia que ele fez (Q2 - Córrego do Rocha).

O forno? Quem fez foi meu fio [filho] que ele é pedreiro. Cavacou [cavou] o barro aqui no terreiro mesmo que fez (Q3 - Caititu do Meio).

Quando eles tavam [estavam] aqui [parentes que foram para o trabalho sazonal e depois acabaram fixando residência em outros estados brasileiros] eu fazia toda semana uma boa quantidade. Que agora eu faço menos quantidade... (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Um misto de nostalgia e pesar foi notado quando as entrevistadas relataram sobre a vida em comunidade, em uma época em que não havia ainda tanto êxodo rural permanente das pessoas e que havia condições socioambientais para que se cultivasse a mandioca, o milho e fizessem os ingredientes das *quitandas*, assim como outros alimentos tradicionais:

Quando a gente tinha a mandioca, a gente usava, fazia, tirava a goma, a gente não comprava nada (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Fazia... fazia [goma e farinha de mandioca]! Teve uma vez mesmo que eu fiz goma... deu quatro alqueire de farinha e um alqueire de goma. Só que aí

como nós num tinha o pra fazer, nós fez na meia. Dividiu. Eu fiquei com dois alqueire [medida feita em sacas] de farinha e a dona com dois. E meio quilo de goma e meio quilo de farinha pra outra. Dividiu. É! (Q3 - Caititu do Meio).

Já cansei de fazer biscoito [de goma]! Pra Santa Luzia. Debaixo de chuva. Pro véio [festeiro] (...) mesmo num tinha nem rebuço [cobertura de telhas de barro sobre vigas de madeira utilizada para cobrir (rebuçar) o forno de barro contra sol e chuva]! Eu tampava as latas com plástico pra eu ir pro forno. Aquele 30 quilo de goma! e eu tava [estava] com resguardo de uma menina novinha 40 dia! Comecei a fazer sete horas da manhã e terminei três horas da madrugada do outro dia, fazendo biscoito! (Q3 - Caititu do Meio).

[A mãe] fazia [massa de mandioca para a base das quitandas]! (...) Nós arrancava a mandioca né, pegava, descansava e colocava no fogo cozinhava a mandioca e depois levava no pilão (...) e socava no pilão e quando esfriava... a gente socava ela quente, se ela esfriasse ela num socava! (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Quando num tinha energia... eu batia num prato bem batido o ovo né... (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Na medida em que foram lembrados os modos de se fazer os ingredientes, as receitas de alguns tipos de quitandas também foram rememoradas:

Ah! A que eu tenho [lembrança] é o bolo que eles fala ‘cabo de machado’ (Q3 - Caititu do Meio).

A gente colocava o mio [milho] de molho, quebrava o milho com o bojo [do pilão], lavava bem, soprava, depois lavava, punha de molho na água quente... morna, não quente muito, morna! E socava no outro dia pra fazer esse ‘cabo de machado’... Socava no pilão. Já cansei de socar pra fazer... Hoje compra o fubá, hoje tá tudo mais fácil... Todo esse trabalho de socar o milho. Tinha dia que eu mais minha cunhada colocava o milho cedo de molho, de tarde nós já socava ele e fazia o bolo. Nós socava, nós duas no... de pilão. Ela colocava em um pilão de um lado e eu com um pilão de outro (Q3 - Caititu do Meio).

Socava o milho, colocava o milho de molho e depois tirava o fubá e fazia o bolo de fubá, tudo natural, com mandioca, e rapadura (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

(cozinhava a mandioca e depois levava no pilão) e a gente tirava e misturava com o fubá e colocava rapadura né... algum cravo né... e ficava muito gostoso... [a boca dela encheu d’água]. Então as vezes a gente mistura, em vez de por a mandioca ai mistura o trigo pra dar a liga, e que antes era a mandioca... (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

Reflexões foram feitas durante as entrevistas pelas próprias entrevistadas sobre as continuidades e descontinuidades da tradição de se fazer e se alimentar de quitandas, tanto no cotidiano, como nas festividades:

Teve um período que eu comprava muito bolacha pra eles [os filhos]. Depois que eu fui analisar e ver a qualidade do alimento que eu tava [estava]

servindo pra eles... Antigamente fazia de todo tipo de quitanda, era uma fartura, mas as coisas vai mudando né? (Q2 - Córrego do Rocha).

É! Quando a minha fia [filha] ajudava eu mexer na igreja, nós fazia toda fogueira de São João! Ai minha fia [filha] viajou [foi trabalhar em São Paulo e ficou com residência fixa por lá]! Fazia casamento (...) com tudo, ai minha fia [filha] viajou... o povo num [não] continuou. Ai ficar sozinha assim né?... Ela era novinha, era muito inteligente mexer com essas coisa... tinha muito boa vontade... (Q3 - Caititu do Meio).

Todas as 'fonções' que tinha... 'fonções' era o casamento na comunidade, ela [a mãe] ia junto com essa outra quitandeira [antiga da comunidade que está debilitada de saúde e residindo na sede urbana atualmente], que eu mencionei antes fazer a quitanda. Ela já me contou que ficou três dias numa casa trabalhando voluntariamente fazendo quitandas pra um evento (Q2 - Córrego do Rocha).

Só que há algum tempo eu ficava até a noite toda fazendo quitanda né... [pra Festa de N.S. do Rosário de Chapada do Norte]. Por que às vez [vezes] você faz pouca coisa, às vezes nem é tanta coisa que a gente faz e dá pra todos comer e as vez [vezes] os Festeiro sempre dá a doação de quitanda e... sobra ainda! Ela é multiplicada [referência bíblica da multiplicação dos pães]! (Q1 - Gravatá Quebra Bateia).

A relação das mulheres com seu ofício de 'Quitadeiras das Festas' foi relatada por características de fidelidade e devoção aos santos padroeiros de suas comunidades e seus municípios e também no compromisso com as relações comunitárias e com os 'festeiros':

É Deus, Santa Luzia! Primeiro é Jesus e depois Santa Luzia! E Nossa Senhora do Rosário... que dá a gente força. Chuva quem Deus dera! E eu tava [estava] com uma menina novinha. E cê [você] vê a menina não dormia durante o dia que chorava bastante, nesse dia, 40 dias [de resguardo], essa menina dormiu o dia intirim [inteirinho]! Pra mim fazer biscoito pro véio [velho] [festeiro]! Me deu uma benção! Ela [Santa Luzia] me deu uma benção! Que eles [festeiros] chamou, ninguém foi fazer, só eu que arrisquei fazer na chuva! (Q3 - Caititu do Meio).

Mas antes... o Festeiro tinha o hábito de fazer a quitanda em grande escala. Além de colocar as quitandas na mesa de leilão, distribuía pra todos os participantes da festa. Fazia bastante suco, ou refrigerante e café e fazia mesmo as quitandas durante a semana pra distribuir pra todas as pessoas que participavam da festa! Só que com o tempo isso foi né, diminuindo. Por falta de condições financeiras também eu acredito. (Q2 - Córrego do Rocha)

O repasse da tradição por meio da sucessão de saberes dentro das famílias foi explicitado sobre como a quitanda proporcionou possibilidades de autonomia e protagonismo feminino na manutenção da tradição e na geração de renda:

(...) mas ensinar mesmo eu já ensinei a minha filha! (Q2 - Córrego do Rocha). [Ensinei] pra minha filha. - Oh minha filha! - cê [você] tem que fazer assim, assim, por que um dia eu vou morrer e se precisar cê [você] vai

no meu lugar... Ah! [Imita a filha] - Mas senhora num vai morrer não... Às vezes vai jogar algum trem, eu digo: - Não cê [você] num pode fazer assim não, cês [vocês] tem de aprender! (Q3 - Caititu do Meio).

É muito gratificante né, saber... daqui a pouco Deus me recolher... eu vou tá deixando essa prática com alguém. A sucessão né? da prática... (Q2 - Córrego do Rocha).

Acho... Olha..., eu tinha esperança que essas mulheres, nós tivemos momentos muito bons... ai eu tinha a esperança que às vezes poderia aparecer grupo de pessoas que às vezes comunicasse antes e que elas fizessem uma quantidade maior e pudesse vender... Meu pai... é indiretamente um comerciante por que... Ele, como ele é um produtor rural ativo. Acho que ele não consegue mesmo é ficar longe das produções, ele presta serviço pra um feirante... E ajuda todos os sábados vender na feira! Ai o excedente que fica, que não vende na feira... Durante a semana ele anda de porta em porta ou... num ponto específico da praça vendendo bananas ou outras verduras (Q2 - Córrego do Rocha).

Todas as filhas do meu pai e da minha mãe são casadas e eu tenho o orgulho de dizer que: - Nenhuma das filhas da minha mãe dependem de marido pra tudo! Elas mesmas é que compram as roupas delas... dos filhos quando tá pequeno... os filhos acaba também pegando a mesma prática. Nós somos mulheres independentes! Justamente com essa força de vontade, esse hábito da gente se auto sustentar. Eu sempre falo com minha mãe que todas as filhas delas vivem independentes. Se depender assim, de a gente não estar mais com o esposo, de fome a gente num morre... Por que sempre a gente reinventa! (Q2 - Córrego do Rocha).

Mas eu tenho algumas pessoas da minha família, que tem o sustento com a quitanda. Eu tenho [a irmã 1] [que tem uma padaria artesanal em Berilo] e tenho [outra irmã 2] que migra pra colheita de café todo ano, quando ela chega, ela já chega com... já com pessoas que encomendam a ela, durante o período que ela tá ai, ela faz em Vila Santo Isidoro [outra comunidade quilombola em Berilo], tenho uma sobrinha já que já está com essa prática... E todas quilombolas! Nas quitandas! [A irmã 1] mesmo já é uma empreendedora mesmo organizada! [A irmã 2] faz mesmo pra, né, pra ajudar na renda mesmo. Mas a [irmã 1] tem uma renda principal! Tem a [irmã 3]. É uma outra irmã que eu tô lembrando. Ela fazia queijo e requeijão pra vender e agora ela tá também fazendo a quitanda lá em Francisco Badaró [município vizinho de Berilo] (Q2 - Córrego do Rocha).

Existe um desejo latente entre as entrevistadas de que o ofício das quitandeiras seja reconhecido e para a formação de grupos de mulheres para a produção coletiva de *quitandas* como forma de dar trabalho e renda às mulheres:

Alguém sempre já me falou... Porque que você não faz as quitandas pra vender? Mas eu nunca me interessei... Por que, tem um porém né... (risos) Se eu faço eu quero fazer bem feito, bem preparado, então às vezes o que eu vou ganhar... não dá resultado [ganho/ lucro]... Então por isso que eu num tentei... Seria bom, eu até ajudava elas [se as mais novas se unissem pra fazer]... Dava uma força, se algumas queresse pegar a tarefa!(acena positivo com a cabeça) (Q1 - Gravatá Quebra Bateia)

Acho[que o ofício de quitandeira poderia se tornar uma atividade alternativa e complementar para geração de renda das mulheres quilombolas]! Podia fazer um grupo de mulher e fazer a quitanda e já ter um lugar certo pra

entregar... Cê [você] entendeu? Se tivesse eu gostava. Mas num tem (risos)
(Q3 - Caítitu do Meio).

Na **Figura 25** registramos a presença de *quitandas* servidas em evento da COQUIVALE, realizado com o apoio da Prefeitura Municipal de Berilo. Essas *quitandas* foram produzidas por uma quilombola nascida e criada na Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha e foi citada nas narrativas de uma de suas irmãs que vive na comunidade.

Figura 25 - *Quitandas* feitas por uma Quitadeira Quilombola de Córrego do Rocha em sua Padaria Artesanal na sede municipal de Berilo



Biscoito de Goma



Bolo de Trigo com Côco



Bolo de Fubá



Rosca de Pão Caseiro

Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo (ago/2017)

Há mais de dez anos que essa *Quitadeira Quilombola* é microempresendedora, fornece as *quitandas* para a Prefeitura por meio de processo licitatório e atualmente conseguiu mais autonomia financeira e consegue pagar os estudos da filha universitária. A mesma relata que: “*Hoje tenho o sustento de minha família por meio da venda das quitandas que aprendi com minha mãe e as mais velhas de minha comunidade. Já*

reinventei receitas, mas a tradição é da família. (Q6 – Quitandeira de Córrego do Rocha)

4.3 Sistemas Culinários das *Quitandas* Quilombolas

Para esta primeira parte na elaboração das narrativas sobre os “*Sistemas Culinários*” que o ‘*saber-fazer*’ *quitandas* está envolvido também houve uma escolha não aleatória para a análise de três entrevistadas. Além de serem quitandeiras quilombolas auto reconhecidas, são referências comunitárias e religiosas, proativas nos movimentos sociais e atuantes junto ao sindicato dos trabalhadores rurais de ambos municípios em foco.

Analisamos, portanto, a entrevista de uma quitandeira em cada uma das comunidades quilombolas em foco (Caititu do Meio e Córrego do Rocha), e uma quitandeira de uma terceira comunidade quilombola da região (Gravatá – Quebra Bateia), pelo fato de ela ser uma das mais velhas do município e participar do grupo de ‘*Quitandeiras da Festa*’ de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte. Totalizamos nesta parte a análise conjunta de três entrevistas semi-estruturadas realizadas em caráter de profundidade.

As origens documentadas ou atribuídas às *quitandas* quilombolas já foram explicadas no **Subtítulo 4.1**. De acordo com os relatos das quitandeiras quilombolas mais antigas e entrevistadas pudemos entender as continuidades e discontinuidades do “*Sistema Culinário*” (GONÇALVES, 2007) realizado no passado, e o que ainda está vivo na memória e no presente.

O “*Sistema Culinário*” atual das comunidades quilombolas de Caititu do Meio em Berilo; e de Córrego do Rocha em Chapada do Norte, são muito parecidos e, mesmo não havendo relações atuais de parentesco entre si, a forma de organização socioespacial se revelou bem aproximada. Da mesma maneira percebemos as questões socioambientais associadas ao “*Sistema Culinário*” dessas comunidades que também se assemelham, e foram mais bem detalhadas no **subtítulo 4.3.3** ao analisarmos o processo de etnomapeamento. Por enquanto vamos nos ater à descrição dos “*Sistemas Culinários*” reconhecidos nas entrevistas e trabalhos de campo.

4.3.1 *Quitandas* Quilombolas: identidades, reprodução social e resistência cultural.

“O ritual de tomar café constitui um dos signos da hospitalidade e dos costumes mineiros. É uma partilha que sobrepõe à diferença de classes sociais: pobres e ricos recebem suas visitas com a bebida servida à mesa e geralmente segue acompanhado”
(CHRISTO, 2006 [1924]).

Neste subtítulo foi dado enfoque à análise das percepções dos diários de campo - dos *‘Trabalhos de Campo’* que se desenvolveram ao longo do segundo semestre de 2018 –, e das análises sistematizadas pela própria pesquisadora após a parte empírica de grupos focais e entrevistas. Foram realizadas considerações a respeito dos estudos das práticas alimentares dos quilombolas como uma das vias de acesso à compreensão dos elementos identitários que compõem um processo maior e complexo de construção da identidade étnica dessas comunidades.

A *quitanda* é um tipo de alimento tradicional, feito de forma artesanal, à base de goma (de mandioca, conhecida por alguns como polvilho), fubá (de milho) ou farinha de trigo (**Ver Quadro 2**). Estes alimentos são considerados como tradicionais por já participarem da alimentação cotidiana das famílias das comunidades rurais, negras e quilombolas, assim como de sua sociedade envolvente nos centros urbanos, tanto de Berilo, como de Chapada do Norte.

Para as comunidades e quitandeiras que participaram da pesquisa, a *‘quitanda’* é uma palavra historicamente utilizada para identificar um dos gêneros alimentícios, ou tipos de conjunto de alimentos regionais.

Quadro 4 - Ingredientes, temperos e iguarias citados durante as entrevistas - Ancoragens do Passado e Presente*

| Itens citados | Processos de Preparação | Entrevistadas que citaram |
|-----------------|--|---|
| Mandioca | [<i>in natura</i> para processo de fazer a farinha, a goma e também fazer a massa de mandioca cozida e socada no pilão] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q2 - Córrego do Rocha) (Q3 - Caititu do Meio) |
| Milho | [<i>in natura</i> para processo de fazer o fubá] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q2 - Córrego do Rocha) (Q3 - Caititu do Meio) |
| Goma | [tipo de resíduo do amido – polvilho*- que decanta da lavagem da mandioca para o processo de fazer farinha] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q2 - Córrego do Rocha) (Q3 - Caititu do Meio) |

| | | |
|--------------------------|--|---|
| Fubá de milho | [processo de milho no molho, socado e torrado, atualmente é comprado*] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) |
| Farinha de Trigo* | [usada para dar liga nas receitas que antes utilizavam massa de mandioca e atualmente em novas receitas* adaptadas à culinária local e <i>quitandas</i> da Festa do Rosário*] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q2 - Córrego do Rocha) |
| Rapadura | [socada no pilão e utiliza-se para adoçar, atualmente utilizam açúcar cristal e/ ou refinado*] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) |
| Cravo [da índia] | [socado no pilão e utilizado para temperar <i>quitandas</i> doces com base de milho] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) |
| Ovo [“caipira”] | [de galinhas criadas pelas próprias quitandeiras e familiares, mas na falta já compram “ovos de granja*”] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) |
| Gordura | [banha de porco derretida obtida em processos de fritura da carne, atualmente sendo substituída por óleo vegetal de soja industrializado] | (Q2 - Córrego do Rocha) |
| Leite* | [usado em receitas que tenha a farinha de trigo, como rosquinha e bolo, mas precisa ser comprado <i>in natura</i> ou ensacado. Não é muito utilizado, pois encarece a produção cotidiana.] | (Q2 - Córrego do Rocha) (Q3 - Caititu do Meio) |

Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Transcrição e Análise 2019 – Entrevistas realizadas durante o Trabalho de Campo set/2018].

A banha de porco é utilizada tanto para o cozimento, frituras, como para conservação das ‘carnes de latas’ – carnes que foram fritas na própria gordura até perderem toda a umidade (este processo se chama ‘*apertar a carne*’) e depois seus pedaços são acondicionados em latas grandes com gordura animal encobrindo as carnes. Esta gordura que endurece e fica numa consistência pastosa e de cor esbranquiçada é o que garante um ‘*vedamento*’, dentro do recipiente, fazendo com que as carnes não entrem em contato com o ar, mosquitos e outros microorganismos que possam ajudar no processo de oxidação/ decomposição dos alimentos. Este procedimento é muito antigo e é percebido atualmente como forma cultural de se cozinhar, mas já foi um procedimento necessário para a manutenção das famílias, quando não se havia geladeiras e

refrigeradores no ambiente doméstico, quiçá energia elétrica para apoiar na conservação dos alimentos perecíveis.

Além disso, ainda sobre os recentes estudos de Carmo & Deus (2017), *in loco* nas comunidades quilombolas pesquisadas e

(...) perpassando pelas cozinhas das várias comunidades visitadas percebe-se, desde a organização das panelas, até o formato dos fornos, que muitas guardam as especificidades culturais a partir do *'saber-fazer'* repassado pela memória coletiva, sem alterações, assemelhando-se a comunidades localizadas em municípios vizinhos e sem relação de parentesco entre si. Outra realidade é a das gerações mais novas que já recriaram e provocam modificações tênues e daqueles sujeitos que já recriaram seus espaços de cozinha, não mais utilizando seus fornos de barro e que, inclusive, já inventaram novas receitas, com os mesmos ingredientes básicos, mas inovando em outros que mostram maior disponibilidade, de acordo com a época do ano, ou, por exemplo, ainda, em novos formatos de se enrolar as massas. (CARMO & DEUS, 2017, p. 11)

Isto quer dizer que há uma tendência de que os hábitos alimentares e os *'saberes-fazer'* mudem, visto que a cultura é dinâmica, mas que se deve haver uma urgência maior nestes estudos Etnogeográficos, nos registros do patrimônio e, mais ainda, na promoção da valorização cultural deste *'saber fazer'* localmente e regionalmente para pensar em ações de salvaguarda da tradição, para que não se perca.

Geralmente a farinha de mandioca é feita em sistema de mutirão pelas famílias, ou até mesmo por toda a comunidade, assim também se produz a goma da mandioca que é uma espécie de resíduo gerado durante a produção da farinha. Nos estudos de Carmo e Deus (2017), percebeu-se que nem todas as comunidades mantêm essa produção familiar. Já existe modificação na produção de quitandas devido o uso de industrializados:

(...) como a base das *quitandas* produzidas é a goma da mandioca (ainda produzida em pequena escala para subsistência), o fubá de milho (que por vezes não se consegue produzir pela falta de chuva), a farinha de trigo e o polvilho (doce e azedo) que são industrializados e foram adaptados às receitas tradicionais, caindo no gosto das famílias pela facilidade de acesso e o preço que ainda “cabe no orçamento doméstico”. (CARMO & DEUS, 2017, p. 9)

As *quitandas* geralmente são os alimentos que acompanham o café e se são consumidas na primeira refeição da manhã, na *'merenda'* (lanche) do intervalo da escola (ou do trabalhador rural na roça), além do lanche do café da tarde: biscoitos, pães, bolos, broas, bolachas, tanto doces quanto salgados. A *'quitanda'* mais consumida

no cotidiano de tais comunidades é o ‘Biscoito de Goma’, também chamado localmente apenas por ‘*Biscoito*’, assado em forno de barro, aquecido à base de lenha. (CARMO & DEUS, 2017; 2018).

Processos não mecânicos ainda fazem parte da prática artesanal de se fazer *quitandas* em pequena escala no *Médio Jequitinhonha*, que geralmente é executada manualmente e/ou com maquinários rústicos, “*feitos também artesanalmente, com cordas, tecidos, fornos de barro, com elevações (Girau) e coberturas feitas em bambus e madeira*” (CARMO & DEUS, 2017, p. 9) - os chamados ‘*rebuços*’. Nas comunidades visitadas nunca houve a presença de moinhos d’água, mas o pilão já foi muito utilizado para transformar o milho em fubá e para fazer a “massa de mandioca”, além de temperos socados, como a canela, o cravo, e a rapadura.

Alguns dos processos de antes, durante e depois do ato de fazer *quitandas* foram citados durante as entrevistas analisadas. Seguem as expressões originais utilizadas pelas quitandeiras no **Quadro 3**, ao descreverem o passo-a-passo do ato de se “fazer *quitandas*”:

Quadro 5 - Processos de Preparação citados durante as entrevistas - Ancoragens do Passado e Presente*

| Processos de Preparação (expressão utilizada) | Descrição dos Processos | Entrevistadas que citaram |
|--|---|---|
| Cavacou o barro | [cavar o barranco de terra pra fazer o forno de barro para assar <i>quitandas</i>] | (Q3 - Caititu do Meio). |
| Fazia/ Fazer** biscoito/ quitanda de todo tipo | [fazer é o verbo utilizado para resumir o ato sequencial de: organizar o tempo; pegar lenha na mata seca; apanhar ovos; limpar as latas; o forno de barro e o ambiente, juntar ingredientes e preparar as receitas; assar e guardar as <i>quitandas</i>] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q2 - Córrego do Rocha) (Q3 - Caititu do Meio) |
| Colocava/ punha o milho de molho na água quente | [para amolecer o milho in natura antes de socar no pilão para triturá-lo] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q3 - Caititu do Meio). |
| Socava o milho [no pilão e com ‘ <i>amapilão</i> ’ ⁷⁹] | [para triturar o milho previamente amolecido na água quente para gerar o farelo de milho] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q3 - Caititu do Meio) |
| Tirava o fubá | [processo de assar o farelo na | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) |

⁷⁹ ‘*Amapilão*’ ou “*mão de pilão*” é a “*peça de madeira, roliça e longa, cuja ponta arredondada*” (ANTUNES, 2013, p. 166) era utilizada para socar no ‘bojo’ do pilão, também feito em um tronco de madeira (N.A.).

| | | |
|---|--|---|
| | chapa de fazer farinha, aquecida por uma fomalha] | (Q3 - Caititu do Meio) |
| Batia [ovo] num prato | [processo de transformar as claras dos ovos ‘em neve’ e depois se junta às gemas antes de acrescentar na massa das <i>quitandas</i>] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) |
| Cozinhava a mandioca (e depois levava no ‘ <i>pilão</i> ’). Socava ela [a mandioca] quente! | [processo de fazer a ‘massa de mandioca’ cozida e socada enquanto macia (‘ <i>ao dente</i> ’) e quente no ‘ <i>pilão</i> ’ de madeira] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia). |
| Misturava [massa úmida de mandioca cozida] com o fubá [seco] | [Processo para fazer o bolo de ‘ <i>cabo de machado</i> ’] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia). |
| Usava gamela | [bacia ovalada e grande feita de madeira para juntar ingredientes e fazer a massa] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q2 - Córrego do Rocha) (Q3 - Caititu do Meio) |
| Tampava as latas [já com as <i>quitandas</i> prontas para assar] com plástico | [forma de levar em período de chuva os tabuleiros com massa de <i>quitandas</i> até o forno de barro, que fica do lado de fora da casa, quando este não fica debaixo de cobertura chamada de rebuço] | (Q3 - Caititu do Meio) |
| Tirava a goma / Fiz goma | [Processo de retirada do resíduo de decantação do molho em que fica a mandioca ralada durante o processo de fazer farinha de mandioca nas tendas de farinha] | (Q1 - Gravatá Quebra Bateia) (Q3 - Caititu do Meio). |

Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Transcrição e Análise 2019]

(**) Termos usados tanto no verbo passado, quanto no presente.

Muita discussão ainda é feita sobre o que pode, ou não, ser classificado como artesanal e/ou tradicional. Mas modificações já se tornaram realidade e observou-se que existem as mudanças da contemporaneidade alcançando, tanto o ‘*ser quilombola*’, o ‘*ser camponês*’, ‘o *ser agricultor familiar*’, assim como do ‘*ser morador de comunidade rural*’, e que estão intimamente ligadas às características naturais e resultantes de ações antrópicas, ou seja, socioambientais no semiárido:

(...) (no que concerne à seca que influencia no tipo de plantio e a problemática sobre o uso de madeira nativa ou de eucalipto para os fornos e fogões a lenha), bem como colocar em pauta a falta de projetos efetivos para um desenvolvimento socioeconômico na região do *Médio Jequitinhonha* e que poderiam influenciar diretamente no tamanho do contingente de pessoas que migram para o trabalho sazonal e acabam vivenciando e reproduzindo uma ‘*aculturação*’ destes locais de moradia e trabalho temporário. (CARMO & DEUS, 2017, p. 10)

O fazer coletivamente também se estende às atividades culinárias e refletem a necessidade de gestão comunitária no uso dos recursos naturais disponíveis. Acender um forno de barro não é tarefa fácil para as mulheres quilombolas. Buscar madeira seca no cerrado requer força física para subir e descer os morros e chapadas, e também para carregar o peso dos chamados “garranchos” (feixes) de lenha.

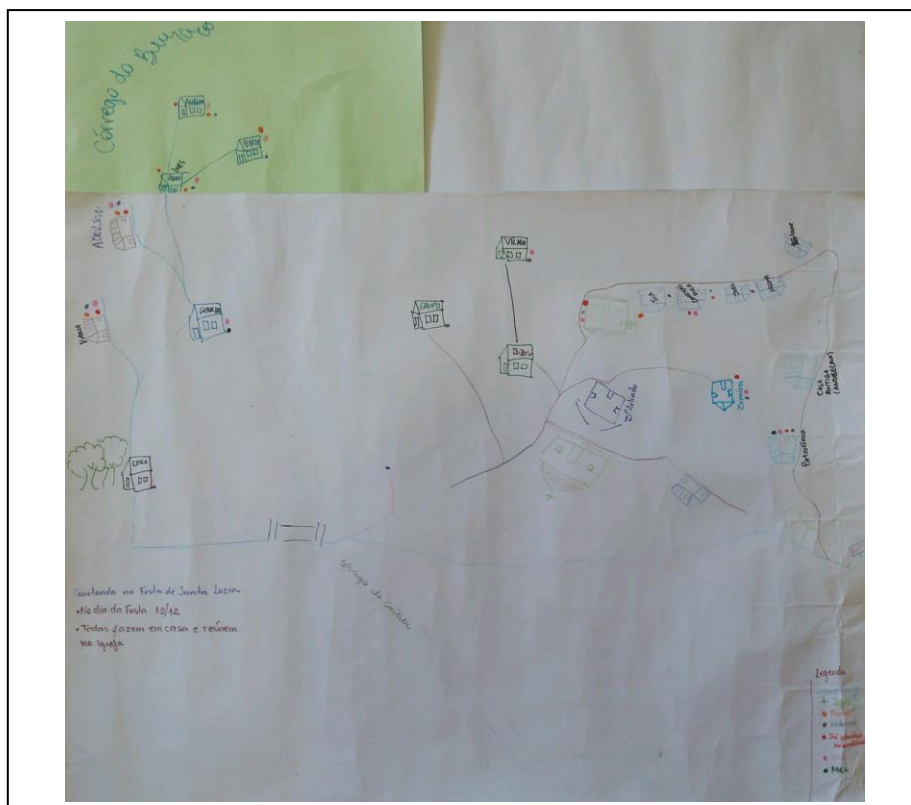
Algumas mulheres prestam serviço às outras buscando lenha seca nas matas do cerrado. As mais idosas e já aposentadas até conseguem fazer uma contribuição financeira para as que conseguem executar o trabalho pesado. A região tem o calor do semiárido que é intenso e as áreas de mata onde se conseguem as lenhas geralmente são afastadas das residências. Por isso, é uma tarefa de quem acorda bem cedo, quase de madrugada, para conseguir voltar com a lenha e fazer as demais atividades rotineiras.

4.3.2 Etnomapas: Leituras e Representações sobre as *Quitandas* nas Paisagens Culturais Quilombolas

Nesta seção, nos propusemos a analisar o processo de produção dos etnomapas (mapas mentais coletivos), a partir das percepções da pesquisadora durante os *‘Trabalhos de Campo’*, após a produção do mapa revisitando as filmagens registradas do processo e outras análises realizadas sobre as representações feitas nos etnomapas. Faremos então a descrição do desenvolvimento da metodologia proposta elaborando análises sobre os resultados obtidos. Em ambas as comunidades utilizou-se a mesma metodologia, mas com a diferença de que em Caititu do Meio foram menos participantes que em Córrego do Rocha.

Percebeu-se que a *Roda de Conversa* e também o uso do *audiovisual*, antes de se fazer os mapas, ocupou grande parte do tempo na consolidação do foco temático. O tempo de trabalho de campo para atividades nas comunidades acabou sendo escasso, sobretudo, no dia marcado pelas interlocutoras locais, visto que a lida na roça termina por volta das 16h, e os sujeitos tinham que ter tempo para tomar banho e se organizarem para marcar presença no local acertado para a atividade. Então, apresentamos o último audiovisual da Série de Vídeo-Reportagens que a Rede Minas de Televisão produziu, no qual se fala da proposta da *“Rota dos Quilombos”* focada nas vivências rurais e na culinária quilombola, para depois puxarmos o “fio da memória” coletiva sobre os processos do *‘saber-fazer’*.

Mapa 4 - Mapa Mental Coletivo - Coletivo sobre a Presença das *Quitandas* nas Paisagens Culturais - Berilo/MG



Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Análise dos Grupos Focais e Rodas de Conversa para Etnomapeamento realizado em set/2018]

Aos poucos a participação do grupo foi se tornando mais efetiva nas falas e muitos assuntos surgiram sobre a dificuldade de se continuar a plantar a mandioca, que é de onde se extrai a goma, base principal de vários biscoitos doces e salgados. A questão da escassez da água para ajudar nas plantações e também nas criações de galinhas e porcos foi muito enfatizada. Finalmente, discutimos sobre a permanência da cultura e do ‘saber fazer’ *quitandas* e de como este conhecimento precisa ser incentivado aos jovens da comunidade.

As quitandeiras perceberam que é uma necessidade ensinar hoje aos jovens que estão tendo a oportunidade de estudar na sede de Berilo, ou até mesmo saindo do município para estudar nas cidades em que são oferecidos os trabalhos sazonais.⁸⁰

⁸⁰ Atualmente os jovens do sexo masculino a partir dos 16 anos são contratados por tempo indeterminado para colheitas de café, cantinas escolares e outros serviços industriais, pois as empresas têm oferecido escolaridade nas proximidades dos alojamentos. As meninas-moças a partir de 18 anos estão indo para as grandes metrópoles trabalhar como empregadas domésticas e babás com residência no local de trabalho. Muitos interrompem seus estudos e têm adotado residência física nestas outras cidades, dificultando assim a sucessão dos saberes tradicionais. (N.A.)

Para o **Etnomapeamento**, uma mesa foi colocada no centro da *Roda de Conversa* e materiais como cartolina, lápis de cor, canetinhas (hidrocor), lápis de escrever, papel *craft* e fita adesiva eram disponibilizados para que a própria comunidade confeccionasse os *etnomapas coletivos* por meio da junção/ acoplamento das *representações* de seus *mapas mentais individuais*, num mesmo espaço e tempo. A maior dificuldade se deu no momento em que se tinha que definir os pontos de referência da comunidade, para posteriormente conseguirem enxergar suas casas e outras representações. Para uma melhor organização, fizemos a descrição dos resultados por expressões-chave e ícones identitários reconhecidos pelos sujeitos coletivos. Em seguida fizemos as análises subjetivas das representações. No **Quadro 4** os dados foram organizados na ordem de identificação.

Quadro 6 - Pontos de Referência Geográfica Identificados para os Etnomapas

| Comunidade de Caititu do Meio | Comunidade de Córrego do Rocha | Mediações da Pesquisadora |
|--|---|---|
| Córregos (localização e nomes) | Córregos (localização e nomes) | Quando foram colorir de azul a representação dos córregos, perguntei a eles se a água era azul. Alguns queriam que o córrego fosse marrom, pois estavam secos do mesmo tom da cor de terra. |
| Casas próximas aos córregos e seus afluentes | Casas próximas aos córregos | Como estava gerando muita dúvida se se a descrição caberia de forma completa no papel, propus que todos concordassem sobre um único ponto de referência e escolhesse outros sucessivamente, mas que a escolha fosse um consenso. |
| Igreja | Igreja | Como estavam receosos de ' <i>marcar errado</i> ' sugeri comecem por esboços leves. Não satisfeitos, sugeri usarem as canetinhas com suas cores respectivas para marcarem com objetos móveis os pontos. Ex: A canetinha azul demarcou por um tempo o lugar que passa o córrego, depois que tiveram certeza é que fizeram um risco azul. |
| Escolas | Escola | Continuando com a ideia de objetos móveis para demarcar os pontos de referência. Ex: as tampas das canetinhas se tornaram a escola, bares e as casas até se decidirem onde poderiam desenhá-las definitivamente. |
| Bares | Centro Comunitário | Diante de momentos de indecisão posicionei alguns objetos móveis onde os participantes já haviam identificado pontos de referência, mas haviam sido retirados. |
| Pontes nos cruzamentos de córregos com estradas | Estradas Vicinais e a BR-67 | A todo o momento eu tinha que ficar solicitando quem seria o primeiro a desenhar os pontos de referência, pois o mapa já estava repleto de objetos móveis mancando tais pontos. A maioria tinha receio de errar. |
| Estradas Vicinais e a LMG-676 | Casas próximas a estradas | Em Caititu, a partir do momento que identificaram a ponte e as estradas, viram que tinham desenhado numa dimensão que não caberia no mapa o povoado de <i>Córrego do Buraco</i> , que também faz parte da comunidade. Então sugeri que emendássemos mais um pedaço de papel para que todos se sentissem representados. |
| Casas próximas a estradas | Pontes nos cruzamentos de córregos com estradas | Outra solicitação que fazia a todo o momento: - <i>Enquanto eles vão desenhando estes dois pontos já vão pensando onde é a casa de vocês...</i> |
| Relevos (subidas e morros pra chegar até casas mais afastadas) | Córregos afluentes e nascentes | Pedi pra escrever o nome dos pontos para facilitar a visualização. Vendo que tinham dificuldade de escrita comecei a escrever no lugar deles que iam me ditando os nomes e apontando . |

| | | |
|--|--|--|
| Antigo Grupo (funciona como Centro Comunitário) | Regiões de trás de morros. Ex: Toldinha | Comecei a dizer: - <i>Quem não souber escrever e quem não sabe desenhar, pode fazer uma bolinha e falar: Minha casa é aqui! Não tem que ficar preocupado não!</i> |
| Casas mais dispersas e de pessoas que não estavam ali presentes, mas são consideradas quitadeiras pela comunidade. | Casas mais dispersas e de pessoas que não estavam ali presentes, mas são consideradas quitadeiras pela comunidade. | A identificação das casas mais dispersas foi a parte de maior dificuldade de se especializarem. Eu dizia: - Agora eu preciso que vocês coloquem onde que é a casa de vocês. Cada um faz uma bolinha de onde acha que é a casa. |

Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Transcrição e Análise dos Grupos Focais e Rodas de Conversa para Etnomapeamento realizado em set/2018]

Na análise de resultados da etapa de raciocínio geográfico e espacial e de referenciação percebemos que, desde a formação geohistórica das comunidades (estudada também sobre os quilombos históricos na região) há uma relação profunda com os córregos e cursos d'água. A primeira referência em ambas as comunidades a ser identificada no papel em branco foram os córregos que lhes deram nome: *Córrego do Caititu* e *Córrego do Rocha*. Logo em seguida eles encontraram outras referências que estão localizadas nos arredores de outras referências próximas aos afluentes. Mostra-se sensibilizadora esta relação dos sujeitos com as microbacias hidrográficas de seu território, visto que, segundo os relatos, tais córregos já estão secos há pelo menos uma década e, mesmo os intermitentes não conseguem mais reservar a água das chuvas por mais de dez dias consecutivos após as precipitações contínuas que ocorrem geralmente nos meses de dezembro e janeiro.

A seguir, destacamos no **Quadro 5** algumas falas emitidas durante o processo de etnomapeamento, na ordem de acontecimento. Elas foram transcritas, literalmente, a partir da gravação em audiovisual, e que nos ajudam a compreender o raciocínio dos sujeitos e nos fornecem subsídios para entender a leitura que as comunidades fazem de suas próprias paisagens culturais:

Quadro 7 - Frases citadas pelos Grupos Focais na fase de representação e espacialização em Caititu do Meio

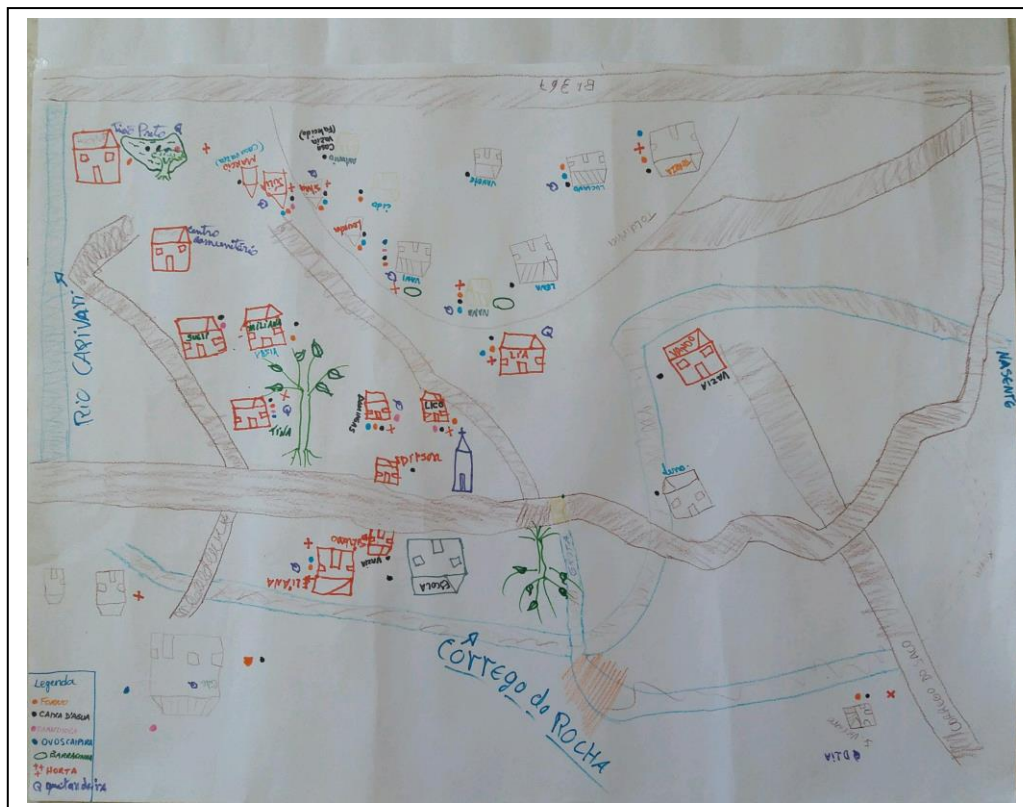
| |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> - <i>Córrego (tem que ter dois córregos) Lá do Córrego do Buraco vem e despeja no Caititu;</i> - <i>Começa lá no Varelo e vem descendo (por que não é só córrego do Caititu não!);</i> - <i>Se o córrego é do lado de lá, aqui tem a igreja;</i> - <i>Do lado de lá ficaria a Escola;</i> - <i>Do lado nosso é mais ou menos por aqui;</i> - <i>Pode ser que não vai caber tudo...</i> |
|---|

- *Você vai fazer isso daí e depois vai fazer o mapa com tudo?*
- *Por que se for fazer o mapa tem que pôr [colocar] tudo!*
- *Mas você não acha que tinha que fazer as divisas [fronteiras limítrofes] primeiro do Caititu?*
- *Escola de Nossa Senhora Aparecida (A Escola de Lalá é do outro lado)*
- *A ponte existe?*
- *O principal pra mim é fazer o córrego!*
- *O asfalto ai precisa de fazer a ponte!*
- *Como é que chama aquele homem lá de cima que já morreu? Aquele que desenhava...*
- *Ai tem uma subida aqui... subida pra Igreja, ai já vai chegar na comunidade (onde tem mais casas)*
- *Sua casa é depois do morro?*
- *Depois de “fulano” (A estradinha que vai para a casa dele)*
- *Aqui é nós!*
- *Bar de “fulano” onde é que fica?*
- *E as estradinhas entre uma casa e outra!*
- *A Casa de “fulana” e as de sua família na mesma rua!*

Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Transcrição e Análise dos Grupos Focais e Rodas de Conversa para Etnomapeamento realizado em set/2018]

Na primeira fase do **Etnomapeamento**, percebemos que noções de espacialização foram assimiladas pela memorização e reconhecimento do território físico e funcional. Este reconhecimento nunca havia sido feito por nenhuma imagem satélite ou fotografia aérea. Percebemos que, por meio do hábito de caminhar (andar a pé) por todas as trilhas do território e pela vivência cotidiana entre as referências citadas, que a comunidade conseguiu, de maneira coletiva, trabalhar a partir de seu imaginário sobre o próprio território, em torno de uma representação. Assim, consideramos que houve uma aproximação coerente sobre dimensões reais do território. Para exemplificar, os participantes notaram as diferenças de tamanho da área de ambos os lados do córrego, a partir disso, começaram a identificação de outras referências de escala.

Mapa 5 - Mapa Mental Coletivo sobre a Presença das *Quitandas* nas Paisagens Culturais - Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha - Chapada do Norte/MG



Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Análise dos Grupos Focais e Rodas de Conversa para Etnomapeamento realizado em set/2018]

Durante este exercício de se localizar – e se sentir representado no mapa, houve um ponto alto de reflexão coletiva sobre o que representariam no mapa com suas próprias referências do ‘saber-fazer’ *quitandas* e de todo um *sistema culinário* que foi desvendado ao longo das descrições. O pensamento complexo e holístico do universo dos alimentos tradicionais pôde ser refletido e uma das constatações mais simples e integradora da realidade local foi expressa verbalmente: “*Se for assim, pra fazer quitanda precisa de tudo o que tem aqui: lenha, barro, mandioca, galinha, água e até da gente pra fazer, e pra comer (risos).*” (Participante do Grupo Focal para o Etnomapeamento de Caititu do Meio, set/2018).

Em Córrego do Rocha, outros assuntos foram tratados como a valorização do trabalho feminino e de como os homens que ficam nas comunidades também participam de alguma forma nos processos de produção das *quitandas*. Foram comentadas nas rodas de conversa e durante a elaboração manual dos mapas algumas atividades em que os homens participam como: apanhar a lenha, roçar a terra e plantar a mandioca, participar dos processos de se fazer a goma – quando geralmente os homens também

descascam, ralam e prensam a mandioca. Inclusive, nas duas comunidades comentou-se que existem quitandeiros que também aprenderam com suas mães e “*precisaram conseguir se virar*” (Participante do Grupo Focal para o Etnomapeamento de Córrego do Rocha, set/2018), mas que, na maioria das vezes, quando homens cozinham, significa que é para fazer outros tipos de alimentos para almoço ou jantar.

Uma constatação feita tanto em Caititu do Meio, como em Córrego do Rocha, é que o formato do forno de barro e a construção de sua estrutura física - que inclusive nos sugerem pesquisas futuras sobre a ‘*arquitetura vernacular*’⁸¹ africana (JAHN, 2006) -, em sua maioria, foi feita por homens. Isto no remete à coletividade e à cooperação existente na divisão dos trabalhos rurais presentes no *Médio Jequitinhonha*.

Na **Figura 26** o forno é feito com tijolos de adobe, entremeado de cacos de telha de barro e rejunte feito também com o barro. Existe uma técnica de se fazer “suspiros”, por onde se consegue controlar o calor e a fumaça.

Figura 26 - Interior de Forno de Barro antigo da Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha - Chapada do Norte



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo set/2018.

Diante desta constatação, tanto nas entrevistas individuais com as quitandeiras como nas rodas de conversa, realizamos um diálogo sobre como os homens, pegam o barro, identificam o barro “*bom*” “*no olho*”, fazem os fornos e como os mesmos precisam entender do processo do ‘saber fazer’ *quitandas* para que possam construir os

⁸¹ A arquitetura vernacular está associada à realidade e aos recursos naturais de um habitat, reconhecendo sua aplicabilidade nas práticas construtivas de diversas etnias com foco nas construções africanas e afrodescendentes e percebidos nesta pesquisa nas construções de adobe, pau-a-pique e fornos de barro. (N.A.).

fornos de forma correta, com ‘suspiro’ ou ‘chaminé’, uma altura ideal para as mulheres que geralmente varrem o forno, colocam a lenha e assam as *quitandas*, entre outras tecnologias sociais adotadas pelo saber tradicional coletivo.

Continuaremos a seguir com a descrição dos resultados, mas com enfoque nas expressões-chave e ícones identitários reconhecidos voltados especificamente para identificação do sistema culinário das comunidades quilombolas em foco e seu respectivo ‘saber-fazer’ *quitandas*. No **Quadro 6** segue a descrição dos ícones em sua ordem de identificação.

Quadro 8 - Elementos Iconográficos Visíveis nas Paisagens Culturais e Identificados nos Etnomapas e Grupos Focais

| Comunidade de Caititu do Meio | Comunidade de Córrego do Rocha | Mediações da Pesquisadora |
|---|--|--|
| Fornos de barro | Fornos de barro | Continuando o diálogo da roda de conversa perguntei: Enquanto vocês vão fazendo ai eu vou fazer no cantinho uma legenda: Sua casa tem forno de quitanda? Qual a cor que vamos colocar na legenda pra ele? |
| Cisterna ou Caixa (de captação de água de chuva, inclusive as caixas que possuem o ‘terreirão’ acoplado – tipo de laje de alvenaria construída para captarem água sem ser pelos telhados das casas-.) | Cisterna ou Caixa (de captação de água de chuva) | No canto da folha reservei o espaço para a legenda e expliquei que iríamos colocar uma bolinha ou símbolo de cada cor diferente para identificar o que eles lembram que tinham na comunidade que era uma referência ao processo de se fazer <i>quitandas</i> . |
| Poço artesiano (mas não desenharam no mapa) | Barraginha | A cor laranja foi escolhida para identificar os fornos de barro já que o marrom tinha sido escolhido para desenharem as estradas e caminhos de terra. E assim por diante, para cada referência. |
| Galinhas ou Galinheiro | Mandiocais ou Hortas | Neste momento de maior elaboração uma parte do grupo se dispersou da mesa onde se fazia os mapas e precisei motivá-los a continuar. Os jovens se aproximaram mais das atividades. |
| Mandiocais ou Hortas | Galinhas ou Galinheiro | Comecei a perguntar quais eram as outras referências às <i>quitandas</i> que percebiam na paisagem, além dos fornos de barro. |
| Criação de porcos, pois usam a banha (mas não desenharam no mapa) | Fornalhas e chapas de fazer a farinha de mandioca (mas não desenharam no mapa) | Ia retomando a questão da legenda e pedia para que eles pensassem em outras referências que conseguiam perceber relacionadas às <i>quitandas</i> (neste momento fizeram silêncio e ficaram refletindo) |
| Lenha (mas não desenharam no mapa) | “Q” de Quitandeira nas casas em que reconheceram que haviam quitandeiras | Como estavam com dificuldade de pensar em outro ícone que não fosse o barro eu fiz a seguinte pergunta: A quitanda que vocês fazem é de qual tipo de ingrediente? |
| Mel (não usam diretamente nas receitas da quitanda, mas marcaram) | Lenha (mas não desenharam no mapa) | Deram ideias de colocar os pés de frutas nos quintais e outros |

| | | |
|--|--|---|
| no mapa) | | elementos para “completarem seus desenhos sobre a paisagem”, mas pelo horário já adiantado induzi o processo do grupo focal para a identificação de pelo menos os principais itens das receitas. Ex: No caso dos ovos procurou-se identificar quem produzia ovos na comunidade. |
| Rapadura (não desenharam no mapa, mas citaram que antigamente usavam pra adoçar) | Rapadura (não desenharam no mapa, mas citaram que antigamente usavam pra adoçar) | Somente depois desse processo é que surgiram no mapa a representação dos demais ícones referentes aos ingredientes das <i>quitandas</i> . Percebia-se que tinha que fazer um comando de legenda de cada vez para que as participantes focassem para demarcá-los e só depois se pediria outro ícone para ser marcado de acordo com a legenda |

Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Transcrição e Análise dos Grupos Focais e Rodas de Conversa para Etnomapeamento realizado em set/2018]

Nesta parte da análise sobre as representações de referências identificadas com relação ao processo específico do ‘saber fazer’ *quitandas* tivemos algumas constatações já realizadas em trabalho anterior realizado pela pesquisadora. De acordo com o trabalho *Mapas Mentais e a Representação Iconográfica dos Fornos de Barro: Mapeando Elementos Identitários de Territorialidades no Médio Jequitinhonha*, em apresentação oral durante o III Seminário Tempos e Espaços (UFS/ Aracajú. 2018) já havíamos refletido sobre o fato de que a expressão espacial dos fornos de barro “*saltam aos olhos*”. Por sua relevância deu-se ênfase a análise sobre os

(...) fornos que as ‘quitandeiras’ utilizam para mostrar que eles, regionalmente, constituem uma expressão contígua, e reforçam uma questão de que o ‘saber-fazer’, passado de geração em geração, constrói relações socioespaciais e geossímbolos (FRANCO *et al.*, 2014) parecidos, mesmo sem haver comunicação direta entre as comunidades de uma mesma região. (CARMO *et al.*, 2018b, p.184).

Buscou-se, desta forma, incentivar e valorizar seu conhecimento endógeno e conhecer sua relação com tais geossímbolos e sua iconografia (MUSCARÁ, 2009), associada ao ‘saber-fazer’ de alimentos tradicionais (CARMO, *et al.* 2018b). A medida em que as falas vinham à tona sobre lembranças individuais (Ver **Quadro 7**) reverberadas em registros da memória coletiva, utilizamos o processo da elaboração dos mapas para obtenção de maiores informações. Em alguns momentos precisamos induzir de certa forma o início de alguns diálogos nos grupos focais, emitindo palavras-chave que a pesquisadora já havia coletado em seus diários de campo e em suas vivências de

imersão, mas o desenrolar dos raciocínios eram realizados pelos participantes. E assim recorremos em puxar o “fio da memória” várias vezes.

Quadro 9 - Frases citadas pelos Participantes dos Grupos Focais na Fase de Identificação dos Ícones do Sistema Culinário das *Quitandas* em Caititu do Meio – Berilo/MG

Questões de identificação de ícones na paisagem

- *O meu não é forninho não, o meu é fornão minha filha!*
- *O forno tá caindo de “fulana”? Tá quase caindo! Mas pode colocar por que ela falou que vai fazer outro...*
- *Cisterna é a caixa* (percebe-se que a mediadora tem que ficar atenta aos códigos de linguagem do outro e inclusive saber utilizar os termos que eles utilizam)
- *Poço artesiano pega água de baixo e cisterna a que pega água da chuva.*
- *A minha casa é a maior!*
- *Você fez a de “fulana”?*
- *O meu (forno) fica perto da placa...*
- *É a goma, mas ai ela tem ovo, gordura, sal...*
- *Vem da mandioca, é tudo comprada, que de uns tempos pra cá... já deu muita mandioca, eu já plantei bastante, já fiz muita goma, mas tem muitos anos.*
- *Vou marcar por que já plantei a mandioca e fiz a goma!*
- *Num sei se coloco que sou quitandeira por que eu tô sem forno em casa...*
- *Quitandeira, quitandeira mesmo era “fulana”... Fazia até pra vender na feira!*

Questões de criação da Legenda para os ícones

- *Água tem que ser azul e estradas marrom...*
- *Mas não tem água!*
- *Ele tá desenhando de azul o córrego!*
- *A igreja vou por aqui uma cruzinha*
- *Bolinha laranja é o forno*
- *Bolinha preta é onde tem cisterna, caixa d'água...*
- *Vermelho é de quem plantou a própria mandioca e fazia a própria goma* [marcaram mesmo quem já não planta mais]
- *Ovos? Quando não tem caipira compra-se pente de ovos de granja. Mas todas as*

casas tem pelo menos uma galinha poedeira...

- [Alguns citavam]: *Fulano criava [galinha], mas viajou [trabalho sazonal ou fixo em outro estado, principalmente em São Paulo].*

Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Transcrição e Análise dos Grupos Focais e Rodas de Conversa para Etnomapeamento realizado em set/2018]

Nesta reflexão sobre como os ícones identitários, marcados no território como geossímbolos, percebemos por meio das falas e nas entrelinhas delas que tais geossímbolos “*exercem influência na construção de imagens, significados e subjetividades espaciais, e como essa iconografia representada nos mapas mentais pode contribuir para uma auto-compreensão sociocultural dos sujeitos em análise*” (CARMO, *et al.*, 2018, p.184).

As mulheres quilombolas em especial, se reconhecem enquanto produtoras destas territorialidades e espacialidades similares, mesmo sem contato ou troca de saberes (na atualidade), entre as comunidades analisadas. Percebemos que vínculos simbólicos foram estabelecidos junto aos fornos de barro de forma mais profícua do que com os outros geossímbolos desenhados nos mapas. Foram os fornos de barro reconhecidos como os geossímbolos, ou ícones principais do sistema produtivo e culinário das *quitandas*, que estão visíveis e marcam as paisagens culturais. Os demais símbolos são coadjuvantes nesta identificação, mas não de menor importância.

4.3.3 Descrição dos Elementos Constitutivos e Utensílios da Culinária Tradicional Quilombola do *Médio Jequitinhonha*

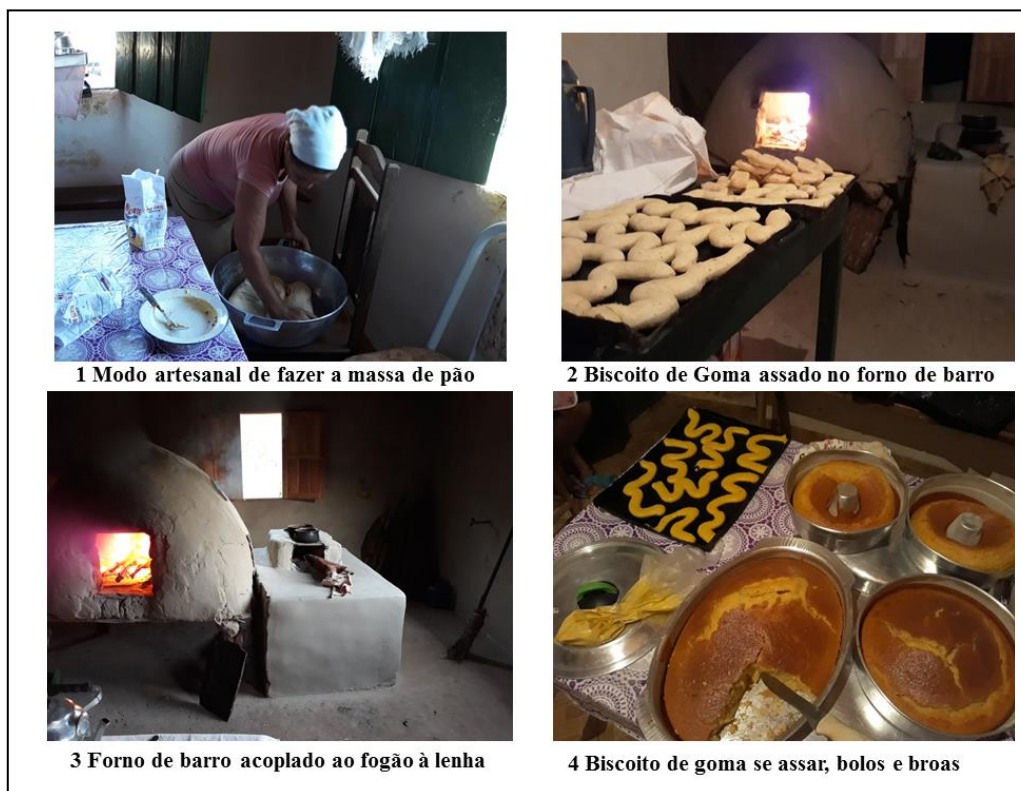
Para além dos ingredientes mais utilizados e já mencionados, percebemos até o momento que a ‘quitanda’ é um tipo de alimento multifuncional e multi-simbólico para as comunidades quilombolas e também, de formas particulares para as quitandeiras. Avançando na análise destas narrativas iniciaremos, portanto, a *descrição dos elementos constitutivos* da Culinária Quilombola referente ao ‘*saber-fazer*’ e ‘*modos de fazer*’ *quitandas*.

Percebemos que para se fazer o ‘Biscoito de Goma’ e as demais *quitandas* é necessário o uso de instrumentos como bacia de alumínio (no lugar da gamela), liquidificador (para bater os ovos), peneira (para peneirar a goma), caneco de alumínio (para aquecer a água que escalda a goma) e colher (para colocar a quantidade de sal e bicarbonato). A medida mais utilizada ainda é o prato (fundo de ferro esmaltado) para

medir a parte seca da receita e também a quantidade de gordura (também utilizada para escaldar a goma).

O restante do *'saber-fazer'* a receita é com o uso extensivo das mãos e o olhar. Quando a massa está sovada o suficiente (isso é percebido pelo tato na textura da massa e ao notar a consistência). Quanto mais fria, colocam-se os ovos até amolecer novamente a massa que será colocada aos poucos em um saco plástico (fazem reutilização de saco leitoso como os de pacotes de arroz, feijão ou “saquinhos de leite”) ou de um pano de prato limpo, “*arrumado*” em formato de “cone” em uma das mãos, enquanto a outra mão adiciona colheradas da massa de consistência mais mole. Na parte inferior do “cone” há um furo (“*buraquinho*”), a partir do qual é possível consegue-se “*escrever*” (confeitar) a massa fazendo os formatos, seguindo os movimentos desejados nas “latas” (tabuleiros). São os formatos mais utilizados: (~), ou (s), ou (a letra “e” cursiva) seguidos (Veja Figura 27).

Figura 27 - Registro do *'saber-fazer'* quitandas no cotidiano com *'Quitadeiras'* da Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha – Chapada do Norte/MG



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo da Pesquisa de Mestrado – out/ 2018.

Os tabuleiros, geralmente, são antigos e escuros, de tanto serem colocados no forno. Eles são passados de mães para filhas. Há um formato ideal para cada tipo de *quitanda*. Para o biscoito de goma e rosquinhas pequenas, geralmente, são usados tabuleiros retangulares e com as laterais mais curtas. Cada casa que tem um forno e muitos tabuleiros, pois as “fornadas” podem conter vários tabuleiros ao mesmo tempo dentro do forno. Como o Biscoito de Goma é muito utilizado, as quitandeiras tiram uma manhã de sua semana para seu feitiço e fazem mais de uma “medida” (receita) para que gere bastante produção e aproveitem a lenha gasta. Já para pães e roscas maiores os tabuleiros preferidos são os de alumínio e/ ou “inox”, com as laterais mais altas. Para os bolos, as formas com furo são mais utilizadas. No feitiço dos “biscoitos fritos” são utilizadas panelas e frigideiras de alumínio batido, escumadeira e um prato com alguma superfície absorvente para retirar o excesso de gordura, como papel-toalha ou papel de pão, por exemplo.

Os fogões a lenha, no interior das cozinhas, têm suas fornalhas acesas diariamente e são utilizados para o preparo dos alimentos (almoço, esquentar água para o café e jantar) e alguns possuem sistema de serpentina ou esquentam água para os “*banhos de balde*”, mas não é uma realidade constante das famílias – lembrando que no calor do semiárido, o banho frio pode ser muito bem-vindo –. Outra situação que pede o aquecimento de água para banho nas fornalhas dos fogões a lenha é que muitas vezes o local de banho (banheiro) também é construído no espaço externo da casa, compondo parte dos quintais e onde as tubulações de serpentina não chegam.

Logo acima dos fogões estão os chamados “sótãos” feitos de madeira e/ ou bambu onde as famílias colocam peles (“*toucinhos*” de porco), carnes de boi (chamadas de “carnes secas”, “carnes salgadas” ou “carnes de sol”), alhos e outras especiarias para secar ou defumar em meio à fumaça que sai dos fogões.

4.3.3.1 Os Fornos de Barro – ícones identitários das paisagens culturais de comunidades negras, rurais e quilombolas

São os processos dinâmicos do saber-fazer rural, “*do semiárido e quilombola, que trazem a singularidade da quitanda produzida e, por isso mesmo, a necessidade dela ser inventariada e potencialmente registrada como ‘relevância tradicional regional’ pelos órgãos oficiais*” (CARMO & DEUS, 2017, p. 10). Dando destaque aos alimentos tradicionais, o cotidiano está impresso nas paisagens culturais quilombolas,

desde o formato típico dos fornos de barro para o feitio das tradicionais *quitandas*, sendo estes produzidos com os mais comuns plantios: milho, feijão, abóbora, mandioca e das demais produções rurais: mel, rapadura, ovos “caipiras”, gordura de porco, etc. Carmo & Deus (2017)⁸², que:

(...) em todas as comunidades analisadas o “fazer *quitandas*” foi um termo utilizado para a rotina alimentar semanal. Fazem-se *quitandas* geralmente às quartas ou sextas-feiras, no horário da manhã ou a tarde, quando “*o sol já esteja quente*” e quando a lenha e os fornos de barro já tenham “*secado do sereno*”. Há um ritual de se varrer dentro dos fornos com folhas de assa-peixe e de se retirar as cinzas antigas para se fazer sabão. A produção de *quitandas* concorre para a subsistência de uma semana inteira e, geralmente, as mulheres se reúnem para fazer *quitandas* de forma coletiva, aproveitando a lenha. (CARMO & DEUS, 2017, p. 14)

Os fornos de assar *quitandas* ficam em anexos da cozinha – locais de fazer *quitandas* em comunidades quilombolas –, e são muitas vezes rústicos, “improvisados” e até ao ar livre. Os fornos de barro ficam na parte externa da casa para não enfumaçar os cômodos de descanso, mas os fogões a lenha ficam em seu interior, no espaço que geralmente é chamado de cozinha. As paredes que ficam próximas aos fogões a lenha ficam bem escuras, mesmo com a presença da “*chaminé*” e o “*respiro*” que expulsam a fumaça para fora da casa, por meio de controle de entrada e saída do ar quente ou frio.

Poucas são as casas que possuem um forno de barro alojado por uma construção civil (**Ver Figura 28**). Geralmente os fornos são cobertos por uma estrutura de madeira e telhas de barro – dizem que os fornos estão “*rebuçados*” -, ou seja, de baixo de “*casinhas*” com telhado feito com o mesmo barro que se faz o forno, também conhecidas como telhas “*feitas nas coxas*” sobre pilares e estrutura de vigas de madeira resistente.

As entradas dos fornos, quando não estão assando *quitandas*, ficam tampadas com tijolos, sacos de *nylon* ou de linhagem para evitar a entrada de poeira, mas em muitas casas estes fornos se tornam pouco utilizados para seu papel tradicional de assar *quitandas* semanalmente, enquanto a comunidade está esvaziada, e são reutilizados como uma espécie de armários, onde as mulheres guardam suas assadeiras de metal chamadas de tabuleiros e/ou de “*latas*”, pois são feitos de latas de tinta e/ ou óleo, que são desmontadas para o feitio das formas/ assadeiras.

⁸² Os pesquisadores relatam em trabalho apresentado durante o Simpósio Internacional de Geografia Agrária – SINGA, em Curitiba/ PR, sobre os trabalhos de campo já realizados no ‘Médio Jequitinhonha’/ MG.

Figura 28 - Cozinhas, fogões e fornos das Comunidades Quilombolas



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Campo de Reconhecimento – Ago/Set 2017.

Para assar, é necessário o uso de alguma ferramenta que “busque” os tabuleiros no fundo dos fornos sem que as quitandeiras queimem seus braços e mãos. Durante as visitas, percebemos o uso da enxada, pá e rastelo para retirar as brasas de dentro do forno e a foice, para apoiar debaixo dos tabuleiros de forma mais “reta” para levá-los até o fundo do forno e tirá-los, depois de assados.

Outra característica que ficou bem marcante foi a utilização de panos úmidos para vedarem a entrada de ar frio nos fornos de barro já aquecidos. Desta forma, assim que percebem que o forno de barro está na temperatura ideal, devem ser ligeiras para abrir e fechar a porta da “boca do forno”. Quando fecham, já colocam o pano úmido na parte interna da porta e uma madeira, ou as mesmas ferramentas citadas para fazer um “calço” para que “porta” da “boca do forno” não abra. Quando falamos de uma “porta”, não significa que os fornos possuem portas fixas, mas, por exemplo, chapas de ferro soltas, colocadas na direção vertical para fecharem a “boca do forno”, sendo necessário ainda um calço (**Ver figura 40**).

Um forno também consome bastante lenha, mas depois de aceso corretamente, de acordo com as formas tradicionais apreendidas de geração em geração, pode se assar várias fornadas. Por isso as mulheres geralmente se reúnem na casa de uma das quitadeiras e fazem mutirão para “*aproveitar o forno*”. Existe a cultura do “*dividir com as comadres*” o que se faz em casa, mesmo quando se utiliza o fogão a gás. A *quitanda* geralmente é feita em grande quantidade para dar para a família toda, durar a semana inteira e, às vezes, enviar para quem viajou para algum trabalho sazonal.

Nos relatos, as mulheres quilombolas consideraram em suas narrativas que estes fornos não são apenas equipamentos de culinária, mas “*companheiros*”, sobretudo, na ausência dos maridos que vão para o trabalho sazonal todo ano. É com os fornos de barro que as mulheres quilombolas “*compartilham o pão*” primeiro e depois o calor humano com suas famílias e a comunidade.

4.3.3.2 O Biscoito de Goma – o “*carro chefe*” das *quitandas* quilombolas à base de mandioca no Médio Jequitinhonha

O ‘Biscoito de Goma’ foi considerado em nossa pesquisa como o tipo de ‘*quitanda*’ com mais elementos identitários quilombolas e regionais, mesmo antes de serem citados nas entrevistas, tamanha é sua presença nas casas, nas festas e até nas padarias. Consideramos então que devemos analisá-lo como um produto identitário, ou alimento tradicional e identitário quilombola, também devido aos relatos de que são as *quitandas* mais solicitadas também pelos quilombolas que não residem em seus territórios de origem, devido seu trabalho sazonal, e está enraizado nos costumes regionais.

Esse ‘Biscoito de Goma’, é preparado com a mesma receita, ingredientes e modo de “*escrever o biscoito na lata*⁸³” em várias comunidades rurais quilombolas e não quilombolas, assim como na sociedade urbana e envolvente. O ‘Biscoito de Goma’ tradicional da região tem em seus

(...) ingredientes (goma, ovos, sal e banha/óleo), e sobretudo, sua riqueza calórica (em carboidratos e proteína), e sua relação com o suporte de suprimentos para a energia humana, necessária ao esforço físico do trabalhador (e da trabalhadora) rural, são enfatizados pelas quitadeiras ao

⁸³ N. A.: “*lata*” é o nome dado ao tabuleiro de assar as *quitandas*. Maiores descrições sobre seu feitiço encontra-se no subtópico 4.3.3.1 e Figura 28 desta dissertação.

servirem seus bolos e pãezinhos, em sua linguagem peculiar: *‘Tem de dar sustança para o trabalho na roça’*. (CARMO & DEUS, 2017, p. 13 - 14)

Nas entrevistas pudemos coletar informações sobre o processo da produção caseira de goma da mandioca, que ainda é produzida por muitas comunidades da região do *Médio Jequitinhonha*, mas, mais especificamente nas comunidades em foco, está paulatinamente sendo trocado pela goma industrializada e comercializada em supermercados, mais conhecida como polvilho.

Há uma adaptação devido o fato da produção de mandioca ter diminuído nestas duas comunidades, visto que passam pelas mesmas condições em que seu córrego principal, inclusive do mesmo nome das comunidades respectivamente, não mantém as águas após o período das chuvas. Consequentemente os plantios foram se tornando escassos e atualmente as famílias plantam mandioca para cozimento, mas não mais numa quantidade suficiente para a produção de farinha e goma.

Outro fator que contribui para o desuso do “*saber-fazer*” a goma de mandioca é pelo fato do esvaziamento das duas comunidades, que influencia na diminuição de demanda para o uso da goma, e as quitandeiras fazem menos *quitandas* do que quando as comunidades estão ‘cheias’, por exemplo, em períodos de férias escolares. Então, pela lógica do orçamento financeiro e doméstico ficou mais vantajoso optarem pela compra da quantidade necessária para cada demanda do que produzirem grandes quantidades de goma e esta ficar estocada até que as famílias retornem do período de trabalho sazonal.

Algumas quitandeiras se sentem saudosas da ‘*época boa*’ em que a comunidade se reunia para fazer as farinhas, gomas e também *quitandas*. Também consideram que as receitas ‘rendem mais’ quando fazem com goma produzida na região, de forma ‘*caseira*’, mas a opinião fica dividida sobre a mudança, ou não, no sabor devido o uso das gomas industrializadas. Também falaram sobre a durabilidade das *quitandas*, que quando feitas com as gomas ‘*caseiras*’, as *quitandas* podem ficar por mais tempo guardadas nas “latas” *‘que não murcham’*.

O segundo ingrediente mais utilizado são os ovos ‘*caipira*’, que inclusive são necessários em grande quantidade para as receitas. Um tempero utilizado por algumas quitandeiras entrevistadas é a ‘*erva-doce*’, tanto em biscoitos de goma salgados ou doces. A banha de porco pode ser adaptada ao óleo de soja e muitas estão fazendo essa mudança, devido prescrições médicas para ‘*diminuírem o colesterol*’ e o consumo de gordura animal. Uma curiosidade do biscoito de goma é que com a mesma base de sua

receita, mas com menos ovos para dar o ‘ponto de enrolar’ ele é ‘biscoito frito’, também reconhecido pelas comunidades, como um dos “*carros-chefe*” das *quitandas*.

Existe uma grande diferença no processo de cozimento. Enquanto o ‘Biscoito de Goma’ tem uma massa mais mole, é ‘escrita’ na ‘lata’ e assada em forno de barro aquecido à lenha, o ‘Biscoito Frito’ tem a massa mais firme em ‘ponto de enrolar’, é enrolado em formato de ‘cordão torcido’, e colocado para fritar no óleo quente, com panela sobre a fornalha do fogão à lenha. Muitas famílias, após o acesso ao gás (butano) de cozinha preferem aquecer o óleo no fogão a gás, devido o fato de que a região já não disponibiliza tanta madeira para a lenha que não sejam as árvores nativas que secam seus galhos e são colhidas pelas comunidades nas matas de cerrado, no entorno das casas.

4.3.3.3 O ‘Cabo de Machado’: Merenda à base de fubá de milho pra dar sustança no trabalho da roça

De acordo com Carolina Antunes (2013), em sua pesquisa que gerou o ‘*Dicionário do dialeto rural no Vale do Jequitinhonha – Minas Gerais, merendar é um verbo utilizado na região para uma “refeição ligeira intermediária (...) que se faz entre o almoço e o jantar”*’ (ANTUNES, 2013, p. 168). Geralmente a *merenda* é servida no intervalo das escolas e também para a alimentação dos ‘*camaradas*’ (termo utilizado para denominar o camponês da agricultura familiar na “*troca do dia*”) na roça. O principal alimento citado nas entrevistas para a *merenda* à base de milho, ou seja: o cuscuz, a broa ou o bolo de fubá.

Nas comunidades pesquisadas, o bolo de fubá utilizado para dar a ‘*sustança*’ no trabalho da roça – “*alimento que dá força, energia*” (ANTUNES, 2013, p. 220) tem o nome específico de ‘*cabo de machado*’ exatamente por ter um formato alongado, já que é enrolado em uma folha de bananeira na hora de assar, e pelo fato de ser realmente uma mistura de vários alimentos e temperos considerados ricos em carboidratos, açúcares e em propriedades que aceleram o metabolismo.

Muito parecido com os conhecidos *Kobus* (*quitandas* citadas em outras pesquisas como comunidades quilombolas de outras regiões de Minas Gerais e com as mesmas características de modo de fazer a massa e enrolar na folha de bananeira para assar), os ‘*cabos de machado*’ também são considerados pelas *Quitadeiras* como

'Quitandas de Festas', principalmente das festas religiosas de Santos(as) Padroeiros(as) das comunidades quilombolas, mas também de casamentos e datas especiais/ cívicas como 'Dia da Consciência Negra', 'Encontros de Movimentos Quilombolas' e nas rezas dos 'Terços'. Seus ingredientes são o fubá de milho – de preferência feito pelas próprias comunidades no processo de colocar o milho de molho e socar com o pilão como já foi citado anteriormente -, a rapadura socada no pilão para adoçar, a canela ou o cravo socados no pilão para temperar, ovos "*caipiras*" para dar a liga e o leite – que de preferência deve estar coalhado -. As quitandeiras também citam uma *pitada de sal* e o fato de que a folha de bananeira deve estar *'bem verdinha'* para *'dar o gosto no bolo'*. Algumas adaptações nas receitas que foram citadas constavam côco ralado e/ ou leite condensado no preparo das massas.

Figura 29- Quitandeiras vendendo doces e *quitandas* na Feira Livre de Minas Novas



(esq.) Pães, Bolos e Biscoitos; (centro) Bolo de Fubá enrolado na folha de bananeira; (dir.) Doces

Fonte: (CARMO & DEUS, 2017, p. 15)

Durante nossas visitas às feiras livres dos municípios de Berilo, Chapada do Norte e também de Minas Novas (município vizinho e que faz parte da 'Rota dos Quilombos'), os *'cabos de machado'*, se encontravam à venda nas barracas de quilombolas feirantes. Outra presença marcante nas falas das entrevistadas é que depois do *'Biscoito de Goma'*, a *quitanda* mais solicitada pelos migrantes é o *'cabo de machado'* para levarem em suas viagens e matar as saudades de casa, da região.

CAPÍTULO 5 - QUITANDAS E TERRITORIALIDADES FESTIVAS: A Pertença das Quitadeiras nas Festas de Nossa Senhora do Rosário

Outra relação que nos propusemos a dialogar com a gestação das Paisagens Culturais na identificação dos elementos identitários foram as *'espacialidades festivas'* e as *'territorialidades festivas'*. Refletindo sobre os conceitos propostos, junto aos estudos do Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus, que vem promovendo e incentivando as pesquisas contemporâneas em Geografia Cultural na Universidade Federal de Minas Gerais, as manifestações culturais que fazem parte da estrutura social comunitária, *"compondo, interagindo, influenciando e modificando o cotidiano"* [também proporcionam *"transformações e persistências observadas nas práticas socioespaciais dos sujeitos envolvidos nas festas"* (DEUS *et al.*, 2016, p. 361 - 362). Contudo, para Patrício Sousa (2016):

(...) o lugar festivo se constituiria como uma instituição discursiva que, através das narrativas trazidas pelos rituais das festas populares, "define uma maneira de se conceber a história de vida de um lugar". A memória festiva seria, portanto, "fruto de uma disputa de sentidos que negocia e elege as narrativas válidas sobre a biografia de um espaço". (SOUSA, 2016 Apud DEUS *et al.*, 2016, p. 357)

As *'territorialidades festivas'*, que foram discutidas podem ser consideradas como as relações e práticas culturais e socioespaciais que acionam os sentimentos de pertencimento, ou não pertencimento, do indivíduo ao movimento coletivo que se organiza em prol de uma festividade. Essas práticas remetem aos modos pelos quais um determinado grupo social consegue manter e reproduzir sua cultura (ALMEIDA, 2005; 2008). Neste sentido, também são as *'territorialidades festivas'* tecidas pelas redes de relações de poder simbólico que envolvem a todos os que se relacionam no *'universo'* de uma festa.

Ainda dialogando com Deus *et al.* (2016) em relação às territorialidades festivas, podemos observar que (...),

(...) há um inter-relacionamento destes fenômenos com dinâmicas de resistência, sincretismo e/ ou reterritorialização. No caso das comunidades afrodescendentes que vêm, hoje, acionando a identidade étnica como um instrumento de reterritorialização, verifica-se que as territorialidades festivas constituem um elemento importante deste processo de reafirmação da identidade cultural (...). (DEUS *et al.* 2016, p. 358)

Os sentidos religiosos que atravessam algumas práticas culturais, envolvendo crenças, devoção e solidariedade, constituem parte de um processo coletivo de reprodução da memória e do passado, fortalecendo relações identitárias entre cada indivíduo e sua sociedade envolvente no presente. Neste subtítulo foram tratados os dados coletados por meio dos **Diários de Campo, Grupos Focais e Entrevistas Semiestruturadas**, realizados junto às quitandeiras quilombolas e não-quilombolas durante a imersão que a pesquisadora realizou durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/MG, realizada no mês de outubro de 2018.

Na tentativa de responder a alguns objetivos específicos desta pesquisa, a pesquisadora se propôs a analisar as relações de alteridade durante a festa, descrevendo sobre as decisões do que se servir e se comer durante as festas, e de como os sujeitos quilombolas se aproximam e se afastam do ‘outro’, construindo sua subjetividade, quando se aprofundam nas análises do acionamento da identidade étnica nas *quitandas* (suas receitas e o ‘*saber-fazer*’).

Vale ressaltar que para a eminente geógrafa brasileira Maria Geralda de Almeida, pioneira nos estudos etnogeográficos das territorialidades rurais e festivas na Universidade Federal de Goiás,

[...] o espacial, ao ser permeado por distintas temporalidades, gera, ininterruptamente, novas configurações, que, certamente, desencadeiam persistências e/ou reconfigurações identitárias. A discussão da identidade remete, portanto, inevitavelmente, à compreensão da alteridade e às relações de pertencimento e não pertencimento que se atrelam ao território. (ALMEIDA *et al.*, 2011, p. 27)

As palavras da autora reforçam uma das proposições desta pesquisa: a comida opera como elemento de pertença. Santos (2012) também contribui para este reforço teórico de considerar que “*as escolhas e os rituais relativos à alimentação são socialmente estabelecidos e se relacionam diretamente à posição que determinadas sociedades ou grupos sociais ocupam*” (SANTOS, 2012, p. 56 – 57).

Nesta perspectiva, contextualizamos que a 196ª Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, realizada no mês de outubro de 2018, no município de Chapada do Norte, foi problematizada aqui, como parte do objeto de estudo das relações entre os sujeitos em foco: membros de comunidades quilombolas que participaram de forma direta na Festa, mais especificamente na produção de alimentos tradicionais

chamados localmente de *quitandas* e membros da *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/ MG*, responsáveis pela organização desta Festa junto da comunidade chapadense, que podemos caracterizar como sujeitos da sociedade envolvente das comunidades quilombolas.⁸⁴

Segundo o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais - IEPHA-MG:

A Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte é uma celebração tradicional desde o século XVIII da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, foi registrada como patrimônio cultural de natureza imaterial de Minas Gerais em 2013 e é representativa do sincretismo religioso como elo das comunidades negras de Minas. (...) A celebração ocorre desde o século XVIII, como forma de devoção dos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Libertos e Cativos, da Freguesia da Santa Cruz da Chapada, antigo nome da Irmandade do Rosário de Chapada. (*site do IEPHA-MG, 2017*)

Desta forma, existe uma organização específica entre comunidades quilombolas e não quilombolas no período festivo, mas o calendário anual da Festa influencia todo o cotidiano e modo de viver de quem é, e de quem não é devoto. O *'saber-fazer'*, as práticas culturais e vivências territoriais estão arraigados na construção contínua de identidades étnico-culturais e são múltiplas as territorialidades vinculadas à Festa (CARMO & DEUS, 2018), de forma atemporal, ou seja, antes, durante e depois dos dias oficiais do festejo.

Durante a pesquisa bibliográfica e consulta aos documentos oficiais do Inventário e de Registro da Festa de Nossa Senhora do Rosário (IEPHA-MG, 2017) também se pôde compreender que a Festa (...),

(...) tem ascendentes na cultura afro-brasileira e na história de resistência dessas populações. Os valores próprios do sincretismo religioso, da oralidade, da culinária e da musicalidade são elos próprios das populações negras que são fundamentais na história e na formação de Minas Gerais. (*site do IEPHA-MG, 2017*)

Nessa perspectiva, será feito o recorte temático sobre as territorialidades festivas que envolvem os alimentos tradicionais, principalmente das *'quitandas quilombolas'*, e como as mesmas imprimem significados às paisagens culturais locais e à própria Festa.

⁸⁴ A partir de agora, toda vez que a palavra 'Festa' for utilizada com 'F' maiúsculo neste texto, estará se retratando à 'Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/ MG'.

É importante lembrar que esta região, que passou pelo declínio do Ciclo do Ouro tardio e das pedras preciosas no século XIX, e que sofre processos históricos de discriminação racial e transformação da dinâmica cultural, inclusive pela evangelização da Igreja Católica Apostólica Romana e, mais recentemente, pelas Igrejas Pentecostais e de outras vertentes evangélicas, é ainda uma das principais áreas de origem de trabalhadores rurais (principalmente do público masculino), para o trabalho sazonal nas usinas de cana-de-açúcar e nas colheitas de café (no sul de Minas Gerais, estado de São Paulo e outros estados brasileiros). A região contém o menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do estado e, além de estar localizada no Polígono das Secas, no semiárido mineiro (DEUS & CARMO, 2016; CARMO & DEUS, 2017; 2018).

Este resgate geohistórico é importante para contextualizar as relações atuais existentes, quando priorizamos uma abordagem da Geografia Cultural, para a identificação dos saberes tradicionais mantidos para se preparar os alimentos vinculados às manifestações culturais e aos ritos religiosos desenvolvidos durante a Festa. Ressalta-se que “(...) a geografia cultural teve um notável avanço e enriquecimento teórico, abriu uma ampla gama de itinerários para leituras e investigações nas manifestações geográficas da cultura e das culturas” (ALMEIDA, 2009, p. 42), principalmente a partir da década de 1970.

É como um destes novos itinerários etnogeográficos que surgem os estudos da ‘Geografia dos Alimentos, Saberes e Sabores’ vinculados ao arcabouço da Geografia Cultural e Humanista, e que propiciaram o estudo das *quitandas* enquanto alimentos tradicionais e produtos identitários e territoriais (MENEZES, 2011). É relevante assinalar inclusive, que as *quitandas* adquiriram maior relevância neste subtópico sobre as territorialidades festivas, devido a sua forte presença nos aspectos do ‘tangível’ e do ‘intangível’ (ALMEIDA, 2013) no ‘universo festivo’ da Festa. Nesta perspectiva procuramos efetivar uma descrição densa sobre o ‘saber-fazer’ das ‘Quitadeiras’ - ofício de quem sabe fazer as *quitandas* de forma tradicional - e sobre a utilização funcional das *quitandas* durante os dias de Festa.

Colocando em evidencia as análises de Menezes (2011), bem como em sintonia com os estudos de Carmo & Deus (2017) sobre o ‘saber-fazer’ das ‘quitandas quilombolas’ do Médio Jequitinhonha como estratégia de reprodução social, é possível pontuar que:

(...) se faz necessário desvendar estes “bastidores” das práticas socioculturais e socioespaciais “cotidianas e fundadas na territorialidade” (MENEZES, 2011, p. 3) para a busca histórica de valores éticos, étnicos e enraizados no saber fazer da produção de *quitandas* em comunidades quilombolas e que carregam, em si, uma temporalidade da prática artesanal de plantar, colher e cozinhar, transmitidas por gerações. (CARMO & DEUS, 2017)

Contudo, para além da descrição resultante da observação direta e participante, fez-se uma tentativa de tecer, no texto, algumas narrativas sobre as representações identificadas pelos próprios quilombolas, principalmente, no caso das mulheres quilombolas, que permanecem historicamente no território por maior parte do tempo, e que se tornaram verdadeiras ‘*guardiãs da memória*’ (CARMO & DEUS, 2017), dos símbolos, significados e sentimentos que a produção de *quitandas* consegue acionar nesta emblemática região mineira.

Para isso, seguimos a orientação de Almeida (2013, p. 47) no sentido que, em um trabalho etnogeográfico, “*a preocupação manifesta-se em não somente descrever o espaço tangível, como em compreender como a ele se agregam as representações, o simbólico*”. Foi nesta perspectiva ainda, que se realizaram entrevistas semiestruturadas individuais com as ‘*Quitandeiras da Festa*’ e as ‘*Quitandeiras Quilombolas*’, além da análise de um grupo focal formado por representantes da Diretoria da ‘*Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/MG*’ que complementaram a compreensão deste cenário. Como forma de apresentação dos dados com uma análise qualitativa, o texto será organizado em três dinâmicas de territorialidades festivas percebidas: ‘*Dinâmicas do Cotidiano*’; ‘*Dinâmicas de Memória-Tradição*’ e ‘*Dinâmicas do Sagrado*’.

Antes de dialogarmos sobre como cada uma destas territorialidades se manifestam enquanto elementos simbólicos, visíveis e invisíveis, nas Paisagens Culturais do *Médio Jequitinhonha*, incluímos no **subtítulo 5.4.1** uma releitura sobre as dimensões percebidas por meio de registros fotográficos da imersão realizada no penúltimo Trabalho de Campo, realizado no mês de outubro do ano de 2018. Além disso consideraremos narrativas da pesquisadora registrados nos diários de campo e a identificação iconográfica que a mesma percebeu sobre a presença de *quitandas* na Festa de Nossa Senhora do Rosários dos Homens Pretos de Chapada do Norte – MG.

5.1 A Iconografia das *Quitandas* na Festa do Rosário e nas Comunidades Quilombolas

Trazendo novamente a discussão de Woortmann (2013) sobre a transformação do alimento em comida e de que a comida passa a ser também uma linguagem, nos propusemos a analisar a comunicação existente por meio das *'Quitandas da Festa'*. Como a imersão foi realizada na Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte de 2018, as imagens se referiram a este respectivo *'Trabalho de Campo'*, mas algumas referências também serão feitas sobre as *'Quitandas da Festa'* de Nossa Senhora do Rosário de Berilo, por meio de relatos das *'Quitandeiras'* entrevistadas.

As *quitandas* (e seus respectivos ingredientes básicos) produzidas durante o mutirão nas *'Casas de Festa'*, e que foram lembrados pelas entrevistadas individualmente, possuem formatos específicos que se comunicam com os devotos. As *quitandas* produzidas em 2018 foram: o *'Traquiné'* ou *'Trakiné'* (trigo, goma, fermento em pó [industrializado] e confeitados com granulados coloridos de festa); *'Biscoito de Bicarbonato'* (trigo, goma e bicarbonato); *'Biscoito de Fubá'* (fubá de milho ou 'creme de milho' [industrializado]); *'Rosquinha de Côco'* (farinha de trigo e mistura de bolo de côco [industrializada]); *'Bolinhas de Queijo'* (trigo, goma e queijo ralado); *'Bolo de Fubá'* e *'Broa'* (fubá de milho ou milho verde ralado); *'Biscoito de Goma Garranchinho'* (Goma escaldada com banha de porco, ou óleo vegetal, 'escrita' nas 'latas' com 'formato mais fino' que o que se utiliza para o *'Biscoito de Goma Tradicional'*). Em Berilo são feitas as mesmas *'Quitandas da Festa'*, exceto o *'Traquiné'*.

Cada *quitanda* possui uma forma específica de se enrolar a massa e que não muda com o passar dos anos. As *'Quitandeiras da Festa'* informaram que estes formatos fazem parte da tradição, pois os devotos já sabem de qual sabor é cada *quitanda* de acordo com seus formatos. Inclusive identificaram que as crianças gostam mais do *'Traquiné'* por ser um biscoito confeitado, colorido e cortado com formatos de estrelas, passarinhos "do Divino" e corações. (Ver Figuras 30 a 38).

Outra identificação é por meio da cor e do gosto do *'Biscoito de Fubá'*. Conforme os relatos, se o biscoito foi produzido com fubá comercializado/industrializado, o biscoito fica mais escuro e não tão saboroso como o biscoito feito com *'fubá de pilão'* ou *'fubá de moinho'*, produzidos de forma artesanal, da mesma

maneira que o fubá produzido para o bolo *'cabo de machado'* descrito no **subtítulo 4.3.3.3**. Desta forma, os Festeiros encomendam com antecedência a produção do fubá de forma artesanal em comunidades das zona rural. Em 2018, o fubá utilizado pela Festeira foi produzido na Comunidade Quilombola de Gravatá – Quebra Bateia. Em várias falas das entrevistas quem come da *'Quitanda da Festa'* sabe a diferença do sabor.

Portanto, percebemos que a *'Quitanda da Festa'* deixa de ser apenas um *alimento* fisiológico e passa a ser uma *comida* com seu papel sociocultural a partir do momento em que adquire tais formatos e são distribuídas durante a Festa. Os conterrâneos que estão migrantes pedem aos parentes para que mandem das *'Quitandas da Festa'*, por meio de alguém que conseguiu férias para participar das festividades. Em relatos das entrevistadas, quando estes parentes comem das *'Quitandas da Festa'*, ficam mais satisfeitos e relatam que trazem mais lembranças de casa. Em seguida, apresentaremos o **Quadro 10** com algumas citações transcritas de forma literal das entrevistas das *Quitadeiras* ao se referirem às *'Quitandas da Festa'* e quando indagadas de como os festejos seriam sem a presença das *quitandas*:

Quadro 10 - Relatos das Quitadeiras sobre a importância das *'Quitandas da Festa'*

- *Ai eu... eu que sou da comunidade quilombola (rs) tradicional, que conheci os fundadores que já fazia...eu acho que pra mim, se tirar, falta alguma coisa...Por que tá com tradição né... Faz Falta!* (Q1 - Gravatá Quebra Bateia - Chapada do Norte).

- *Não é possível [A Festa do Rosário sem Quitandas]! Por que já é tradição! e as pessoas também precisam alimentar né! Por que ai tem que ter um outro meio pra alimentar as pessoas. Por que eu te contei a história dos pessoal que trabalha... lá na Igreja. Então tem que alimentar né? E deus-do-início já, ele já era conhecer isso, com as quitandas...* (Q1 - Gravatá Quebra Bateia - Chapada do Norte).

- *É importante por que pra mim é assim um gesto de doar, de eu doar, um pouquinho daquilo que eu sei, né? fazer... E eu também né, se sentir. E eu também se senti bem quando me procura, mesmo que a vez eu senti assim... que eu tem capacidade..., mas quando alguém me procura eu me sinto até valorizada!* (rs) *Eu me sinto bem (aponta para si mesma várias vezes durante essa fala) e tô fazendo uma coisa que eu gosto...* (Q1 - Gravatá Quebra Bateia - Chapada do Norte).

- *É Por que é uma cultura nossa né? Pra você ver que as duas últimas festas eu num tenho certeza não. A última por exemplo, a Festeira ela é da região, mas ela tá morando na cidade, ela comprou quitanda da padaria. Não teve gasto. O povo não comeu muito não!* (Q2 – Córrego do Rocha - Chapada do Norte).

- *Faz! Nós tem união com o Padre que pede as comunidade pra ajudar... ai nós faz biscoito! (...)* *A de N.S. do Rosário eu vou culiar mais as muié da comunidade e ai nós faz biscoito, nós vai fazer biscoito mesmo... e ai junta, e leva tudo numa vazia [vasilha] só! (...)* *Cada*

comunidade tem que fazer uma coisa! Mas eu sempre junto com minhas amiga e fazemo o biscoito) (Q3 – Caititu do Meio – Berilo).

- *Não num dá [A Festa do Rosário sem Quitandas], já acostumou também. Já acostumou! Alvorada de 5 horas da manhã é quitanda é biscoito, é bolo, é rosca, é café...é chá de amedoins...* (Q3 – Caititu do Meio – Berilo).

- *Quando tem alguma coisa... festa na comunidade... eu faço pra eles, eu ajudo, eu doo também, aí as vezes nós pega a goma... um...as vez as pessoas adoa [doa] né as os outros num quer fazer já manda eu fazer... eu faço né, assim ajudo né?* (Q4 – Caititu do Meio – Berilo).

- *(risos) É meio fraco né? [A Festa do Rosário sem Quitandas], (risos) por que o povo já acostumou né? (...) Oh, num sei por que já é... Tradição... Por que já acostumou fazer todo ano... Então se num trazer eles já acha assim... Num ... Que num ficou do jeito da do ano passado né? (...) pras crianças tem que ter um biscoito...uma coisa mais diferente né?* (risos) (Q4 – Caititu do Meio – Berilo).

- *Não. Num é pra matar a fome não! Todo mundo já vem ali jantado, mas a devoção que já tem né?[de comer as quitandas nas Festas]* (Q4 – Caititu do Meio – Berilo).

- *Uai, tem que ter! Que a Festa sem quitanda num é? (risos) Num pode acontecer a Festa sem a quitanda... (risos) (...) A quitanda é uma coisa assim... de tradição! Que há muitos anos na Festa tem a quitanda! Desde quando eu conheci! Tem os leilão que tem que ter... A gente coloca nos leilão... Tem que servir proa amigo que chega... E tem a quinta feira do angu que leva quitanda... pra eles quando tá lavando a igreja...* (Q5 – Quitandeira da Festa – Chapada do Norte)

-*Num presta não! [A Festa do Rosário sem Quitandas] (risos). É que a gente já acostumou com aquilo, então a gente até adoa [doa] pra...continuar aquelas coisa... a comida... as quitanda...* (Q6 – Quitandeira da Festa – Berilo)

Fonte: Luciana Priscila do Carmo [Transcrição e Análise 2019 – Entrevistas realizadas no Trabalho de Campo de set/2018].

Algumas outras *quitandas* que se faz para a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Berilo foram também citadas pelas quitandeiras:

- “*Cavaco*” :

Para um quilo de farinha de trigo (sem fermento) coloca-se um ovo, leva fermento de pão, amassa “igual pão de sal”, põe um pouquinho de cachaça, tablete de caldo de carne e sal a gosto. Deixa chegar [crescer/ inchar] Abre-se a massa com um rolo ou “litro” (garrafa de vidro) e coloca no óleo bem quente para fritar. (Q7 – Quitandeira da Festa de N. S. do Rosário de Berilo)

- Bolo de Cenoura, Broa de Fubá, “Cabo de Machado” e pães caseiros também foram citados e a tradicional “Brevidade” (feita de goma e amido de milho, três dúzias de ovos, manteiga e açúcar) é considerada uma das mais difíceis de fazer.

- Biscoito de Raspa de Limão (Feito só de goma, açúcar e raspa de limão): *“Faz só um pouquinho porque dá muito trabalho, mas num pode faltar!”* (Q7 – Quitandeira da Festa do Rosário de Chapada do Norte);

Figura 30 – Biscoito Bolinha de Queijo

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário – Chapada do Norte/MG
“Biscoito Bolinha de Queijo”



Receita de Dona Edna – Quitandeira da Festa de N. S. do Rosário de Chapada do Norte

Ingredientes: *“Dois pacotes de trigo fermentado, uma dúzia de ovos, um pacote de um quilo de gordura (banha), um quilo de açúcar refinado, um queijo minas curado ralado fininho e uma colher de fermento em pó. Não leva sal por que no queijo já tem. E pode colocar uma pitada de canela pra chegar no ponto.”*

Modo de Fazer: *“Amassa tudo bem amassado e enrola as bolinhas colocando na forma e põe pra assar no forno quente”*



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo e Transcrição (out/2018)

Figura 31 - Biscoito de Bicarbonato

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário – Chapada do Norte/MG

“Biscoito de Bicarbonato”



Receita de Biscoito de Bicarbonato de Marília (Véia) – Quitandeira da Festa de N. S. do Rosário de Chapada do Norte

Ingredientes: “Dois pratos (aqueles de antigamente dá um quilo) de trigo, um prato de goma, uma colher de bicarbonato, os ovos (depende do tamanho: quando é maior uma dúzia dá o ponto, um prato de gordura misturada com manteiga (nós gostamos da gordura de porco, compra a banha e frita), canela e um prato de açúcar.”

Modo de Fazer: “Eu bato primeiro o açúcar (grosso) nos ovos pro açúcar dissolver (quando o açúcar é refinado não precisa disso). Coloca os outros ingredientes na gamela (ou aqueles tachos de ferro batido, de alumínio mais pesado é melhor que essas bacias fininhas) e vai sovando [amassando] e medindo o ponto colocando mais ovos se precisar. Mas esses biscoitos todos de doce [o segredo] é “massar” [amassar]! Quanto mais você “massa” melhor fica pra você tá enrolando. E aí haja braço! Acaba inchando quando passa a Festa (risos). Enrola os pavios, corta e passa ovo por cima”.

Uso durante a Festa: Por que é muita quantidade! Pra Festa do Rosário a gente já faz é quatro pacote de trigo! E faz essa medida umas quatro vezes. Por que são oito latas de cada biscoito que a gente faz pra Festa! Do mesmo jeito faz pra Festa do Divino, do Bom Jesus... a tradição é o mesmo tipo de quitanda!”

Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo e Transcrição (out/2018)

Figura 32 – Biscoito de Fubá

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário – Chapada do Norte/MG

“Biscoito de Fubá”



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo e Transcrição (out/2018)

**Receita de Biscoito de Fubá de Dona Xanda –
Quitandeira da Festa de N.S. do Rosário
Chapada do Norte/MG**

Ingredientes: “fubá, goma, ovos, óleo, açúcar, canela e sal”.

Modo de Fazer: “Para uma medida dois pratos de fubá coloca-se a mesma medida de goma”. Coloca o fubá primeiro na bacia, dá uma ‘refrescada’ (mexidinha) nele misturando um pouco de açúcar e sal (a gosto) até o fubá ficar “meio úmido”, coloca-se a goma e mais um pouco de açúcar, óleo e canela [socada no pilão]”.

“Mexe bastante, desembola aquilo tudo”. Ai vem outro processo: os ovos. Bate os ovos no liquidificador e coloca na massa e vai mexendo até naquele ponto que a gente vê que dá pra enrolar (quando a gente testa e vê que ele já está unindo na mão da gente, enrolando). Daí é só enrolar e colocar nas fôrmas para assar!”

Uso durante a Festa:

“Rende bastante! Faz em todas as festas, e é uma quantidade grande...Eu tô falando nas medidas que faço sem ser época de Festa! Quando é época de Festa a gente coloca várias vezes essa medida na bacia! Uma dose, duas doses, três doses... até dar pra repartir pra Festa toda!”

Figura 33 - Biscoito de Goma Garranchinho

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário – Chapada do Norte/MG
“Biscoito de Goma Garranchinho”



Receita de Garranchinho de Dona Antônia – Quitandeira da Comunidade Quilombola de Caititu do Meio - Berilo

Ingredientes: “goma, ovo, água, gordura e sal. Tem gente que põe erva doce...”.

Modo de Fazer: *Faz a massa do mesmo jeito que o Biscoito de Goma “norma”l, mas tem que deixar mais mole.*

“Penera a goma, põe a gordura quente na goma bem quente, depois põe a água pra ferver, põe a quantidade de sal e ai escalda, ai mistura e deixa esfriar. Põe ovos bem batidinho. “massa” bastante [amassa]. Coloca a massa num saco de arroz ou de açúcar, faz um furinho e vai e “escreve”. E o buraco mais fininho no plástico na hora de escrever na “lata”. Quando leva mais gordura e o ovo é caipira e o gosto fica diferente



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo (out/2018)

Figura 34 – Biscoito de Goma Tradicional

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário – Chapada do Norte/MG
“Biscoito de Goma Tradicional”



Receita de D. Vicentina – Quitandeira da Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha - Chapada do Norte

Ingredientes: goma, ovo, água, óleo e sal.

Modo de Fazer: “Penero a goma, põe a gordura pra esquentar e coloca na goma bem quente, depois põe a água pra ferver, põe a quantidade de sal e ai escalda, ai mistura bem misturadinho e deixa esfriar. Quebra os ovos (quando a gente tem é caipira, senão a gente compra de granja e fica mais clarinho), e bate bem batido. sova, “massa” [amassa] bem “massadinho”. Passa a gordura na “lata” [fôrma], coloca a massa num saco de arroz ou de açúcar, faz um furinho e vai “escrever”.

“Depois que o forno esquenta bem quente e a gente já preparou os ingredientes, varre a brasa com ramo de “assapeixe” e coloca as “latas” numa fornada só (...) Eu nunca assei num fogão a gás.”



Figura 35 – Bolos de Trigo ou Fubá

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário– Chapada do Norte/MG
“Bolos de Trigo ou Fubá”



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo (out/2018)

Figura 36 - Pão Caseiro

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário – Chapada do Norte/MG
“Pão Caseiro”



Receita de Pão Caseiro de Dona Eulália –
Quitandeira da Comunidade Quilombola de
Córrego do Rocha

Ingredientes: trigo, fermento, açúcar, sal, ovos (caipira que é mais amarelinho) e leite (a gente faz ele também sem leite)

Modo de Fazer: “Morno [esquento] a água (não muito quente não!), coloco o trigo na vasilha, coloco a medida da água, coloco o fermento, aí sovo ele. Aí tampo ele e depois dele “ter chegado um pouco” (crescido/ inchado), aí viro mais trigo dentro, bato o ovo e coloco, o açúcar, sal e masso [amasso] de novo. Depois enrolo e coloco na “lata” (fôrma). Tampo ele de novo [com um pano de prato] e torno a deixar ele chegar! Se num deixar ele chegar, do mesmo jeito que coloca ele no forno ele fica! Eu num vou marcar quantos minutos no forno por que é quando dá ponto que a gente vê que ele tá assado (rosadinho) e assado por dentro.



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo e Transcrição (out/2018)

Figura 37 – Rosquinha de Côco

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário – Chapada do Norte/MG
“Rosquinha de Côco”



Receita de Broinha de Trigo com Goma de Cida – Quitandeira da Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha

Ingredientes: *Uma medida de goma, um quilo de trigo (de preferência fermentado), um copo e meio de óleo, seis xícaras de açúcar, uma pitada boa de sal e ovos até a massa ficar no ponto de enrolar. [Na rosquinha de côco da Festa troca o trigo por pacote de mistura pronta de côco]*

Modo de Fazer: *O óleo é colocado aos poucos nos demais ingredientes de forma que faça unificar a massa (dar uma liga também com os ovos bem batidos) apertando com a mão, misturando e sovando bastante. Ai enrolo [fazendo uma trancinha e emendando um lado ao outro para ficar circular] e coloco numa fôrma umedecida com óleo.*

É bem simples de fazer, mas exige dedicação [pra sovar]. Não pode levar água senão em vez de ficar macia e fofinha, vai ficar bem dura. Se colocar canela fica mais gostosa!



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo e Transcrição (out/2018).

Figura 38 – Biscoito Traquiné

Iconografia – Quitandas da Festa do Rosário – Chapada do Norte/MG
“Traquiné” ou “Trakiné”



Receita de Biscoito Traquiné de Dona Maria Geralda – Quitandeira da Festa de N. S. do Rosário de Chapada do Norte

Ingredientes: “Dois pratos de goma, um prato de trigo, uma colher de fermento em pó, os uma dúzia de ovos, um prato de gordura misturada com manteiga, canela e um prato de açúcar.”

Modo de Fazer:

Estica a massa, passa ela no rolo e, com aquelas carretilhas, de antigamente, você corta, faz o bordado nele, faz umas bolachinhas com “enfeites de bolo” que os meninos gostam muito e fica coloridinho. Tem que ficar bonito!”



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo e Transcrição (out/2018)

5.2 Territorialidades Festivas nas Dinâmicas Cotidianas: Os modos de vida quilombolas dão identidades afrodescendentes à Festa

“Para você registrar a presença da ‘Quitanda’ na Festa, você tem de chegar aqui bem antes da Festa!”

(Entrevistado I – Interlocutor do Pré-Campo)⁸⁵

É sugestivo notar que antes de relatar a presença das *quitandas* durante o período oficial da Festa, faz-se relevante a tentativa de se compreender a importância do ‘*saber-fazer*’ *quitandas* durante a permanência das comunidades quilombolas em seu território e, conseqüentemente, na manutenção dos modos de vida que influenciam nos modos de se fazer a Festa, impressos em suas paisagens culturais.

Vale ressaltar que além dos hábitos alimentares cotidianos, as *quitandas* estão presentes nas festividades acopladas aos modos de vida destas comunidades quilombolas. Casamentos e festas de aniversário passaram por muitas adaptações no gosto alimentar. Outros tipos de alimentos não considerados como *quitandas* como os ‘*salgadinhos*’ já são fritos, assim como ‘*pastéis*’ e ‘*coxinhas*’, doces e ‘*quitutes*’ mais refinados (tipo ‘sequilhos’ à base de amido de milho ou feitos com uso de leite e leite condensado industrializados), e os churrascos já concorrem (ou até substituem em festas de algumas famílias mais urbanizadas) com as *quitandas* nas datas comemorativas familiares, embora a presença das *quitandas*, até os dias atuais, ainda esteja garantida nas festas religiosas comunitárias, sobretudo, em eventos organizados por comunidades negras, rurais e quilombolas.

Cada comunidade quilombola consegue reconhecer quem são as suas ‘*Quitadeiras*’ “*oficiais*” que fazem as *quitandas* para as festas dos santos padroeiros. Os *festeiros*⁸⁶ e *mordomos*⁸⁷, com a ajuda da comunidade doam os ingredientes e os

⁸⁵ (N.A.) A autora encaminhou questionário *on line* para um interlocutor-chave da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/MG, para que o mesmo respondesse e a ajudasse a organizar as datas de imersão que realizaria nos meses de setembro e outubro de 2018. Esta foi a resposta para a pergunta: “Qual seria a data que você começa a perceber a presença das *quitandas* durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/MG?”.

⁸⁶ ‘Festeiro’ é o escolhido, de forma consensual pela coletividade, para ser o anfitrião da festa de algum ‘Santo Padroeiro’, ou seja, o responsável pela liderança na organização da festa durante um ano inteiro, com ajuda da comunidade, mas que assume maiores responsabilidades, compromissos espirituais e também financeiros. (Registro a partir de relatos nas entrevistas)

⁸⁷ ‘Mordomos’ seriam os ajudantes do Rei e da Rainha na organização e custeio financeiro de maior envergadura para que a festa aconteça. Alguns relatam que sua função seria a compra das ‘girandas’ (fogos de artifícios). (N.A).

levam até as casas das *'Quitadeiras'* que vão fazer as receitas tradicionais das *quitandas* serem distribuídas gratuitamente durante a novena e a festa. Geralmente a festa do *'Santo Padroeiro'* da comunidade dura apenas um dia na igreja, mas é antecedido pelas chamadas *novenas*, ou seja, durante nove dias que antecedem a festa são realizadas as rezas nas casas dos comunitários devotos.

Verificamos que as práticas culturais mais marcantes nas territorialidades festivas da *'Dinâmica do Cotidiano'* das comunidades quilombolas, como é o caso da produção e distribuição gratuita das *quitandas* pelos festeiros, são replicadas na *Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte*, que é a *Santa Padroeira* dos negros, e também dos brancos devotos. Trata-se de uma festa municipalizada, mesmo que ocorra outro ritual do município, de *'Devoção à Santa Cruz'*, tradição da paróquia da igreja *Matriz de Santa Cruz de Chapada do Norte*.

Aproximando-se esta realidade àquelas observadas nos estudos de Deus (2016), percebemos que o *'saber-fazer'* *'quitandas quilombolas'* contribui com toda a identidade festiva e regional/ urbana do território, sincretizando culturas e religiosidades afrodescendentes e afro-brasileiras, além de (re)significar simbolicamente os alimentos tradicionais/ rurais, para além das relações de segurança alimentar e reprodução social. (CARMO & DEUS, 2018)

As relações com as paisagens culturais acopladas a estes territórios e a estas territorialidades estão se modificando na contemporaneidade. As dinâmicas das territorialidades quilombolas nelas impressas material e imaterialmente, a regionalidade jequitinhonhense e as maneiras de ser, *'típicas'* do *'sertanejo'* do semiárido mineiro, vêm sendo assumidas e (re)valorizadas pelos nativos. O orgulho de ser quilombola é manifestado nas redes sociais pelas referências comunitárias, culturais e religiosas e os grupos vinculados às manifestações culturais negras e rurais são convidados a se apresentarem durante a *Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte*. E assim, o que possivelmente foi reconhecido num passado *'apenas'* como a Festa dos negros rurais reunidos em quilombos, e da *'Irmandade dos Homens Pretos, Libertos e Cativos'*, atualmente é reconhecido como uma tradição cultural de todo o município, atraindo devotos de outras regiões.

Este cotidiano se modifica com a *'Dinâmica da Memória-Tradição'* da Festa, principalmente na vida das *'Quitadeiras da Festa'* e *'Quitadeiras Quilombolas'*, que começam a participar desta bem antes do período oficial (resumidamente observamos

que a Festa tem a duração oficial de onze dias, porém movimenta a cultura local durante um ano inteiro) (IEPHA-MG, 2013a).

Prolongando-se desde o *'Meio-Dia da Festa'* - quando o sino da Igreja do Rosário é badalado e a Banda de Música começa a tocar, em uma sexta-feira (primeiro dia de novena), até a *'Casa da Festa'* ou *'Casa da Rainha'*, já com distribuição de *'Quitandas da Festa'* e *'girandas'* [fogos de artifício] (IEPHA-MG, 2013a).

Na semana seguinte, a Festa acontece entre novenas (preparação espiritual para a Festa), leilões com a comercialização, por meio de arrematação, de prendas, artigos culinários e outros objetos doados pelos “irmãos” (para arrecadação de fundos para a organização da Festa), missas. A *'Lavação da Igreja'* (quando os fiéis e pagadoras de promessa buscam água do rio Capivari para limparem a Igreja do Rosário, além de coroas, cetros e objetos litúrgicos) é realizada na *'Quinta-Feira do Angu'*, refeição coletiva a base de fubá de milho, em que o angu é abençoado na *'Casa da Rainha'* e servido a todos os presentes com vários tipos de molho: abóbora, feijão, fava, quiabo, todos acrescidos de carne de boi, porco ou frango e cheiro verde (cebolinha ou salsinha). Os licores de abacaxi, figo e jenipapo são os mais utilizados para acompanhamento (IEPHA-MG, 2013a).

Continuando a programação até o segundo sábado do mês de outubro, quando se realiza a *'Buscada da Santa'* (da beira do córrego até a Igreja ao som dos tamborzeiros), a *'Coroação de Nossa Senhora do Rosário'* e o *'Mastro a Cavallo'* (encenação do encontro de Cristãos e Mouros em trajes de cavaleiros e montados em cavalos), pontos altos da Festa, culminando com as últimas comemorações, com procissões no domingo seguinte, até a *'Abertura do Cofre'* e leitura dos anuários na segunda-feira seguinte); tudo isso acompanhado de muita *quitanda*, doces, licores, farofa, carne assada para os leilões, *'comidas típicas'* (frango assado, coração de boi recheado, entre outros), ao som e com a alegria dos *'Tamborzeiros do Rosário'*, da Banda Filarmônica e dos Congadeiros e Congadeiras, marcado pelas badaladas do sino (IEPHA-MG, 2013a).

5.3 Territorialidades Festivas nas Dinâmicas de Memória-Tradição: os saberes tradicionais que dão sabor à Festa

*“Ir à Festa de Nossa Senhora do Rosário,
e não comer da ‘Quitanda da Festa’,
é o mesmo de não ter ido.”*

(Irmandade de Nossa Senhora do Rosário)⁸⁸

No emaranhado de significados percebidos sobre o ato de se fazer e consumir *quitandas* durante a Festa, a tradição é o elemento que mais foi citado pelas *‘Quitandeiras’* nas entrevistas, assim como pelo grupo focal dos Diretores da *Irmandade* e a qual remete a uma continuidade do que *‘vem dos antigos’*. O passado e o presente dialogam o tempo todo durante o preparo e a realização da Festa.

No intuito de realizar algumas releituras do discurso da tradição e procurar interpretar o significado do *‘saber-fazer’* *quitandas* e alimentos tradicionais quilombolas enquanto elementos identitários que possam subsidiar a *“identificação de identidades culturais em territorialidades festivas regionais e que muitas vezes não estão visíveis e materializadas enquanto paisagens culturais”* (CARMO & DEUS, 2018, p.211), foram feitas análises mais aprofundadas do sentido de identidade e tradição, percebidas pela autora desse texto, fundamentando-se em sua vivência anterior na região e na imersão realizada durante as comemorações de 2018.

Para tanto, os diálogos trazidos por Cosgrove (1998), deram relevantes contribuições e serviram como referenciais para a problematização aqui proposta sobre as *Paisagens Culturais ‘Alternativas’* às culturas hegemônicas. Desta forma, percebemos que, mesmo sendo a *Festa da Santa* padroeira dos *“Homens Pretos”*, desenvolvida em um município e região de alta concentração de comunidades quilombolas auto identificadas/ reconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares, as *‘Quitandeiras’* responsáveis pelas *‘Quitandas da Festa’*, estão concentradas em sua maioria (na atualidade), e com residência fixa na sede do município de Chapada do Norte. Elas fazem *quitandas* com nomes, formatos e alguns ingredientes diferentes das *quitandas* tradicionalmente produzidas pelas *‘Quitandeiras’*

⁸⁸ (N.A.) Esta foi uma resposta unânime do Grupo Focal de quatro (4) representantes da Diretoria da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/MG e das *quitandeiras* entrevistadas ao serem instigados com a seguinte pergunta: Vocês conseguem imaginar a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte (ou de Berilo) sem a presença das *quitandas*? (Trabalho de Campo da Pesquisa de Mestrado da autora - set/2018).

que se auto atribuem/ identificam, residem e participam de comunidades negras, rurais e quilombolas.

Pela ótica de Cosgrove (1998) e de Deus (2011) sobre uma *Geografia Humana* com base em uma abordagem cultural - marxista, é importante analisar a interpretação das '*Paisagens Culturais Alternativas*' onde há "*culturas que são suprimidas, de forma ativa ou não, e que destacam os símbolos de grupos minoritários, codificados na paisagem da vida cotidiana (...)*" (DEUS, 2011, p. 3). E nesta perspectiva, o modo de ver e a interpretação dos processos abordados permitiu a associação da experiência vivida pelos sujeitos em análise (e pelas constatações desta pesquisadora), que mesmo a Festa sendo registrada como Patrimônio Imaterial do estado de Minas Gerais, ela poderia ser classificada como "*Paisagem Cultural Alternativa Excluída*", caso não se reconheça que esta tradição (comentada pelos entrevistados em seus depoimentos), seja despojada de toda a opressão já sofrida, e seja relida através de um sincretismo com o catolicismo, que modificou as essências de religiosidade de matriz africana; e que análises aprofundadas sobre a herança afrodescendente precisam ser promovidas para uma melhor compreensão da realidade local. A *memória coletiva* sobre a afrodescendência também já sofreu restrições com a opressão do período escravista.

Percebemos nas entrevistas que o sentido de '*tradição*', tal como ele é entendido pelas '*Quitadeiras da Festa*', e até disseminado, tanto pelos setores municipais responsáveis pelas vertentes sociocultural e *profana*⁸⁹ da Festa, quanto pelos membros da *Irmandade* e dos não quilombolas, é de que a tradição estaria acoplada a uma obrigação de se resguardar o que é do passado e o que está no *Dossiê de Registro* (IEPHA-MG, 2013b) da Festa enquanto um *Patrimônio Imaterial* mineiro, junto aos órgãos oficiais. Mas ao ampliar-se o olhar para as territorialidades festivas desta tradição, percebeu-se que ainda faltam ações afirmativas de reconhecimento de que este passado conversa com o presente e é estabelecido pela cultura não só dos '*Homens Pretos*', também com relevância a participação das '*Mulheres Pretas*'.

⁸⁹ Faz parte da '*tradição*' do Setor de Cultura da Prefeitura Municipal de Chapada do Norte organizar a montagem de grande palco, ao lado da Igreja Matriz, em que se realizam *shows* com artistas renomados no cenário brasileiro – em 2018 foi um show da Banda Araketu (BA) -, e um momento de apresentação de outros grupos 'folclóricos' do município (Caboclo Surubim das Comunidades Quilombolas de Poções e Alves e a Folia de Reis do Distrito de Santa Rita, como exemplo).

Figura 39 - Registro do ‘saber-fazer’ com Grupo de ‘Quitadeiras da Festa – Chapada do Norte/MG



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo da Pesquisa de Mestrado – out/2018

Ao todo foram 13 (treze) ‘Quitadeiras da Festa’ que realizaram o mutirão para o feitiço das *quitandas*, a convite da Rainha e do Rei (os Festeiros) na Festa de 2018. Apenas três reconheceram de imediato que suas receitas e modos de fazer, que foram passadas de geração em geração, por meio da oralidade, vêm de suas avós e bisavós, que pertenciam a comunidades negras e rurais da região, (mesmo antes de receberem esta denominação de ‘*quilombolas*’). O “*fio da memória*” precisou ser “puxado” pela pesquisadora com perguntas formuladas durante as entrevistas no sentido que as demais ‘Quitadeiras’ (re)lembrassem desse passado.

Nas entrevistas junto aos interlocutores da *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*, quando indagamos se havia a existência de ‘*Quitadeiras Quilombolas*’ entre as ‘*Quitadeiras da Festa*’, logo elas foram rememoradas. Mesmo as que se auto identificam/ atribuem e residem em comunidades rurais, também foram rememoradas pelas ‘*Quitadeiras da Festa*’ como grandes ‘*Quitadeiras*’ e tendo o mesmo *status* daquelas da Festa. É curioso destacar que as ‘*Quitadeiras Quilombolas*’ mais lembradas não estavam participando do momento coletivo (mutirão) de feitiço das *quitandas* na zona urbana.

O que foi presenciado e observado é que as *'Quitadeiras Quilombolas'* produzem, as *quitandas* que são consideradas como uma das mais tradicionais da Festa: O *'Biscoito de Goma'* feito em forno de barro. Quando este biscoito é preparado para as *'Mesas de Leilão'* da Festa, o mesmo ganha outro nome e formato: são as chamadas *"cancelas"*, em que a massa é disposta no tabuleiro (na *"lata"*) de forma que se torne uma peça grande de biscoito, formando uma sobreposição de linhas como em um "jogo da velha" (**Ver Figura 40**).

Figura 40 – Biscoito Cancela

O “saber-fazer” de D. Zilda (63 anos) - ‘Quitandeira Quilombola’ da Festa de N. S. do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/MG – Comunidade Quilombola de Gravatá – Quebra Bateia – out./2018.



(esq.) “escrevendo a massa na lata”; (centro) forno aceso com gravetos secos; (dir.) apoio da foice para manuseio.



(esq.) esperando a fornada assar; (dir.) ‘Quitanda’ chamada de ‘Cancela’ feita neste formato para a Festa.

Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo da Pesquisa de Mestrado – out/2018

As “*cancelas*” são feitas de forma tradicional e exclusivamente para os ‘*Dias de Leilão*’ (do Rei e da Rainha) da *Festa de Nossa Senhora do Rosário* (e das Festas dos Santos Padroeiros nas comunidades) e sempre confeccionadas por ‘*Quitandeiras Quilombolas*’ em seus fornos de barro tradicionais, localizados em suas próprias casas da zona rural, nas Comunidades Quilombolas; Enquanto que as demais *quitandas* são atualmente assadas em fornos elétricos e/ ou a gás, nos dias de mutirão das ‘Quitandeiras da Festa’, nas ‘Casas da Festa’, alugadas pelos ‘Festeiros’ e localizadas no centro urbano da cidade.

Coincidentemente, o ‘*Biscoito de Goma*’ são as *quitandas* mais produzidas pela população quilombola e, também, consumidas pela população chapadense em geral, urbana ou rural, durante todo o ano conforme relatamos no **subtítulo 4.3.3.2**.

As relações identitárias desses sujeitos com seus lugares são expressas no valor que se dá à culinária local, ao trato com a produção rural sazonal, como no caso da mandioca produzida, para a produção da goma, e também de ovos ‘caipiras’. Toda uma organização comunitária de disponibilização de pessoas em torno do ‘*saber-fazer*’ é necessária para a para que haja fartura no fornecimento de itens das receitas na época da Festa. Falta ainda o reconhecimento de que existe uma identidade negra, rural e quilombola que está impressa neste sabor: na textura do biscoito, no modo de se fazer, no modo de se limpar e acender o forno, no ponto do calor e do fogo, na qualidade da goma da mandioca produzida e até na forma de guardá-la.

Entende-se que ainda há uma disputa sobre os sentidos do reconhecimento para que se manifeste a resistência materializada no exercício das territorialidades festivas quilombolas de ‘*Memória-Tradição*’ da Festa. O entendimento de que uma ancestralidade negra marcante na Festa dos ‘*Homens (e Mulheres) Pretos(as)*’ existe, mas não assume um caráter explícito para chapadenses e visitantes, não só no que concerne aos alimentos tradicionais, mas também quanto às manifestações culturais em geral incidentes como: o caixeiro (sempre representado por um negro com ‘caixa de folia’); os Tamborzeiros (negros) do Rosário; o Congado com integrantes negros e negras, junto de sua ‘*Rainha Conga*’ (negra e de comunidade quilombola), e além de outras manifestações que se observa nos momentos profanos da Festa (quase todos advindos de comunidades negras, rurais e quilombolas, como no caso do Grupo Caboclo Surubim, por exemplo).

Figura 41 - Registro da Presença das ‘Quitandas da Festa’ nas ‘Mesas de Leilão’ na Casa dos Festeiros



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo da Pesquisa de Mestrado – out/2018

Por motivos diversos, no ano de 2018, a tradição de que um dos dois Festeiros (Rei ou Rainha) devesse ser negro ou negra não foi mantida, e duas pessoas de famílias tidas como ‘brancas’ (pela cor de pele), e com maiores recursos financeiros, é que realizaram a Festa, por serem também ‘Irmãos’ (Registrados no Livro de Atas da *Irmandade do Rosário*).

5.4 Territorialidades Festivas nas Dinâmicas do Sagrado: A devoção das Quitandeiras que dão essência à Festa

“Tem ano que eu, como já estou mais idosa, acho que não vou ter força (...), chega no dia de fazer as quitandas, Ela [a Santa] me dá a força e eu faço.”

(Entrevistada 4 – ‘Quitandeira da Festa’ de 68 anos)

A religião é um componente importante da tradição de se fazer ‘Quitandas da Festa’ e, para além disso, ela conforma situações que evocam a fé, a devoção, o contato com o que pertence ao mundo do sagrado, do imaterial e do invisível. E as festividades religiosas também convidam à vida em coletividade, à honra de fechar compromissos, ao pagamento de promessas, e à celebração de ritos (ALMEIDA, 2018). No caso da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/MG, a religiosidade conduz inclusive a um “*consenso simbólico*” (ALMEIDA, 2018, p. 59) de demarcação dos territórios invisíveis e temporários entre quem promove, quem faz e quem vive a Festa. Múltiplas territorialidades envolvendo as dimensões política,

comercial, cultural e religiosa, ora disputam o *'espaço festivo'*, ora convivem aí em uma dinâmica de sobreposições e entrelaçamentos.

Porém a *'Dinâmica do Sagrado'* é a que prevalece entre as *'Quitadeiras da Festa'*, que algumas vezes são denominadas como *'Quitadeiras do Rosário'*, por elas mesmas ou por organizadores ligados à Irmandade. As experiências mais citadas e repetidas nas entrevistas para descreverem a motivação pessoal de ser uma *'Quitadeira da Festa'* foram: *"Por devoção a Ela"*; *"Em respeito a Nossa Senhora"*; *"Por prazer em servir à Ela"*; *"Por me dar alegria"*; *"Por me dar força"*; *"Pelas bênçãos já concedidas"*; *"Pela Fé"* (Relatos retirados das Entrevistas Semiestruturadas – Trabalhos de Campo - set. / out. de 2018).

Algumas *'Quitadeiras da Festa'* de 2018 estavam em processo de aprendizado, pois aquela era a primeira vez em que estavam produzindo as *'Quitandas da Festa'*, e estando elas motivadas para dar um apoio de mão-de-obra, por pertencerem à família do Rei ou da Rainha, ou de rede de relacionamentos mais próximos com os Festeiros e acreditarem na força do coletivo. Outra motivação para se fazer *quitandas* que foi percebida, e que muitas vezes acontece de forma implícita por parte das *'Quitadeiras'*, são as relações de reconhecimento e admiração estabelecidas. O *status* adquirido por ser uma das *'Quitadeiras'* convidadas pela família do Rei ou da Rainha da Festa é muito grande. O sentimento de orgulho e autoestima é tão visível que algumas das *'Quitadeiras'* mais antigas declararam: *"Se não forem à minha casa me convidar para vir, eu não vou. Sinto muito!"*. (Relato retirado de Entrevista Semiestruturada – Trabalhos de Campo - set. / out. de 2018).

Durante os mutirões que foram acompanhados (oito horas de trabalho, por dois dias, na *'Casa do Rei'*, e três dias na *'Casa da Rainha'*, antes do "Meio-Dia da Festa"), pode-se perceber que a *'Dinâmica do Sagrado'* em torno das *'Quitandas da Festa'* extrapolam as territorialidades exercidas pelas *"Quitadeiras"* que rezam antes de começar o mutirão para que a Virgem do Rosário conceda a graça de obterem sucesso com as receitas. O *'espaço festivo'* tem assim, centralidade dupla nas *'Casas da Festa'*, mas ele se desenvolve e se manifesta desde o momento em que as pessoas que vão até lá deixem suas doações de ingredientes - tanto para as *quitandas* como para os outros itens da Festa-: *'malas'* (fardos) de açúcar, farinha, goma, refrigerantes, litros de cachaça para os licores, *'cartelas de ovos'*, e todo o tipo de carnes, legumes e temperos no dia de se fazer a *'Quinta do Anгу'* e os assados para se leiloar.

No *'Caderno de Doações'*, os nomes dos doadores são anotados em duas seções: A primeira é a de *"Doações em Dinheiro"*- que geralmente são utilizados para comprar fogos de artifício, enfeites para a casa, para a Igreja e para as 'Barracas de Leilão', também com utensílios descartáveis para se servir as comidas -. Estas barracas são montadas em frente das *'Casas da Festa'* com uma parte coberta, mesa e bancos de madeira. Os recursos em dinheiro doados também são utilizados para pagar algumas das demais funções que são remuneradas: o maestro e os músicos da banda, o caixeiro, os 'cantadores de leilão', os carretos (termo usado para contratação de automóveis de carga), etc; A segunda seção é a de *"Doações em Produtos"*, que podem ser quilos de mandioca, vasilhames, caixas de fogos, materiais de limpeza e até leitões, frangos (vivos ou abatidos), etc. Tudo é entregue nas 'Casas da Festa' (Já que são duas: uma do Rei – o Festeiro e outra da Rainha – a Festeira).

De acordo com os 'Festeiros' entrevistados, os doadores são em sua maioria devotos de Nossa Senhora do Rosário, pagadores de promessa e nem todos possuem relações pessoais com os Festeiros: *"aqui até quem está brigado vem e doa"*. Os mais abastados e os mais devotos fazem doações para as duas *'Casas de Festa'* e ainda arrematam os leilões. Parte dos recursos financeiros arrecadados nos leilões, são encaminhados para a Arquidiocese da Paróquia e estes *'Cadernos de Doações'* ajudam na prestação de contas.

Outra questão analisada é que as *'Casas de Festa'* são identificadas pela população como um território explicitamente católico. Desde as fachadas enfeitadas com homenagens à Virgem do Rosário, imagens da Santa em várias representações como bandeiras enfeitadas com fitas nas cores da Santa, *banners*, *"santinhos"* (peças gráficas com a gravura da Santa na frente e a oração no verso), faixas em agradecimento pelas graças à família dos festeiros, entre outros enfeites. Mas, de forma implícita, a territorialidade do sagrado é a do sincretismo com as religiões de matriz africana. Alguns devotos de Nossa Senhora fazem oferendas a 'Oxum' no meio da Festa e pudemos, inclusive observar um 'altar de oferendas' na porta da 'Casa da Rainha', na Festa de 2018. Este altar continha cuias compostas de alimentos feito do milho: farinha de milho e angu.

A territorialidade do sagrado marcada nas *quitandas* foi também percebida em alguns relatos de que pessoas que são das religiões *'evangélicas'* não comem das comidas oferecidas durante a Festa. Também existem casos em que os Festeiros e Festeiras precisam alugar um espaço para a *'Casa de Festa'*, caso contrário, alguns

parentes 'evangélicos', inclusive os mais próximos como filhos, noras e genros, deixam de frequentar a casa da família enquanto esta for ocupada pelos preparativos dos festejos. Pelo volume de atividades culinárias que acontecem nas 'Casas de Festa', principalmente para receber as doações e preparo dos alimentos⁹⁰, muitas famílias preferem alugar os espaços na 'Avenida Principal', como forma de ajudar na logística, como também ter espaço para as fomalhas e fornos que são montados na parte externa das casas.

Figura 42 – Preparativos nas "Casas de Festa" de N.S. do Rosário – Chapada do Norte



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo out/2018

A partir das análises realizadas, pôde-se compreender parte deste universo da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte/MG, tendo sido priorizadas as territorialidades festivas promovidas principalmente pelas

⁹⁰ Os doces e os licores começam a ser produzidos até um mês antes de se começar a fazer as *quitandas* e, mesmo durante os dias oficiais de novenas e da Festa, os assados, as farofas da *Alvorada* e o preparo do Angu continuam a ocupar as cozinhas. Vasilhames, ingredientes, doces e licores prontos ficam guardados nas salas reservadas à dispensa, precisando muitas vezes de todos os cômodos de uma casa disponíveis para a Festa por mais de 3 meses. (N.A.).

'*Dinâmicas do Cotidiano*', da '*Memória-Tradição*' e do '*Sagrado*' que envolvem mulheres - quilombolas ou não –, na função de '*Quitadeiras da Festa*'.

Uma observação importante é que, ao serem indagadas sobre a origem das receitas, dos modos de fazer, a maioria delas não conseguiu identificar essa proveniência, embora tenham demarcado um aprendizado a respeito – marcado pela oralidade e pela experiência de "*aprender fazendo*" junto com suas matriarcas, muitas delas negras. Não nos propusemos nestas análises reforçar uma separação entre as '*Quitadeiras da Festa*' que são '*da cidade*' e as que estão domiciliadas nas comunidades negras, rurais e quilombolas, no momento em que se realizaram algumas análises críticas sobre a fragilização – ainda que inconsciente –, da memória de afrodescendência e ancestralidade do que se denominam como as '*Quitandas da Festa*' de uma figura sagrada (A Nossa Senhora do Rosário) que protege '*Homens Pretos*' e é '*Padroeira*' dos ex-escravos, cativos e libertos.

O universo composto por todas estas territorialidades festivas é grandioso e requereria muitas outras análises sobre relações de poder, amizade, devoção religiosa, até de sofrimento e sacrifício, para que a Festa fosse abordada enquanto totalidade.

Porém, nossas análises atenderam nosso intuito maior de trazer à tona as relações do invisível, para que sejam percebidas, (re)lidas pelas próprias mulheres quilombolas e pela sociedade envolvente, de forma que elas possam reivindicar – por passarem a se considerar importantes e necessárias –, ações de registro do ofício das '*Quitadeiras*' em geral, salvaguarda de seu '*saber-fazer*' enquanto patrimônio e bens culturais imateriais de Chapada do Norte, quiçá, do estado de Minas Gerais diante da relevância da Festa enquanto Patrimônio Imaterial (já registrado pelo IEPHA – MG) e sua indissociabilidade com a presença das *quitandas*.

CAPÍTULO 6 - O ETNODESENVOLVIMENTO: Perspectiva Contemporânea para as Comunidades Quilombolas do Médio Jequitinhonha.

Iniciamos este capítulo final - que não ficou reservado com sentido de “Marco Teórico” -, mas como um diálogo propositivo de acordo com as análises realizadas em todo o contexto geohistórico das quitadeiras e seu *‘saber-fazer’*.

As comunidades quilombolas em foco são participantes de um Projeto de Turismo de Base Comunitária em desenvolvimento desde 2011 no Médio Jequitinhonha: A *‘Rota dos Quilombos’*. Este projeto, que já foi descrito na trajetória da autora dessa dissertação junto às comunidades em análise, se alinha às perspectivas de desenvolvimento socioeconômico local e regional e da proposta de “Etnodesenvolvimento”.

O estudo etnogeográfico de elementos identitários que constituem as paisagens culturais dessas e de outras comunidades da região dialoga com os estudos de “etnodesenvolvimento” por meio da atividade turística em “receptivos familiares” e “receptivos comunitários” organizados pelas comunidades quilombolas que participam da *‘Rota dos Quilombos’*. Além disso, o estudo aprofundado sobre as *‘Quitandas Quilombolas’* enquanto um bem cultural materializado na comida e passível de políticas de salvaguarda de seu *‘saber-fazer’*, também dialoga com noções emergentes de valorização das *‘quitandas’* enquanto alimentos e produtos identitários territoriais.

Nestas perspectivas, as *‘Quitandas Quilombolas’* poderiam ser comercializadas para a geração de renda por meio da *‘produção associada ao turismo’* e como *‘culinária típica e tradicional’* nos roteiros turísticos em comunidades quilombolas. Outra hipótese seria a junção de ações de valorização do *‘Ofício das Quitadeiras’* enquanto *‘patrimônio vivo’* de repasse de tradição por meio da oralidade nas Paisagens Culturais e a promoção da função social das *‘Mestras Quitadeiras’* enquanto potencialidade de trabalho remunerado e aumento de possibilidade da manutenção das famílias em seu território, ensinado seu *‘saber-fazer’* para adolescentes e jovens da região, além de turistas voltados para o *‘turismo de vivência/ experiência’*. sobre uma etnicidade diferenciada.

Para iniciarmos de fato esta discussão, fizemos o seguinte questionamento: “de qual *‘Desenvolvimento’* estamos falando?” E, posteriormente, precisamos entender: “Por que utilizamos o prefixo *‘Etno’* junto ao termo *‘Desenvolvimento’*?”.

Somente após esta reflexão é que conseguimos realmente tratar sobre o ‘*Etnodesenvolvimento*’ para além das teorias acadêmicas, por vezes, utópicas.

Para isso, convocamos autores dos textos organizados pelo professor Ismar Borges de Lima (2014), no livro “*Etnodesenvolvimento e Gestão Territorial: Comunidades Indígenas e Quilombolas*” para que nos direcionassem as reflexões, dialogando com outros pesquisadores.

O livro reúne abordagens conceituais diretamente ligadas aos sujeitos pesquisados, os quilombolas (além dos indígenas que não entram em nosso foco de análise neste momento), e consegue ir além das contribuições teóricas, trazendo estudos de casos interessantes e análises enriquecedoras sobre

(...) o ‘espaço social produzido’ deles, as relações e interações sociais e culturais, as iniciativas produtivas existentes, e as dinâmicas comunitárias essenciais para se avançar nos debates sobre a integração e uma acomodação harmônica das minorias étnicas na sociedade brasileira, ideologicamente regida pelos auspícios de um capitalismo consumista e impactante, em consonância e respeito às suas particularidades cultural-identitárias, visões de mundo, e a seus etnoconhecimentos. (LIMA, 2014, p. 7)

Lima (2014) inicia sua reflexão embasada em três correntes, consideradas por ele, como as principais de interpretação sobre “desenvolvimento” a partir dos estudos de Veiga (2005), reinterpretados a seguir:

Existiria uma primeira corrente “Economicista e Fundamentalista” – que situa o “desenvolvimento” no âmbito do “crescimento econômico” em que seu instrumento balizador é o PIB⁹¹ – Produto Interno Bruto⁹² de cada país; Na segunda corrente, existiria “*O Mito do Desenvolvimento*” – que critica a hipótese de que haveria um “desenvolvimento” igualitário entre os países e que demorasse o tempo que fosse para isto ocorrer, pois não existiriam recursos naturais disponíveis em apenas um planeta para que toda a humanidade tivesse o mesmo acesso a estes recursos e, conseqüentemente, ao mesmo nível de “desenvolvimento”.

⁹¹ PIB – Produto Interno Bruto: o ‘desenvolvimento’ de um país “(...) é o resultado natural de todo crescimento econômico pelas transformações produzidas pelas cadeias produtivas e pela riqueza que possa gerar” (LIMA, 2014, p. 15);

⁹² O PIB foi confrontado pelo PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento quando lançou-se o IDH – Índice de Desenvolvimento Humano “(...) mostrando que há um desequilíbrio mundial – em termos de avanços sociais – se for considerado o ‘desenvolvimento’ obtido em alguns países, em especial, aqueles tidos como ‘desenvolvidos’” (VEIGA, 2005, p. 18 – 19)

Finalmente, o autor analisa que existiria uma terceira corrente com uma “Compreensão Holística e Complexa de Desenvolvimento” – a qual os direitos individuais⁹³ fossem assegurados:

(...) em meio a esse processo transformativo econômico, social, cultural, e ambiental em decorrência da instalação das bases produtivas (...), seria uma proposição precursora daquilo que mais tarde viria a ser tipificado como ‘desenvolvimento sustentável’. (LIMA, 2014, p. 16);

Na teoria de Ignacy Sachs (2004), que concorda com a “corrente do mito”, haveria uma *“armadilha ideológica construída para perpetuar as relações assimétricas entre as minorias dominadoras e as majorias dominantes”* (SACHS, 2004, p. 26) e é consonante com os estudos de Furtado (1974) que identificou que os povos *“periféricos, semiperiféricos ou emergentes”*, ou seja, que não participam da classe economicamente dominante, também não seriam alcançados pelo desenvolvimento econômico de forma homogênea em escala mundial (FURTADO, 1974, p. 75; LIMA, 2014, p. 16).

Além das correntes teóricas comparadas por Lima (2014), o autor também desenvolve em seu texto sobre a “Historicidade do Desenvolvimento” uma *“linha do tempo”* sobre a noção de “Desenvolvimento” diante da orientação capitalista no mundo a partir da década de 1990, quando *“outras preocupações (...) não só as econômicas – tomaram espaço nas agendas de discussões das instituições internacionais e de governos sobre o tipo de desenvolvimento menos prejudicial para os povos do planeta”* (LIMA, 2014, p. 17).

Resumindo aqui suas reflexões sobre essa *“linha do tempo”*, o conceito de “Desenvolvimento” pode ser reconhecido inclusive nas teorias evolucionistas e de evolução social de Hegel, Spencer e Marx (SCHRODER, 2011), mas nunca havia se discutido tanto sobre questões do “Desenvolvimento” em relação aos direitos sociais, culturais e humanos. A questão ambiental não se resumiria mais em perceber, quantificar e gerir a natureza enquanto “recurso” e “valor de troca”, mas algo a ser pensado, em sua ecologia, e para uma proposta de “sustentabilidade”. Começa-se a questionar sobre o “bem-estar” para as gerações atuais, mas também sobre que legado será deixado sem comprometer as futuras gerações, inclusive de povos originários e/ ou de culturas diferenciadas. (SCHRODER, 2011; LIMA, 2014).

⁹³ Para Veiga *“(...) o ‘direito individual’ jamais poderia ser restringido ou ser considerado como ‘renda per capita’”*. (VEIGA, 2005, p. 33 – 34)

Continuando o raciocínio, Lima (2014) completa suas conclusões ao destacar que uma questão significativa sobre pensar o “Desenvolvimento”, em todas as épocas e em todas as teorias, é de que

(...) o termo ‘desenvolvimento’ sempre esteve atrelado à noção de ‘progresso’, ‘evolução’, ‘avanço’, ‘melhoria’, e ‘crescimento’ dando assim a ideia de ‘mudanças’ ou de ‘transformações’ no(s) modelo(s) ou situação societária corrente de cada época (...)

(...)

(...) no século XX ‘desenvolvimento’ esteve associado ao conceito de ‘modernização’, e posteriormente havia uma correspondência com ‘industrialização’, representando a materialização dessa ideia de modernidade ou de modernização. (LIMA, 2014, p. 18).

Seguindo este raciocínio e dialogando com os demais autores que cita no texto, Lima (2014) conclui que uma sociedade que busca por “Desenvolvimento” deve estar consciente e predisposta a estas mudanças e transformações como *“um valor social”*. Tratar o “Desenvolvimento” cientificamente exige um esforço de pensá-lo em termos éticos, políticos e filosóficos (LIMA, 2014).

É importante ressaltar que Lima (2014) também nos chama a atenção sobre o contexto do pós Segunda Guerra Mundial e suas contradições sobre o que ficou denominado terminologicamente enquanto “Desenvolvimento”, termo que já estava intrínseco nos discursos de uma visão capitalista Norte Americana (EUA.) e de países do Ocidente Europeu (principalmente da Inglaterra), que propuseram um projeto ideológico e desenvolvimentista hegemônico que se posicionasse contra a ideologia do marxismo – leninismo, ou seja, em contraposição ao projeto de modernidade não capitalista, liderado pela União Soviética com um bloco de países do Leste Europeu, em um modelo socialista de “desenvolvimento”, *“(...) tendo como base o ‘Estado’ centralizador, mediador, promotor e garantidor de uma relativa equidade social e societária, bem como uma equidade na distribuição de riquezas”* (LIMA, 2014, p. 18).

Foi neste contexto do pós-guerra e no âmbito das discussões sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) que houve também uma tensão entre os blocos capitalista e socialista sobre o entendimento deste tratado. Dois pactos foram criados: o “Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos”, que reivindicava a proposta liderada pelo bloco socialista e que supostamente deveria ter sua aplicação imediata, em contrapartida ao “Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais”, que se entendia que seria aplicado de forma progressiva e,

consequentemente, sem obrigações concretas e prazos delimitados, atendendo claramente ao bloco capitalista (GUALBERTO, 2003; LINDGREN ALVES, 1994).

A ideia era de conservação da noção individualista liberal dos Direitos Humanos dentro da proposta do bloco capitalista liderado pelos Estados Unidos e das potências europeias para a aplicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948).

Para o Procurador Carlos Weis⁹⁴ (1996), isso diminuiria a importância do que se considerava critério para um padrão digno de existência social, através da *“cooperação técnica e financeira dos países desenvolvidos, o que de certa forma, garantia a permanência dos países subdesenvolvidos como fornecedores de produtos primários e mão-de-obra barata”* (WEIS, 1996, s/p. Apud GUALBERTO, 2003, P. 278).

Considerando este raciocínio e o fato de que na Conferência Mundial sobre Direitos Humanos de Viena (Declaração e Programa de Ação de Viena, 1993), reafirmou-se que *“todos os Direitos Humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados”*, a Declaração Universal dos Direitos Humanos inova na concepção de que *“a proteção não deve se reduzir ao domínio reservado do Estado, por revelar tema de legítimo interesse internacional, além de trazer a visão do indivíduo como sujeito de direito”* (GUALBERTO, 2003, p. 279).

Nesta perspectiva, a doutora em Direito do Estado, Alessandra Gotti (2003) interpreta que a Declaração Universal dos Direitos Humanos interfere diretamente no cerne do que se discutia intrinsecamente no que seria “Desenvolvimento” quando acaba combinando *“o discurso liberal e o discurso social da cidadania, conjugando valor da liberdade ao valor da igualdade”* e ainda ressalta que é um tratado internacional que *“vem introduzir a visão contemporânea dos Direitos Humanos, na qual não há liberdade sem igualdade e não há igualdade sem liberdade”* (GOTTI, 2003, s/p. Apud GUALBERTO, 2003, p. 279).

De forma integrada a estas análises jurídicas, Gualberto (2003) conclui com uma importante constatação que interfere principalmente no que tange as noções contemporâneas do “Desenvolvimento” em países emergentes como o Brasil e em todos aqueles que sofreram com a colonização e a exploração de pessoas escravizadas:

⁹⁴ Carlos Weis foi Procurador do Estado de São Paulo, membro do Grupo de Trabalho de Direitos Humanos da Procuradoria Geral do Estado de São Paulo quando os textos citados foram trabalhados em 1996; e é Mestre em Teoria Geral do Estado pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. (N. A.)

(...) é, portanto, de fundamental importância que se compreenda que o conceito de direitos humanos, que, em seu primordial aspecto, preconiza o direito à vida, incorporará um segundo elemento: não basta o direito à vida, mas sim, à vida com dignidade. Este será, para o século XXI, o novo conceito de direitos humanos (...) o direito à vida deve ser acompanhado de elementos que propiciem vida digna (alimentação, moradia, vestuário); o direito à liberdade de expressão deve vir acompanhado de acesso à instrução e educação, entre tantos outros. (GUALBERTO, 2003, p. 279)

Retomando à tentativa de refletirmos sobre de qual “Desenvolvimento” estamos nos referindo quando denominamos um possível “Etnodesenvolvimento”, não poderíamos deixar de abrir este adendo relacionando à inovação dos Direitos Humanos que tanto interferem nas relações étnicas, éticas e de igualdade racial no Brasil. Recorremos novamente ao texto de Silva (1999) também em razão do

(...) mito da democracia racial existente no Brasil por meio da mistura de raças diferentes, a mistura e a complexidade do fenômeno étnico-racial são muito grandes. Etnia como relação social reflete a afirmação de um determinado grupo a partir da cor, cultura e origem geográfica, característica de uma identidade definida por ele e pelos outros grupos. (...) A identidade étnica inclui elementos culturais, sociais, objetivos e simbólicos (...). (SILVA, 1999, p. 16)⁹⁵

Neste contexto, o uso do prefixo “*etno*”, que se origina do termo “étnico”, que vem da palavra grega “*ethnos*”, era utilizado na antiguidade para se referir ou definir o “coletivo” (de seres humanos ou animais). Com as colonizações, o termo “étnico” (*ethnic*) na língua inglesa ganhou significados relacionados às “*características raciais de povos colonizados cujas diferenças fenotípicas eram evidentes em relação ao europeu, tais como estatura, cor da pele, tipo de cabelo, formato do rosto, etc.*” (FONG, 2008, p. 29; LIMA, 2014)

Com o passar dos séculos, mesmo com as críticas sobre as teorias de que a humanidade não deveria ser dividida por raças, a subordinação e a dominação de povos considerados como “não-civilizados” pelos colonizadores, inclusive pela soberania da Igreja Católica Apostólica Romana sobre as sociedades tribais, (principalmente as indígenas e de negros africanos escravizados no Brasil), por uma ótica eurocêntrica, gerou durante os recorrentes e continuados processos de colonização uma ótica também etnocêntrica, numa perspectiva de depreciação, e/ ou de um pré-conceito, de que tais culturas “diferenciadas” e subalternas às relações hierárquicas impostas pela exploração

⁹⁵ Texto da autora em ‘Nota de Rodapé’ na página indicada.

dos colonizadores, fossem consideradas enquanto subculturas ou culturas inferiores. (LIMA, 2014)

Contudo, ainda no século XXI, os brasileiros ainda sofrem por duas formas de violações dos direitos econômicos, sociais e culturais da população afrodescendente: as violações históricas e as contemporâneas.

As violações históricas dizem respeito àquelas

(...) que ficaram impunes pelo tempo: no caso brasileiro (...) o processo de escravização de homens e mulheres, quando terminou, não gerou nenhum tipo de política reparatória para essa população; ao contrário ela foi deixada à sua sorte sem acesso à terra e a formas dignas de luta por sua subsistência. (GUALBERTO, 2003, p. 282)

As violações contemporâneas referem-se à *“negação sistemática, como fruto do processo anterior, de oportunidades iguais para o desenvolvimento de sua cidadania plena”* (GUALBERTO, 2003, p. 282), e por isso mesmo as propostas de “Desenvolvimento” convencionais, ainda compostas por teorias eurocêntricas, e por culturas desenvolvimentistas de uma sociedade de classes, em que se predomina o poder de uma classe dominante sobre uma maioria de população a ser dominada, não conseguem assim atender de forma igualitária à população negra e afrodescendente – e de todas as outras culturas diferenciadas, originárias e tradicionais, que são colocadas à margem ou na periferia da sociedade capitalista.

Na atualidade, estas propostas de “Desenvolvimento” convencionais ainda não conseguem ser repensadas para se promover uma relação de se “desenvolver” socialmente e economicamente estas sociedades dominadas, subalternas, hegemônicas, para que gozassem de uma vida digna, com todos os direitos assegurados na Constituição Federativa do Brasil de 1988: desde o acesso à educação, mercado de trabalho, qualificação profissional, desenvolvimento econômico autônomo, moradia digna, o direito à terra, entre outros, incluindo a valorização de sua cultura e história de povos que construíram e constroem uma identidade nacional e reconhecidamente miscigenada.

O que estudiosos e militantes junto a estes povos começaram a se posicionar no final do século XX, foi sobre a seguinte questão: quem irá repensar estas propostas de “Desenvolvimento” convencionais? Seria o Estado, os representantes políticos, os acadêmicos, as organizações não governamentais, os órgãos de apoio internacionais como a ONU? Neste caso, podemos entender que o termo *“etno”*, justaposto ao termo

“desenvolvimento”, surgiu para que se compreenda, ou que pelo menos se lance luz sobre este questionamento.

Unindo as perspectivas dos Direitos Humanos à dos Direitos Sociais e Econômicos, e com o intuito de melhor organização para que se mantivessem em seus territórios, foi o protagonismo dos indígenas que incitou em pesquisadores e militantes o desejo de se debruçarem nos estudos teórico-conceituais e de gestão territorial para um novo tipo de “Desenvolvimento”. O “Etnodesenvolvimento” foi, pela primeira vez, conceituado por Bonfil Batalla (1981; 1985), seguido por Stavanhangen (1996) na América Latina.

Bonfil Batalla, enquanto militante junto aos assuntos indigenistas passou a formular ideias e teorias sobre “Etnodesenvolvimento” como uma alternativa tanto às *“teorias desenvolvimentistas etnocidas, que situavam os povos indígenas como obstáculos ao desenvolvimento, quanto às noções de modernização e progresso nos moldes ocidentais”* (LIMA, 2014, p. 21). Para Bonfil Batalla (1982), o Etnodesenvolvimento é conceituado como:

(...) o exercício da capacidade dos povos (...) para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento. (BONFIL BATALLA *et al.* 1982 Apud VERDUM, 2006, p. 88)

Segundo as análises de Lima (2014) sobre os estudos de Stavanhangen (1996) o “Etnodesenvolvimento” não significaria o rompimento ou rejeição aos modelos contemporâneos de “Desenvolvimento”, mas seria uma crítica ao *“projeto modernista de construção sob a perspectiva e ponto de vista ocidental ou americano”* (LIMA, 2014, p. 22), e define “Etnodesenvolvimento” como uma proposta complexa de:

(...) ‘programas de desenvolvimento’ que possam propiciar o desenvolvimento de grupos étnicos dentro de um contexto societário mais amplo (...) compreendendo-se a natureza e as características dos conflitos existentes entre os grupos étnicos no processo de [auto] desenvolvimento. (STAVENHAGEN, 1996, *ix.*)

Na década de 1990, outros termos foram sendo discutidos nesta mesma linha de entendimento de que “Desenvolvimento” pressupõe melhorias para uma maioria da população mundial. A “autogestão”, o “planejamento participativo e integrado”, a

“descolonização do conhecimento”, a “gestão comunitária e territorial”, o “desenvolvimento local”, a “economia solidária”, a “agroecologia”, os núcleos de produção da “agricultura familiar” são todos considerados como estratégias de um “Desenvolvimento” “alternativo” e “de base comunitária”. Estas terminologias são vindas de conceitos emblemáticos, tratados de forma interdisciplinar, e a Etnogeografia não deixou de se debruçar sobre eles.

Para a visão antropológica de Schroeder (2011, p. 10), os “*projetos autogerenciados por minorias étnicas são tipificados como práticas de etnodesenvolvimento*”, mas, embora este termo tenha se disseminado na década de 1990, e que outros grupos também possam “*elaborar seus projetos de um futuro melhor com base em seus próprios valores e práticas culturais, de fato experiências de projetos elaborados com base no conceito de etnodesenvolvimento (...)*” (SCHROEDER, 2011, p. 10), foram realizados basicamente com/ por povos indígenas.

Essencialmente, o movimento indigenista vem crescendo no Brasil desde antes da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que ocorreu no ano de 1967, e antes ainda dos importantes encontros internacionais que ocorreram na América Latina nas décadas de 1970 e 1980. Foi à busca pelos direitos dos indígenas que “se abriram as portas” para que se discutissem os direitos de povos tribais e afrodescendentes tanto na Constituição Federal (1988) no Brasil e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), como já tratadas anteriormente nessa dissertação. A ascensão do Movimento Negro no Brasil e no mundo veio ao encontro dos aprendizados oriundos do movimento indigenista.

Paul Little (2002) confirma que a ascensão do movimento indigenista na América Latina fez emergir as pautas das minorias e sua diversidade cultural nas agendas de debates dos Estados nacionais com os “*discursos que incluíam argumentos para a existência de Estados pluriétnicos ou multiculturais*” (LITTLE, 2002, p. 36).

Contudo, Verdum (2006) reconhece que três eventos foram muito importantes para a consagração dos conceitos e da terminologia adotada como “Etnodesenvolvimento” na América Latina, e que influenciaram nas propostas do que são atualmente consideradas como “Estratégias de Etnodesenvolvimento”, também passíveis de serem adotadas por povos afrodescendentes e outros povos e comunidades tradicionais.

Segundo Lima (2014), estes eventos internacionais que se destacaram foram: a) o “Simpósio sobre Fricção Interétnica na América Latina” (Declaração de Barbados,

1971), organizado pelo Instituto Etnológico da Universidade de Berna/ Suíça; b) o “Movimento de Liberação Indígena na América Latina” (Declaração de Barbados II, 1977), realizado na Universidade das Índias Ocidentais; c) a “*Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio em América Latina*” (Declaração de São José, 1981), organizado pela UNESCO⁹⁶ em Costa Rica. (LIMA, 2014)

De acordo com as análises feitas por Batalla (1981; 1985) e mais atualmente rediscutidas por Lima (2014), foi na síntese destes três eventos que surgiram as linhas centrais de que “Etnodesenvolvimento” deveriam estar

(...) relacionadas à capacidade de as comunidades de efetivamente se tornarem gestores do seu próprio desenvolvimento, sendo assegurada a elas a oportunidade de formar seus etnoprofissionais em áreas técnicas específicas e estratégicas, ou seja, a qualificação educacional e profissional de indivíduos que pertençam à própria comunidade (...) e assim terem os meios e os recursos humanos capacitados para gerirem com maestria unidades político – administrativas etnocomunitárias responsáveis pela gestão de seu território. (LIMA, 2014, p. 23)

Ainda propõe-se que o “Etnodesenvolvimento” precisa de “modelos funcionais” do ponto de vista estratégico e que se materializem e incluam “aspectos endógenos” necessários para a mudança da lógica de pensar o “Desenvolvimento” (STAVENHAGEN, 1996). Esta nova lógica de se pensar o “Desenvolvimento” deveria, segundo Stavenhagen (1996) e Lima (2014):

(...) **i)** satisfazer as necessidades básicas das pessoas como prioridade em termos de meta ao invés de focar apenas no crescimento econômico; ou seja, o bem-estar e a qualidade de vida das pessoas devem ser partes indissociáveis das teorias e modelos de crescimento econômicos; **ii)** foco na resolução dos problemas, das necessidades, e crises dos povos considerando-se o contexto e visão endógena, e as necessidades locais; **iii)** valorização e utilização de saberes tradicionais buscando soluções inovativas para os problemas existentes. (LIMA, 2014, p. 24; STAVENHAGEN, 1996)

Seguindo todas estas premissas, Lima (2014) ainda aponta, de forma assertiva, que o “Etnodesenvolvimento”, para ser materializado, precisa de estratégias relacionadas a aparatos político-jurídicos entre eles: regularização fundiária e

⁹⁶ UNESCO é a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, agência especializada das Nações Unidas com sede em Paris, fundada em 4 de novembro de 1946, com o objetivo de contribuir para a paz e segurança no mundo por meio de cinco grandes áreas/ programas: educação, ciências naturais, ciências sociais/humanas, cultura e comunicação/informação incluindo ações de salvaguarda do patrimônio cultural, o estímulo da criação e a criatividade e a preservação das entidades culturais e tradições orais, assim como a promoção dos livros e a leitura e erradicação do analfabetismo. (Adaptação dos textos Disponíveis em: < <http://www.unesco.org> > pela autora)

demarcação de terras indígenas e quilombolas; o direito de autodeterminação acompanhado de políticas públicas específicas e políticas de reparação histórica; implementação de programas etnodesenvolvimentistas que garantam a formação de capital humano/ social de caráter endógeno e a exequibilidade econômica das áreas ou regiões em que as comunidades e povos etnicamente diferenciados se encontram.

Desta forma, Lima (2014, p. 23) sugere os “*arranjos produtivos locais, cooperativas e associações*” como possíveis formas de organização. A dimensão das escalas de “Desenvolvimento Regional e Local” é pensada em contraposição à lógica centralizadora de economia do capitalismo. Para Coriolano *et al.* (2009), foi justamente “*a necessidade de pensar formas de inserção produtiva, em lugares com grandes diferenças sociais, num mundo globalizado, economicamente excludente e socialmente perverso, que fez retomar a escala regional e local*” (CORIOLANO, 2009, p. 24).

Na visão de Coriolano *et al.* (2009), os “*arranjos produtivos locais (APLs)*” de “*base comunitária (APLBC)*” seriam os núcleos produtivos mais apropriados para a realidade do Brasil referindo-se apenas a “*aglomerações de micro e pequenas empresas, com organização social e institucional em estágio ainda muito rudimentar*” (CORIOLANO, 2009, p. 29).

No caso do “Turismo de Base Comunitária”, que não possui políticas brasileiras de regulamentação, e menos ainda em comunidades tradicionais quilombolas, percebemos que a organização ainda se dá por meio da informalidade e da construção ativa de redes colaboração entre indivíduos e microempreendimentos rurais, comunitários e solidários, com modesto capital social e capacitação técnica comercial e gerencial. Coriolano (2009) nos aponta que:

O turismo, como atividade intersetorial, extremamente articulado e integrado aos demais setores econômicos, sociais e culturais (CORIOLANO, 2003), ao mesmo tempo em que possui grande potencial de agregação dos APLs identificados – sobretudo os ligados ao artesanato e produtos regionais – exige a confluência de ações precisas e de larga escala para articular diversos atores que fazem o *trade* turístico. (CORIOLANO, 2009, p. 32).

Essa análise não contemplou dimensões de “*projeção comercial*” em pequena ou grande escala, muito menos sobre todas as vertentes que poderíamos alcançar com o que chamamos de “*gestão de negócio social coletivo*”⁹⁷, visto não ser objetivo desta

⁹⁷ Termo recorrente entre os quilombolas e a pesquisadora nas três reuniões da REDETUR que ocorreram durante os ‘Trabalhos de Campo’ denominados de Expedição de Empreendedorismo Social em Turismo

pesquisa. Mas diante dos relatos das *Quitadeiras* entrevistadas sobre o desejo latente de que um “*grupo de mulheres*” se formasse para a geração de trabalho feminino e, conseqüentemente, a geração de renda, nos propusemos então a projetar indicações de caminhos de como isso poderia ocorrer na contemporaneidade. Para isso, faremos mais indagações que sugestões, mais levantamentos de possíveis estratégias de etnodesenvolvimento do que confirmações, e assim finalizaremos nossa dissertação numa busca constante de evolução sobre o pensamento etnogeográfico e sobre novas formas de organização no/ do espaço, diante das complexidades expostas.

6.1 *Quitandas* Quilombolas: Produção Associada ao Turismo de Base Comunitária como Estratégias de Etnodesenvolvimento

Neste subtítulo trabalhamos as correlações entre o “turismo de base comunitária” e a “produção associada ao turismo”, por serem já atividades desenvolvidas e de continuidade almejada pelas comunidades em análise. Fizemos uma aproximação entre a produção das ‘*quitandas quilombolas*’, a agricultura familiar e a economia solidária como estratégias de etnodesenvolvimento e de possibilidade de diminuição do êxodo rural, exemplificando casos já existentes de atividades desenvolvidas em comunidades quilombolas, inclusive a ‘*Rota dos Quilombos*’, como exemplo.

Não foi o intuito dessa pesquisa, nos debruçarmos nas discussões teóricas sobre o “Turismo de Base Comunitária”, visto que no **Capítulo 2** nos propusemos a esclarecer como as ações de “etnodesenvolvimento” foram ocorrendo em uma abordagem mais pragmática da autora junto às comunidades quilombolas em análise. A título de sistematização, percebemos que o “turismo de base comunitária” pensado coletivamente pelas comunidades e equipe técnica da ‘*Rota dos Quilombos*’ converge com a visão de Coriolano (2009) e Cavaco (1996) sobre os “*Arranjos Produtivos Locais de Turismo de Base Comunitária*”, pois ativa o desenvolvimento endógeno,

(...) na medida que mobiliza os próprios recursos ou forças socioeconômicas, institucionais culturais locais, protagoniza os agentes locais, ou seja, grande número de empreendedores de pequenas e médias empresas [e propriedades rurais de agricultura familiar] locais, ramificadas por diversos setores e

subsetores, focado nas necessidades próprias das comunidades. (CAVACO, 1996 Apud CORIOLANO, 2009, p. 33[Grifo nosso])

Em estudos concomitantes a essa dissertação, Carmo & Deus (2017) nos apontam que existe a demanda urgente de geração de renda nos municípios de Chapada do Norte, Berilo e região, para que sua população tenha ao menos a escolha de permanecer em seu território de origem, diante da tradicional migração para o trabalho sazonal e a constante de mudança fixa de endereço para as respectivas sedes municipais e de outros municípios brasileiros. Segundo Carmo & Deus (2017),

(...) a crise política e econômica do país, principalmente nos últimos (...) anos (2016/2017 [inclusive a que assistimos em 2019]), fez com que um grande número de mulheres saísse de suas comunidades para o trabalho sazonal da colheita de café, o que interferiu na qualidade do repasse das tradições entre gerações; a incapacidade de produzir grande parte dos alimentos necessários para a reprodução social do ‘saber-fazer’ *quitandas* quilombolas tradicionais em quantidades suficientes nos seus territórios (...) (CARMO & DEUS, 2017, p.17 [grifo nosso])

É importante destacar que o Brasil, até a década passada, evoluía numa perspectiva de alinhar a vocação para o Turismo Gastronômico e a valorização da culinária de comidas e especiarias típicas, incluindo-se aí a biodiversidade de suas regiões. Na região do semiárido, percebemos que as receitas quilombolas têm a potencialidade de ser trabalhada, tanto para receber os turistas em suas localidades, como na organização empreendedora de cooperativas para a produção associada ao turismo, visto que:

A aliança entre turismo e agricultura familiar propicia o resgate de culturas tradicionais, a valorização da gastronomia típica e da produção sustentável de alimentos. (...) fortalece o turismo interno no País e gera renda, agregando valor às atividades agrícolas, artesanais e agroindustriais (...) Essa é uma fórmula para que o agricultor e a agricultora familiar possam perpetuar as heranças das gerações anteriores e ainda modernizar as instalações, impulsionados por mais essa oportunidade de comercialização dos seus produtos. (BRASIL. (MTur e MDA), 2008, p. 1)

Durante os ‘*Trabalhos de Campo*’ dessa pesquisa, percebemos que a organização familiar e comunitária quilombola tem ligação direta com os usos dos quintais produtivos e das cozinhas interna e externa das casas e que, apesar do fato da produção rural (do milho e da mandioca no caso mais específico das *quitandas*) também estar prejudicada pela escassez de água no semiárido, principalmente nos últimos dez anos, existe ainda a reprodução sociocultural do ‘saber-fazer’ ‘*quitandas*’ como marcas

intangíveis, fortes e cotidianas da permanência da cultura quilombola em seus territórios, configurando a *'identidade de resistência'* (CASTELLS, 1999) das 'Quitadeiras Quilombolas' e a *'identidade territorial'* (HAESBAERT, 1999) do 'Médio Jequitinhonha'.

É, aliás, neste cenário que as comunidades quilombolas têm se esforçado para a implementação dos "Roteiros Turísticos de Base Comunitária" da 'Rota dos Quilombos', almejando assim iniciar processos de "Etnodesenvolvimento" na região, visto que o "valor de troca" seria ativado para atividades tradicionais que são reconhecidas como "valor de uso", mas que, de certa maneira, retomam inclusive outras reproduções socioculturais das "negras de tabuleiro" e o ofício de comerciantes das famílias ancestrais das "Quitadeiras", conforme os levantamentos geohistóricos apresentados, sem a perspectiva de acúmulo de capital e lucro, mas de remuneração a preço justo e investimento dos ganhos na manutenção dessa tradição.

Desta forma, o estudo sistemático das 'Quitandas Quilombolas' vem favorecer análises sobre a "produção associada ao turismo" como forma de valorizar a produção local (com valor agregado) e a ser comercializada (CARMO & DEUS, 2017). Para Deus & Castro (2015), a propósito, constitui

(...) um paradigma do etnodesenvolvimento, sua configuração e constituição como um sistema de significados e como um modelo alternativo de desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de determinada sociedade preservando sua etnicidade (DEUS & CASTRO, 2015, p. 149).

Com relação ao "valor agregado" que tratamos aqui enquanto reconhecimento do valor financeiro a ser considerado nas relações de "uso de troca", não estamos incentivando a supervalorização monetária das "Quitandas Quilombolas" nos processos de comercialização, visto que reconhecemos tais alimentos tradicionais enquanto "produtos identitários" (MENEZES, 2011). Estamos propondo o reconhecimento devido, de valorização de um 'saber-fazer' tradicional de uma cultura diferenciada e historicamente resistente aos sistemas de opressão sofridos.

Existem discussões recentes do que reconhecemos como alimentos tradicionais, como, por exemplo, o Movimento Internacional *Slow Food*⁹⁸ que "promove

⁹⁸ O *Slow Food* é uma rede global, presente em mais de 160 países, que relaciona o prazer da comida com o comprometimento e a responsabilidade com as pessoas e o planeta. (...) "É organizada numa associação sem fins lucrativos e envolve mais de 1500 Convívios (Grupos Locais) e 2400 Comunidades do Alimento. (...) **Defende** a agrobiodiversidade e a cultura alimentar; **promove** a educação alimentar e do gosto para o reconhecimento e a valorização de um alimento bom, limpo e justo para todos; **encurta** a

globalmente seus temas e campanhas para fomentar a discussão e aprofundar as diversas questões que estão ligadas ao sistema alimentar vigente” (MAKUTA, 2018, p. 8). O *Slow Food* promove várias ações que poderíamos ativar nessa discussão, mas nos concentramos em reconhecer que as *‘Quitandas Quilombolas’* têm a potencialidade de participar da iniciativa da *‘Arca dos Gostos’* que desenvolve a

(...) identificação e catalogação de alimentos que compõem a sociobiodiversidade e as tradições alimentares locais e que estão ameaçadas [de extinção biológica ou cultural] pela padronização alimentar, agricultura industrial e degradação ambiental (...) e convidar a todos a agir para conservá-los: busca-los, compra-los, comê-los, apresenta-los, apoiar produtores (...) redescobrir e valorizar esses recursos para apoiar as economias locais. (MAKUTA, 2018, p. 53).

Para Carmo & Deus (2017), entende-se que a cada dia uma proporção maior de pessoas busca alimentos saudáveis, sem agrotóxicos (como é o caso daqueles produzidos nestas comunidades quilombolas) e que valorizem identidades e tradições.

Estas são as pessoas, que os grupos quilombolas que participam da Rota dos Quilombos, esperam receber como visitantes em suas comunidades, tendo a oportunidade de adquirir seus produtos por meio de uma economia mais solidária, e que viabilize maior redistribuição de divisas em uma região carente de recursos e de efetivação de políticas públicas. (CARMO & DEUS, 2017, p. 17)

Outra questão que não poderíamos deixar citar é sobre o mercado convencional da atividade turística em Minas Gerais, o *Turismo Cultural*⁹⁹(BRASIL, 2010), ocupa o 1º Lugar no *Ranking* de Motivação de Lazer/ Passeio da Pesquisa de Demanda por Turismo e Excursões em Minas Gerais (SETUR-MG, 2017 – Pesquisa de Demanda Turística de 2017). Mais especificamente, o *Turismo Gastronômico* vem sendo demandado enquanto política pública prioritária de desenvolvimento social e econômico nas últimas gestões de governo, incentivados pela Secretaria Estadual de Turismo de

cadeia de consumo, aproximando produtor e co-produtor (consumidor engajado)” (MAKUTA, 2018, p. 7).

⁹⁹ Diante da abrangência dos termos turismo e cultura, o MTur, em parceria com o Ministério da Cultura e o IPHAN, e com base na representatividade da Câmara Temática de Segmentação do Conselho Nacional de Turismo, estabeleceu um recorte nesse universo e dimensionou o segmento na seguinte definição: Turismo Cultural compreende as atividades turísticas relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura. (Site SETUR-MG. Disponível em <http://www.turismo.mg.gov.br/component/content/article/42/297-turismo-cultural>>. Acesso em abr. 2019)

Minas Gerais (SETUR-MG) junto ao movimento da Frente da Gastronomia Mineira¹⁰⁰ (FGM).

Estas questões também foram levadas em consideração durante as discussões realizadas na **Pesquisa-Ação** como forma de discutir essa potencialidade adequada ao setor não convencional de turismo: o “*turismo de base comunitária*” não valorizaria apenas um crescimento econômico com as ‘*Quitadeiras*’ prestando serviços de culinária típica, mas também realizando um intercâmbio cultural entre os visitantes e as mulheres negras, rurais e quilombolas que também possuem o ofício como tradição e sensibilizando seus visitantes sobre suas causas, além de também usufruírem dessas trocas culturais. Recentemente em 2019, Chapada do Norte recebeu cerca de 150 missionários de igrejas que se hospedaram em suas respectivas as comunidades rurais e quilombolas. A avaliação foi positiva no sentido de que foi muito importante conhecer pessoas de universos diferentes que valorizaram suas culturas.

Em duas “Reuniões de Devolutiva” realizadas no final mês de março de 2019, no último ‘*Trabalho de Campo*’ dessa pesquisa junto às comunidades em análise, e também junto de gestores e legisladores municipais de Berilo e Chapada do Norte, apresentamos o resultado das análises aqui descritas e, em uma perspectiva de “descolonização do conhecimento”, discutimos juntos potencialidades reconhecidas sobre a reprodução sociocultural do ‘*saber-fazer*’ ‘*quitandas*’. A potencialidade de reconhecimento e registro do ‘Ofício das Quitadeiras’ e dos ‘Modos de Fazer’ ‘*Quitandas*’ foram amplamente discutidas com as próprias *Quitadeiras* presentes.

Concluímos que o ‘saber-fazer’ ‘*quitandas*’ tem um peso simbólico (CARMO & DEUS, 2017) – e assume também um caráter estratégico –, no exercício do protagonismo feminino nas comunidades e que contribui com significados ligados a uma história, à (re)produção social e simbólica dos integrantes de tais comunidades quilombolas e suas respectivas dinâmicas do cotidiano, de festividades e religiosidade.

Vale ressaltar que no ano de 2016 o Ofício das Quitadeiras foi declarado Patrimônio Cultural do estado de Minas Gerais por meio da Lei 22.454/2016. Em seu Art. 2º declara que “*Compete ao Poder Executivo adotar as medidas cabíveis para o registro do bem cultural de que trata esta lei, nos termos da legislação vigente*” (MINAS GERAIS, 2012), mas os processos de registro oficiais do IEPHA-MG não

¹⁰⁰ A Frente da Gastronomia Mineira é um “*Coletivo de pessoas e instituições unidas em rede para agir colaborativamente em defesa da gastronomia mineira. O grupo é formado por ação voluntária e não tem personalidade jurídica*” (site da FGM – Disponível em: <<http://frentedagastronomiamineira.org/>>. Acesso em abr. 2019).

foram realizados, portanto existe um reconhecimento, mas não um Inventário e um Registro Patrimonial. Realizou-se em seguida um chamamento para cadastro das quitadeiras (do Brasil como um todo), realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), mas diante das mudanças governamentais este processo encontra-se paralisado desde 2018.

Destacamos também, neste contexto de reconhecimento, que Carmo & Deus (2017) ainda pontuam que,

(...) o termo “*terroir*” tem sido muito utilizado por uma cultura de valorização dos nomes, culinárias e cozinheiros franceses, mas seu significado é o que chamamos de ‘produto-território’, ou seja, neste caso das *quitandas*, os produtos alimentícios que fazem as pessoas rememorar seu vínculo com o território, com a identidade mineira, afrodescendente ou até mesmo as faça acessar suas memórias gustativas, quando se lembram de determinada vivência, por meio de um gosto. (...) Os significados de ser quilombola são, a cada dia, mais efetivamente apropriados pelos comunitários, que para além de trabalhadores rurais, vão reconhecendo suas tradições no âmbito da afrodescendência e ancestralidade. As *quitandas* quilombolas constituiriam apenas um elemento identitário deste processo de apropriação cultural em curso e que assume crescente relevância nas releituras a serem ainda estudadas sobre a realidade das mulheres negras, agricultoras e quilombolas do semiárido. (CARMO & DEUS, 2017, p. 18)

Outra conclusão da reunião com os vereadores municipais e gestores públicos é de que o incentivo às iniciativas para a criação de leis municipais, e procedimentos oficiais de políticas públicas do patrimônio, são reconhecidos como alto grau de relevância para os registros do patrimônio imaterial nos municípios e interferem, inclusive, nas porcentagens de arrecadação junto ao ICMS¹⁰¹ Patrimônio Cultural do estado de Minas Gerais. O registro de “modos de fazer” enquanto Patrimônio Imaterial Municipal pontuam nos critérios elencados pela legislação estadual, do que os tombamentos de patrimônio cultural material. Em âmbito municipal não existem ofícios

¹⁰¹ ICMS é o Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços. No estado de Minas Gerais existe uma legislação que divide este imposto entre os municípios de acordo com critérios estabelecidos. (N.A.). “*O ICMS Patrimônio Cultural é um programa de incentivo à preservação do patrimônio cultural do Estado, por meio de repasse do recursos para os municípios que preservam seu patrimônio e suas referências culturais através de políticas públicas relevantes. O programa estimula as ações de salvaguarda dos bens protegidos pelos municípios por meio do fortalecimento dos setores responsáveis pelo patrimônio das cidades e de seus respectivos conselhos em uma ação conjunta com as comunidades locais. O IEPHA-MG oferece aos municípios por meio das Rodadas Regionais, orientações sobre as políticas de preservação, como a Deliberação Normativa do CONEP que estrutura um sistema de análise da documentação apresentada pelo município participante do programa ICMS Patrimônio cultural*” (site do IEPHA-MG. Disponível em: <<http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/programas-e-aco/es/icms-patrimonio-cultural>>. Acesso em abr. 2019).

registrados como patrimônio imaterial de Berilo e de Chapada do Norte até o fim da pesquisa.

Nesta perspectiva discutimos localmente sobre o entendimento de que, além do reconhecimento do ‘saber-fazer’ ‘quitandas’ enquanto elementos identitários e constituintes de Paisagens Culturais e/ ou Patrimônio Imaterial, a produção das *quitandas* possa ser uma ‘mola propulsora’ de ‘Etnodesenvolvimento’ para as comunidades quilombolas. Para isto, as comunidades precisariam adotar estratégias de identificação e permanência das manifestações culturais materializadas nas práticas alimentares, de forma que haja uma permanência destas culturas nos territórios quilombolas. Sugerimos que haja pesquisas mais aprofundadas com relação às Indicações Geográficas (IG)¹⁰² devido às especificidades regionais¹⁰³ do ‘saber-fazer’ ‘quitandas’ no *Médio Jequitinhonha*.

De acordo com Cerdan (2017),

As IG são, com frequência, originárias de regiões agrícolas desfavorecidas, onde os produtores não têm condições de reduzir o custo de produção. Dessa forma, eles são levados a apostar na valorização da qualidade e dos conhecimentos locais (savoir-faire). (CERDAN, 2017, p. 160)

Nesta perspectiva existem impasses que se dão no contexto das normas técnicas de vigilância sanitária para a aprovação de alimentos artesanais, como também as dificuldades de acesso a conhecimentos técnicos e de oportunidades de escoamento de uma possível produção para a geração de renda. Colocando em evidência as análises de Menezes (2011), sobre a reprodução social nas práticas alimentares é importante pensar ainda sobre a

(...) preservação de um alimento como identidade, a sua contribuição na reprodução social do agricultor familiar e a controvérsia a respeito da informalidade e dos entraves, isto é, a problemática higiênico-sanitária no processo de produção e da legalização. Analisar o enquadramento dessa

¹⁰² “A noção de indicação geográfica (IG) surgiu de forma gradativa, quando produtores e consumidores passaram a perceber os sabores ou qualidades peculiares de alguns produtos que provinham de determinados locais. (...) A literatura mostra que as indicações geográficas podem ser consideradas como ferramentas de qualificação e diferenciação de produtos agroalimentares e artesanais, mas a sua legitimidade e a sua mobilização pelos governos como um instrumento de desenvolvimento rural são muito variáveis” (CERDAN, 2017, p. 155 - 156).

¹⁰³ Fica a título de inspiração, na classificação de Alimentos, os únicos ‘Biscoitos’ com IG registrada no Brasil são os da Festa de São Tiago/ MG, desde 2013, na categoria de ‘Indicação de Procedência’ (IP) (N.A.). IP é o “nome geográfico de um país, cidade, região ou localidade que tenha adquirido notoriedade como centro de produção, fabricação ou extração de um determinado produto ou de uma determinada prestação de serviço” (CERDAN, 2017, p. 164).

atividade artesanal na (i)legalidade significa a proeminência de limites construídos por meio das normativas descompassadas ou excludoras que regem o exercício da produção agroalimentar artesanal. (...) “Essa produção, não obstante a precariedade que muitas vezes apresenta, proporciona vantagens competitivas e é capaz de originar processos dinâmicos, como a capacidade de gerar postos de trabalho e assegurar uma renda aos agricultores e, por conseguinte, reduzir em determinados territórios, as taxas do êxodo rural. (MENEZES, 2011, p. 3)

Para além da questão sociocultural, as questões socioambientais também foram levantadas, principalmente por participantes do *Sindicato dos Trabalhadores Rurais* e do *Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável* durante as “*Reuniões de Devolutiva*”, pois há uma preocupação sobre os impasses que a produção de *quitandas* continua enfrentando e para que haja viabilidade de sua continuidade, enquanto um ofício e, também, enquanto força produtiva de subsistência no semiárido mineiro. A realidade socioambiental dos territórios quilombolas, relacionada à pouca disponibilidade hídrica, tanto pela sazonalidade das chuvas como pelo assoreamento dos córregos e rios, comprometendo assim a permanência do ‘*saber-fazer*’ de antigas formas de plantio. Mesmo com esta realidade atual, existe ainda uma variedade de produtos rurais e, conseqüentemente, de *Quitandas* nas comunidades quilombolas do *Médio Jequitinhonha*. Segundo Carmo & Deus (2017), esta variedade produtiva configura-se pelo conhecimento da (...)

(...) cultura dos plantios regionais, os tipos de solo, a disponibilidade de sementes [e manívas], a falta de chuva e o desaparecimento dos córregos na seca que contribuíram para o processo de seleção natural das espécies alimentares a serem cultivadas com menor ocupação de espaço e uso de irrigação, em modelos de monoculturas alternadas e que, também, mais se adaptassem às características climáticas do semiárido (bem como, na seleção do que se consome em termo de alimentos industrializados). (CARMO & DEUS, 2017, p. 14 [grifo nosso])

Poderíamos continuar aqui elencando uma série de situações discutidas nas “*Reuniões de Devolutiva*”: a necessidade de ampliação da construção de cisternas para a captação de água de chuva, mas que ultimamente, de acordo com os relatos, existe um déficit na quantidade de precipitações (tem chovido cada vez menos e com menor quantidade de água por precipitação não enchendo as caixas d’água já existentes como era previsto); a necessidade de construção das ‘barraginhas’, mas que segue com o mesmo problema e por isso a quantidade de água captada por estas tecnologias sociais são insuficientes para irrigação; projetos de recuperação de nascentes e desassoreamento de córregos também foram citados como demandas urgentes; tudo isso,

consequentemente, afeta a produção rural de subsistência e de atendimento ao Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF) com as vendas de parte da produção efetuada diretamente às escolas, por exemplo.

Figura 43 - Projeto de Banco de Sementes Crioulas incentivado pela ONG CAV



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Trabalho de Campo Ago/2018.

Portanto, reconhecemos com os dados desta pesquisa que existe potencialidade de alinhar a questão da valorização das “*Quitandas Quilombolas*” à proposição de sua potencialidade enquanto uma “*produção associada*” ao “*turismo de base comunitária*”, associadas à continuidade do projeto da ‘*Rota dos Quilombos*’, e que possa comportar o paradigma de desenvolvimento endógeno, ou seja, de “*Etnodesenvolvimento*”, desde que vencidos tais impasses de forma gradativa, mas com certas demandas de urgência, e seja implantado com ações paralelas e concomitantes a outras áreas afins. Nas **Considerações Finais** complementaremos esse raciocínio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS - Paisagens Culturais de Resistência: Uma proposta de ressignificação

(...) coloca[r] em evidencia a quitanda quilombola vincular-se-ia à valorização das peculiaridades da culinária típica, de um povo que vive uma realidade singular, também com uma tradição viva, e que a cada dia está saindo da sua condição de invisibilidade, apresentando sua cultura e lutando pelos seus direitos.
(CARMO & DEUS, 2017, p. 10)

Como resultados explícitos desta pesquisa, conseguimos analisar a produção e o ‘saber-fazer’ de alimentos tradicionais, sobretudo - as *quitandas*, e perceber em que medida foi reconhecida enquanto elementos identitários quilombolas pelas próprias comunidades em foco, e pela sociedade envolvente. Também conseguimos identificar algumas potencialidades para que haja medidas de proteção, salvaguarda e/ ou chancela da cultura quilombola existente enquanto patrimônio material, imaterial e paisagístico do Médio Jequitinhonha e, por fim, refletimos junto aos sujeitos sobre algumas perspectivas de seu etnodesenvolvimento e movimentos de resistência em permanecer culturalmente em seus territórios de direito definidos pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

A partir dos caminhos metodológicos traçados, pudemos realizar uma pesquisa de complexidade teórica e compreensão transversal e interdisciplinar, norteados pelas abordagens culturais da Geografia, ao analisarmos as especificidades da cultura quilombola do Médio Jequitinhonha. Nós nos propusemos a enfatizar o quanto estas manifestações culturais de povos tradicionais – e que constituem a formação da sociedade brasileira -, ainda são carentes de efetivação de políticas públicas (e privadas) de ações afirmativas e de reparação histórica a toda opressão sofrida pela escravidão no Brasil e no mundo. Também no atentamos que ainda sofrem com expressiva desigualdade social na região e são atingidos por questões nocivas do racismo institucional e ambiental do Estado, ainda instaurados em nossa frágil sociedade democrática em construção.

Nossas pesquisas empíricas sobre as práticas culturais e socioespaciais, relacionadas à produção e ao ‘saber-fazer’ *quitandas*, por comunidades quilombolas e por sua sociedade envolvente no *Médio Jequitinhonha*, nos permitiu novos modos de ver, sentir, contextualizar e interpretar sobre os significados que uma tradição possui e se manifesta espacialmente. Desta forma nossas análises se configuraram muito mais no

sentido de estabelecer uma (re)leitura e ressignificação sobre estas tradições, desvendar suas táticas, estratégias e intersubjetividades - que foram interiorizadas cotidianamente e ao mesmo tempo são externalizadas, em múltiplas manifestações culturais pelos quilombolas . Esta consideração é importante para justificar que não nos ocupamos apenas com a necessidade de se buscar apenas enaltecer o geohistórico ou um sentido maior sobre o ‘jeito de se fazer’, ou na necessidade de se buscar por uma pretensa originalidade afrodescendente do passado, e que supostamente deveria ser replicada no presente.

A dinamicidade com que acontece a construção e/ ou (re)afirmação identitária quilombola foi o que nos levou ao entendimento de que as ‘*Quitandas Quilombolas*’ são mais que elementos identitários para a gestação de Paisagens Culturais no *Médio Jequitinhonha*. Esse ‘*saber-fazer*’ é ancestral e é constituinte da cultura e identidade do povo negro, rural e quilombola nessa emblemática região do semiárido mineiro.

Portanto, nossa pesquisa, que pretendeu inicialmente a contribuir com subsídios de dados para suporte ao etnodesenvolvimento e a construção de políticas de salvaguarda de um patrimônio imaterial reconhecido pelo imaginário dos brasileiros: a “culinária típica”, percebeu que existe uma vontade e expectativa coletiva de que haja uma colaboração relevante para o registro e a difusão destes saberes.

As ‘*Quitandas Quilombolas*’ não apenas merecem reconhecimento institucional enquanto patrimônio imaterial local, regional e/ ou estadual, por sua riqueza incontestável de peculiaridades culturais, mas, principalmente, por toda a trajetória de reprodução sociocultural em que o protagonismo das mulheres quilombolas se despontou como importante estratégia de sobrevivência, sucessão e continuidade de grupos familiares no meio rural, gestão doméstica e comunitária de bens naturais e recursos econômicos, além da organização espacial diferenciada em sua forma de ocupação e demarcação de territórios.

No contexto empírico dos estudos de caso dessa pesquisa, percebemos que os sujeitos das comunidades negras, rurais e quilombolas do ‘*Médio Jequitinhonha*’ - que historicamente são alvo do recrutamento de pessoas para o trabalho sazonal nos cortes de cana e colheita de café -, conseguem demonstrar um tipo de enraizamento com a culinária local enquanto estão migrantes. As *quitandas* se tornam um dos ícones de representação simbólica do enraizamento, visto que é recorrente o fato em que os migrantes solicitam às famílias que enviem biscoitos, pães e doces até o local em que estão vivendo temporariamente.

Esta é a demonstração de uma relação identitária que acontece não apenas por que as *quitandas* regionais são diferentes de outras regiões, ou por terem uma originalidade relacionada a algum ingrediente específico, mas por haver uma relação simbólica entre os sentimentos envolvidos no ato de comer o alimento, sobre a identificação de quem fez o alimento e o que esse alimento representa em sua memória social e coletiva. É essa relação intrínseca nos sujeitos, e por muitas vezes percebida por nós como o inconsciente deles, que consideramos em nossas análises a *'quitanda'* como um alimento tradicional e um *'produto identitário'* (MENEZES, 2011) territorial e regional do *Médio Jequitinhonha*.

Esse sentido de identificação deste alimento tradicional enquanto um *'produto identitário'*, ou seja, com a denominação de ser uma *'quitanda quilombola'* arraigada na maneira de ser e viver dos sujeitos em sua relação homem-meio, são manifestados nas Paisagens Culturais e nos Territórios, em suas diversas dimensões, e foram discutidos e analisados a partir do **Capítulo 4** dessa dissertação.

Outra relação *identitária territorial* provocada pela desterritorialização (mesmo que temporária), e que influencia diretamente na relação espaço-tempo de leitura das Paisagens Culturais em foco é de que, no *Médio Jequitinhonha*, se revela o fato das mulheres negras, rurais e quilombolas se auto-denominarem como *"viúvas de marido vivo"*. A Paisagem Cultural local e regional é totalmente modificada nos períodos de colheita do café em outros estados (contratantes da mão-de-obra), e um exemplo disso foi que encontramos mais mulheres, idosos e crianças nas comunidades em todos os trabalhos de campo, além de visualmente percebermos várias casas com portas e janelas constantemente fechadas nas comunidades.

Este é um importante fato, visto que, sem a presença destas mulheres não haveria Paisagens Culturais para tentarmos descrever como um texto, nem, sobretudo, conseguiríamos vivenciá-las presencialmente, escutando delas mesmas suas narrativas etnogeográficas, comendo e sentindo os cheiros, sabores e texturas de suas *'Quitandas'*. Consideramos, portanto, que **as mulheres "Quitadeiras Quilombolas" são as Paisagens Culturais elementares das Comunidades Quilombolas do Médio Jequitinhonha**, e as *'Quitandas Quilombolas'* são um dos elementos identitários constituintes de tais Paisagens Culturais. Seu **ofício** é um símbolo invisível, intangível, mas imaginável da tradição local e regional, o **sabor** é o componente que aguça a memória afetiva com as localidades e seus **fornos de barro** são os ícones

materiais que permanecem e marcam fisicamente suas Paisagens Culturais. De acordo com Gratão & Marandola (2011),

Por este sentido, a paisagem é vivida a partir de um atributo invisível de sensação. Estamos falando de uma paisagem sentida, experimentada, provada, saboreada, a qual permite estabelecer sua essência. É por esta qualidade de essência que se diz ‘que quanto mais modos terá de ver a paisagem, mais próximos estaremos da descrição da essência do fenômeno’. (GRATÃO & MARANDOLA, 2011, p. 62)

Sem a presença das mulheres nas comunidades quilombolas, os mesmos fornos de barro se tornariam “*rugosidades*”, talvez passíveis de tombamento como sítios históricos enquanto um patrimônio cultural material, e contariam temporariamente histórias mudas de um passado sem reprodução sociocultural, visto que precisam de manutenção para continuarem a existir, dado seu material – a terra, e a perecibilidade em meio às intempéries ambientais.

As ***‘Quitadeiras da Festa’ de Nossa Senhora do Rosário*** são Paisagens Culturais Alternativas dentro das Paisagens Culturais Dominantes da Festa, pois é preciso adentrar nas territorialidades que elas exercem, nos interiores das ***Casas de Festa***, para vivenciar e sentir o “valor simbólico” do alimento se transformando em comida e no Sagrado.

Analisamos que o ***‘Ofício das Quitadeiras’*** transcendeu as fronteiras identitárias do “*outro*”, e consolidou um protagonismo feminino, não apenas de mulheres que se auto-identificam enquanto quilombolas, mas de mulheres que se comprometem regionalmente com a reprodução sociocultural, do sagrado e do cotidiano, do *‘saber-fazer’* alimentos tradicionais. **O ato de *‘fazer quitandas’ no Médio Jequitinhonha***, e com um olhar mais específico para as “*quitadeiras quilombolas*”, extrapola os limites das comunidades, chegando às tradições na escala dos municípios e ultrapassando a noção de ruralidade, alcançando, assim, as festividades de toda espécie e as manifestações culturais urbanas dos municípios de pequeno porte que analisamos, marcando as festas religiosas de todos os santos, os casamentos, as feiras livres e as comemorações em geral e de uma maioria da sociedade envolvente.

A memória coletiva e as identidades não foram, portanto, inventadas, mas ressignificadas. De acordo com o pensamento de Cosgrove (1998), as Paisagens Culturais analisadas nessa pesquisa ainda não são reconhecidas por culturas tidas como dominantes. Na visão do autor classificaríamos que são Paisagens Culturais Alternativas

e ainda “Paisagens Culturais Alternativas Excluídas” da lógica hegemônica de valorização das mulheres na sociedade patriarcal e, pelas próprias mulheres dentro desta sociedade. Para alguns sujeitos que comportam a visão de Castells (1999), possuem suas “identidades de resistência” e paulatinamente as referências e lideranças assumem “identidades de projeto”, iniciando assim uma caminhada para que tais Paisagens Culturais se tornem “Emergentes”.

Contudo, percebemos que a escolha pela **Pesquisa-Ação** foi uma estratégia assertiva de compartilhamento dos conhecimentos populares e científicos e de efetivação do que chamamos de uma Geografia Cultural mais propositiva. Desta forma, como anunciamos no **subtítulo 3.2.1**, refletimos e organizamos o pensamento de que seria injusto nominarmos as Paisagens Culturais destas comunidades quilombolas como totalmente “Excluídas”, visto que reconhecemos toda sua luta histórica para a auto-identificação e conquista de reconhecimento externo, mas também não poderíamos dizer que estão totalmente com a potencia para se tornarem “Emergentes”. Então a sugestão de que denominemos como “Paisagens Culturais de Resistência” parte de um pressuposto que perpassa por um viés semântico e filosófico.

Trazemos para completar a complexidade de nossas análises o pensamento e a perspectiva filosófica de Paulo Suess¹⁰⁴(1996) sobre a dialética da exclusão/ inclusão e, sobre o que se entende atualmente por reforço positivo/ negativo de termos utilizados para a identificação de sociedades e populações que historicamente são colocadas às margens. Apesar do autor dissertar sobre as causas indígenas, nas últimas Reuniões de Devolutiva, nosso diálogo foi sobre como o Movimento Quilombola precisa aprender com esses povos originários a lutar por seus projetos de vida. Paulo Suess (1996) nos provoca sobre nossos propósitos enquanto pesquisadores e postula: *“Ao assumir o compromisso com o resgate da memória histórica dos povos e grupos sociais o historiador [em nosso caso os Geógrafos Humanistas e Culturais] assume igualmente o compromisso estratégico-político com a viabilidade de seu projeto histórico como tal.”* (SUESS, 1996, p. 1 [grifo nosso]).

Enfatizamos dessa maneira, a característica principal da formação dos Quilombos no Brasil: sua **resistência** a um sistema de opressão e a **persistência** em que

¹⁰⁴ Paulo Suess é um teólogo católico alemão, que vive e atua desde 1966 no Brasil. É conhecido como defensor da Teologia da Libertação e foi um dos co-fundadores das Comunidades Eclesiais de Base do Brasil (CEBs) que apoiam os movimentos camponeses e indígenas. Atualmente é assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e professor convidado de várias instituições acadêmicas nacionais e internacionais, atuando principalmente nas seguintes áreas: missiologia, história, cultura, religiosidade popular, pastoral.

se organizam para que não deixem morrer sua cultura e tradição afrodescendente e ancestral. Para Suess (1996),

A luta pelas transformações sociais (...) há de ser enfrentada em nível de articulação, visão e ação, ou seja, em nível simbólico, teórico e prático: no nível simbólico das linguagens, predominantemente de articulação oral e/ou espacial; no nível do imaginário, predominantemente de visão mental; no nível ético-político do visível, predominantemente palpável através de posturas e ações. (SUESS, 1996, p. 1)

Portanto a sociedade hegemônica e globalizada sempre tentará excluir os quilombolas e outros povos tradicionais que não se submetem à lógica do capital e de exploração, de homogeneização cultural e de banalização da diferença social. Porém essa população não está disposta a paralisar suas conquistas e diminuir sua resistência e uma das maiores lutas que corroboram com a relevância desta pesquisa é o fato de lutarem por sua soberania alimentar.

Esta perspectiva e a influência filosófica marxista, por mais contraditório que pareça, foram relevantes e substanciais para que buscássemos uma prática não colonizadora em nossas análises. Entender que o processo de produção das '*Quitandas*' no cotidiano para o "*valor de uso*", compará-las ao "*valor simbólico*" das '*Quitandas da Festa*' e assumir que podem se tornar estratégias de etnodesenvolvimento pelo "*valor de troca*", foi o que preconizou maior compreensão das diversas identidades sobrepostas, opiniões, posturas de liderança e das territorialidades que as mulheres quilombolas e não-quilombolas exercem em Berilo e em Chapada do Norte.

O mestrado nos proporcionou a oportunidade ímpar de analisar os reais resultados de ações sociais realizadas junto às comunidades quilombolas em foco, tanto pela autora desta dissertação, como pelos organismos do Estado e pelas organizações não governamentais do terceiro setor, no sentido de promoção de ações que preconizem o Etnodesenvolvimento Quilombola, de forma mais autônoma e potencializadora das riquezas humanas e conhecimentos tradicionais da Microrregião do Médio do Jequitinhonha.

As entrevistas semiestruturadas e a imersão na *Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte* foram muito importantes para o conhecimento verticalizado da pesquisadora para responder e ainda extrapolar às suas hipóteses iniciais sobre a relevância identitária das '*Quitandas*' para as comunidades em foco. Entretanto, foram as metodologias participativas e horizontalizadas de Grupos

Focais, Rodas de Conversa, Expedição de Empreendedorismo Social e Reuniões de Devolutiva que consolidaram nossas percepções e constatações, pois foram realizadas análises com os sujeitos, e não sobre os sujeitos.

Em análise conjunta aos sujeitos, identificamos que os caminhos percorridos até o momento por meio dos projetos de Turismo de Base Comunitária foram acertados enquanto projetos de etnodesenvolvimento, respeitando os tempos e espaços das comunidades quilombolas e das realidades geohistóricas e socioeconômicas do Médio Jequitinhonha. Mas não foram ainda tão assertivos, visto que se faz preciso o estabelecimento de interconexão maior com as redes políticas-culturais em que os quilombolas estão envolvidos como do artesanato, da agricultura familiar, da luta pela terra, por uma economia solidária, e para uma aproximação maior de um desenvolvimento rural e sustentável.

O *'saber-fazer'* *'Quitandas Quilombolas'* foi visualizado pela sociedade civil - pelas comunidades quilombolas, pelas *'Quitandeiras da Festa'*, por representantes da Rede de Economia Solidária regional e artesãos -, além dos gestores e legisladores municipais e alguns membros do comércio local de Berilo e Chapada do Norte, como uma **potencialidade regional para a propulsão de projetos de geração de trabalho e renda**, tanto pela comercialização dos produtos identitários territoriais - as *quitandas* enquanto alimentos - como já ocorrem nas feiras livres locais e também, por meio da prestação de serviços de oficinas e cursos em eventos e receptivos comunitários de turismo de base comunitária e setores afins. A venda direta para a escola também foi citada como forma de escoamento de uma possível produção por meio de Grupos de Mulheres e/ ou Padarias Artesanais.

Sobre as políticas públicas de patrimônio, considerando-se que o intuito maior de se 'chancelar' uma Paisagem Cultural seria o de valorizar e reconhecer o *'mundo vivido'* intimamente relacionado com um meio, não só a paisagem física e visível, ou de *'extrema beleza cênica'* (outra discussão que levaria várias páginas sobre a relatividade do que se considera *'beleza cênica'* por vários pontos de vista); e considerando-se também que este *'mundo vivido'* é o que demonstra a identidade e a peculiaridade repercutidas pelas manifestações culturais no espaço e no tempo, pelos próprios *'viventes'* em suas memórias, histórias e relações com o meio, propomos aos leitores desta pesquisa que façam novas leituras e releituras, e que a Geografia Cultural talvez possa contribuir de forma mais efetiva para que se abram novos paradigmas na forma de reconhecimentos envoltos neste tipo de *'chancela'* das Paisagens Culturais de

Comunidades Tradicionais Brasileiras e de um estado brasileiro tão diverso e miscigenado e de tamanha complexidade de ser analisado como é o das Minas e o das Gerais.

Outra consideração que fizemos foi de que, com ou sem a *'chancela'*, as *'Quitadeiras Quilombolas'* e as *'Quitadeiras da Festa'* continuarão seus ofícios ancestrais e somente precisam de mais oportunidades de diálogo e reflexão coletiva sobre o próprio *'saber-fazer'* para que se reconheçam cada vez como *'patrimônios vivos'*, *"Mestras Quitadeiras"*. Propostas de projetos e ações de Educação Patrimonial foram demandados pelos participantes, lembrando que o próprio desenvolvimento do *Plano de Salvaguarda do Registro da Festa de Nossa Senhora do Rosário* previsto no *Dossiê de Registro* (IEPHA-MG, 2013), contempla ações de promoção de repasse da tradição em sua escrita, mas necessita que os recursos arrecadados pelo ICMS de Patrimônio Cultural sejam investidos pelo município de Chapada do Norte em efetivação de tal Plano junto a um Conselho Municipal de Patrimônio e a um Comitê Gestor participativos e deliberativos. Oficinas de *'Quitandas'* ministradas pelas próprias *'Quitadeiras'* para jovens e adolescentes das comunidades e escolas seria uma das ações iniciais propostas.

Sobre os estudos realizados que possuem relevância para a ativação prática do etnodesenvolvimento das comunidades quilombolas do Médio Jequitinhonha, consideramos importante relatar que em todos os grupos focais e reuniões de devolutiva, notou-se uma preocupação das comunidades em seu aspecto de detenção de terras comunais não tituladas e que muitas vezes isso se torna um impedimento de que se promovam ações relativas ao desenvolvimento econômico e de agricultura familiar nas localidades. No parágrafo 2º do Art. 2º do Decreto 4887/2003 define-se que "são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural." (BRASIL, 2003), mas conforme os primeiros estudos acadêmicos da pesquisadora

(...) As condições de vida, muitas vezes, inviabilizam a permanência das pessoas em suas comunidades pela maior parte de tempo durante o ano, mas a relação com seu território significa uma relação de afeto à terra e de resistência de um povo de tradição. Manter-se na condição de comunitário é um modo de sobreviver, onde a coletividade se configura como necessidade nos usos coletivos da terra e do território. Tudo é feito por decisão coletiva e as próprias políticas públicas influenciam nesta união, pois de fato, mesmo com comunidades esvaziadas pelo trabalho sazonal, se as comunidades quilombolas não conseguem formalizar as associações enquanto sociedades civis organizadas sem fins lucrativos, elas mesmas não têm acesso às

políticas públicas e voltadas para os quilombolas. (DEUS & CARMO, 2016, p. 11)

Neste contexto, finalizamos nossas considerações finais elencando como ações prioritárias para que haja meios para a continuidade do ‘saber-fazer’ tradicional das ‘Quitandas Quilombolas’, que se façam valer os direitos sociais e humanos previstos na Constituição Federal de 1988 e que ações apoio ao acesso de políticas públicas e empreendedorismo em empreendimentos econômicos solidários seja realizadas de forma integrada junto às associações das comunidades quilombolas do Médio Jequitinhonha. Um povo de cultura diferenciada, com histórico diferenciado de acesso às políticas públicas e direitos sociais e humanos, precisa de ações diferenciadas, que proporcionem condições igualitárias de permanência e etnodesenvolvimento em seus territórios. Segue de forma ilustrativa as Quitandas produzidas em 2015 em atividade da formação da ‘Rota dos Quilombos’ e que inspiraram este Mestrado!

Figura 44 - *Quitandas* Feitas pelas Quitandeiras das Comunidades Quilombolas



Fonte: Luciana Priscila do Carmo – Acervo Projeto Agentes Quilombolas Socioambientais (2013-2015)

REFERÊNCIAS

ABDALA, Mônica Chaves. Resignificações do tradicional e do típico mineiro. 2007, p. 167-178. In: MENASCHE, Renata. *et al.* (Orgs.). **Dimensões socioculturais da alimentação: diálogos latino-americanos**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

ABNT. **Informação e documentação — Trabalhos acadêmicos — Apresentação**. Associação Brasileira de Normas Técnicas. 2005. p. 1-13.

ALEXANDRINO, Marcelo. PAULO, Vicente. **Direito Constitucional descomplicado**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense. São Paulo: Método, 2008.

ALMEIDA, Maria Geralda. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**. Ano 2, n. 2. Fortaleza: 2005. 103-114.

_____. Uma leitura etnográfica do Brasil sertanejo. 2008, p. 313 -336. In: SERPA, A., (org.) **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações** [online]. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. Geografia Cultural: contemporaneidade e um flashback na sua ascensão no Brasil. 2009, p. 243-260. In: MENDONÇA, F.; LOWEN-SAHR, C.; SILVA, M. (orgs.). **Espaço e Tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: ADEMAN/ANPEGE. 2009.

_____. A propósito do trato do Invisível, do Intangível e do Discurso na Geografia Cultural. **Revista da ANPEGE**, v.9, n.11, p. 41-50, 2013. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6490/3471>>. Acesso em dez. 2018.

_____. Festas de Padroeiras e Festas Rurais: Territórios de Identidades na Contemporaneidade – México e Brasil. 2018, p. 57 – 84. In: ALMEIDA, M. G. de. **Geografia Cultural – Um Modo de Ver**. Goiânia: Gráfica UFG, 2018, 384p.

ALMEIDA, Maria Geralda *et al.* Territórios, Paisagens e Representações: um diálogo em construção. **Revista Mercator**, v.10, n. 22. Universidade Federal do Ceará. mai./ago. 2011, p. 23-35.

ANTUNES, Carolina Ana. **Dicionário do dialeto rural no Vale do Jequitinhonha – Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. 271p.

AVELINA BOMFIM, Filomena Maria; VACCARINI GOUVÊA, Laura; VICENTE, Vanessa Carolina. A Culinária Mineira: Signo da Identidade Cultural de Minas Gerais. **Razón y Palabra**. Universidad de Los Hemisferios. Quito, Ecuador. vol. 20, núm. 94, set. / dez. 2016, p. 487-512.

BACKES, Grupo focal como técnica de coleta e análise de dados em pesquisas qualitativas. **Revista O Mundo da Saúde**. São Paulo: 2011; 35(4):438-442.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 1986 [1920].

BARBOSA, Maria Flávia Pires. **Turismo Solidário, Capital Social e Desenvolvimento no Município do Serro / Minas Gerais**. Tese de Doutorado. Instituto de Geociências – IGC/ UFMG. Universidade Federal de Minas Gerais. MG. Jul., 2018. 223p.

BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENOÎT, Michel. *Le chemin des Peul du Boola. Travaux et Documents de L'ORSTOM*, n. 101. Paris: ORSTOM, 1979. Apud BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia Cultural: um século (III)**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. P. 83 – 131.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia Social do Racismo*. Rio de Janeiro: Petrópolis. Vozes, 2002, p. 25-58 Apud CARNEIRO, Anni de Novais; FERREIRA, Silvia Lúcia. *Padrões de Beleza, Raça e Classe: Representações e Elementos Identitários de Mulheres Negras da Periferia de Salvador – Ba. 18º REDOR - ENCONTRO INTERNACIONAL DA REDE FEMINISTA NORTE E NORDESTE DE ESTUDOS E PESQUISA SOBRE MULHER E RELAÇÕES DE GÊNERO*. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2014. p. 1424-1438.

BERGER, J. *About looking*. New York: Pantheon Books, 1980. In: LEITE, M. M. **Retratos de Família**. Texto & Arte. São Paulo: Edusp, 1993, v. 9, p. 109.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, R. L., ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

_____. *“De paysage em outre-pays”*. In: *Le débat* (65: 04-13:1991) Apud LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. A (re)significação da paisagem no período contemporâneo. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, Imaginário e Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 9- 28.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia Cultural: um século (III)**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. P. 83 – 131.

BONFIL BATALLA, Guillermo. “Do indigenismo da revolução à antropologia crítica”. 1981, p. 87 - 105 In: JUNQUEIRA, C; CARVALHO, E. (Orgs.). **Antropologia e Indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez Editora. 1981.

_____. *et al. America Latina: etnodesarrollo, etnocicio*. Costa Rica: FLACSO, 1982. Apud VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos*

Demonstrativos (PDA). p.88 In: LIMA & BARROSO-HOFFMAN (Orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: Bases para uma nova política indigenista. Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento.** Rio de Janeiro, 2002.

_____. “*Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales*”. **Anuario Indigenista**, XLV, 1985, p. 129 – 158. Apud VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). p.88 In: LIMA & BARROSO-HOFFMAN (Orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: Bases para uma nova política indigenista. Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento.** Rio de Janeiro, 2002.

BONOMO, Juliana R. O ofício das quitadeiras: tradição e patrimônio cultural de Minas Gerais. **Rev. História Helikon**. Curitiba: v.2, n.4, p.32-46, 2º semestre, 2015.

BOSI, A. Fenomenologia do olhar. In: NOVAES, A. (Org.) et al. **O olhar**. 11ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 (1.ed. 1988). p. 65-87.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo: EdUsp, 1983.

BRANDÃO, C. R. Pesquisar-Participar. In: BRANDÃO, C. R. **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 9-16.

BRASIL. **LEI Nº 4.504, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1964**. 1964.

_____. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**. 1988.

_____. **ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS (ADCT)**. 1988 a.

_____. **DECRETO 4883 DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003**. 2003.

_____. **DECRETO 4887 DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003**. 2003 a.

_____. **PLANOMESO: Plano de Desenvolvimento Integrado e Sustentável dos Mesovales Jequitinhonha e Mucuri**. Ministério da Integração Nacional – MI. 2005. 292p. Disponível em: <http://www.integracao.gov.br/c/document_library/get_file?uuid=775b21c6-35be-451d-afa8-5170cfa420ad&groupId=24915>. Acesso em mai. 2018.

_____. **Caminhos do Brasil Rural – agricultura familiar, turismo e produtos associados**. Ministério do Turismo e Ministério do Desenvolvimento Agrário. 2008, 52p.

_____. **PORTARIA Nº 127, DE 30 DE ABRIL DE 2009**. IPHAN. 2009

_____. **INSTRUÇÃO NORMATIVA INCRA Nº 57 DE 20/10/2009**. 2009

_____. **Turismo Cultural: orientações básicas.** / Ministério do Turismo, Secretaria Nacional de Políticas de Turismo, Departamento de Estruturação, Articulação e Ordenamento Turístico, Coordenação-Geral de Segmentação. – 3. ed.- Brasília: Ministério do Turismo, 2010. 96p

_____. **Plano de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Jequitinhonha e Mucuri: Área Mineira.** Secretaria de Estado de Desenvolvimento Regional, Política Urbana e Gestão Metropolitana Subsecretaria de Desenvolvimento Regional. Ministério das Cidades. 2014. 179p. Disponível em <http://www.cidades.mg.gov.br/images/documentos/SPADR/Plano%20JM_revisado%20portugus.pdf>. Acesso em mai. 2018.

BRASIL – MDS. Disponível em: < <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/acesso-a-agua-1/programa-cisternas>>. Acesso em mar. 2019.

BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: **Escritos sobre a História.** Lisboa: Perspectiva, 1992.

BRETAS, Beatriz; DUARTE, Ricardo. Cotidiano, 2014, p. 105-109. In: FRANÇA, Vera Veiga; *et al.* (Orgs.). **Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS): trajetória, conceitos e pesquisa em comunicação.** Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PPGCom – UFMG, 2014b. 148p.

BUENO, Enilda Rodrigues de Almeida. Fenomenologia: a volta as coisas mesmas. In: PEIXOTO, Adão José (Org.). **Interações entre fenomenologia e educação.** Campinas: Alínea, 2003, p. 9-42.

CARMO, Luciana Priscila; DEUS, José Antônio Souza. *QUITANDAS QUILOMBOLAS: Identidade, Estratégia de Reprodução Social e Apropriação do Território por Comunidades do Semiárido Mineiro Envolvidas com a “Rota dos Quilombos”.* VIII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA. Curitiba/PR, novembro/2017. ISSN: 1980-4555. **Anais eletrônicos.** Disponível em: < https://singa2017.files.wordpress.com/2017/12/gt02_1506792604_arquivo_carmodeus-artigocompletosinga-quitandasquilombolas.pdf>. Acesso em jan. 2019.

_____. ALIMENTOS TRADICIONAIS: Elementos Identitários de Paisagens Culturais e Territorialidades Festivas de Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha. IV SEMINÁRIO SOBRE ALIMENTOS E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E III SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ALIMENTAÇÃO E CULTURA – GT02. Universidade Federal de Sergipe - GRUPAM/UFS. Aracajú/SE, Maio/2018. p.209 – 223. **Anais Eletrônicos.** Disponível em: < <http://eventogrupam.blogspot.com/p/gt-0204.html>>. Acesso em jan. 2019.

CARMO, Luciana Priscila; Silva; Ludimila de Miranda Rodrigues; GIANASI, Lussandra Martins. Mapas Mentais e a Representação Iconográfica dos Fornos de Barro: Mapeando Elementos Identitários de Territorialidades no Médio Jequitinhonha. In: **ANAIS DO III SEMINÁRIO TEMPOS E ESPAÇOS DA PESQUISA QUALITATIVA,** São Cristóvão, SE, 05-07 de dezembro, 2018 / Maria Augusta Mundim Vargas, Daniele Luciano Santos, Patrícia Quirino Rocha (organização). – São

Cristóvão, SE : Universidade Federal de Sergipe, Grupo de Pesquisa PPGEU/UFS. 2019. 230 p.

CARVALHO, José Alberto Magno de. Apresentação. 2009, p. 7-9. In: SOARES, Weber. Confiança, redes sociais, inovação e desenvolvimento local. 2009, 88p. In: RODRIGUES, Roberto do Nascimento (Coord.). **Diagnóstico Socioeconômico do Vale do Jequitinhonha: novo paradigma**. v. 1. 2009: Programa Polo de Integração da UFMG no Vale do Jequitinhonha. PROEXT/ CEDEPLAR/ UFMG. Belo Horizonte, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstições e Costumes**. Rio de Janeiro: Editora Antunes, 1958.

_____. **História da Alimentação no Brasil**. São Paulo/SP: Ed. Global. 4ª ed. 2011 [1967].

CASTELLS, Manuel. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. 1999, p. 21-28; 78-87. In: CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CEDEFES; RIBEIRO, Eduardo Magalhães (Org.). **Lembranças da Terra – Histórias do Mucuri e Jequitinhonha**. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva/ SEGRAC. 1995. 235p.

_____. **Relatórios Técnicos da Equipe do projeto Agentes Quilombolas Socioambientais: o turismo como geração de renda alternativa no Médio Jequitinhonha**. Documentos disponíveis (no prelo) no arquivo físico do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES. 2015.

_____. **Relatório Técnico da Equipe de Gestão do CEDEFES**. Documentos disponíveis (no prelo) no arquivo físico do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES. Jan/ 2017.

_____. Relatório Técnico da Equipe de Gestão do CEDEFES. Encontro de Mulheres Quilombolas do *Médio Jequitinhonha*. Documentos disponíveis (no prelo) no arquivo físico do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES. Jan/ 2019.

CERDAN, Claire. Políticas e Instrumentos de Valorização dos Alimentos Tradicionais: As Indicações Geográficas no Brasil. 2017. p. 155 – 176. In: MENEZES, Sônia de S. M.; CRUZ, Fabiana T. da. **Estreitando o diálogo entre alimentos, tradição, cultura e consumo**. São Cristóvão/SE: Editora UFS. 2017. 220p.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, Vozes, 1994. v. 1.

CÉZAR JÚNIOR, D; SANTOS, N.C. **Esplêndidos frutos de uma bandeira venturosa**. Minas Novas: (s.n), (s.d). Material disponível no acervo Centro de Cultura de Minas Novas em 2013.

CHRISTO, Maria Stella Libanio. **Fogão de lenha: quitandas e quitutes de Minas Gerais**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006 [1924].

CLAVAL, Paul; SINGAREVELOU. *Ethnogeographies*. Ed. L. Harmattan, 1995. P. 81-82. **Revista Espaço E Cultura**. Rio De Janeiro: UERJ; NEPEC, N. 7, Jan/Jun, 1999. Apud RODRIGUES, Ludimila de Miranda. **Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e Vivência Espacial da Comunidade Indígena Krenak do Sudeste (Vale Do Rio Doce/MG)**. (Dissertação de Mestrado) Instituto de Geociências – IGC/UFMG. 2013. 334p.

_____. A “volta do cultural” na geografia. **Mercator** - Revista de Geografia da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: ano 01, número 01, p.19-28, Jan/Jun, 2002.

_____. A Contribuição Francesa ao Desenvolvimento da Abordagem Cultural na Geografia. In: CORRÊA, R. L., ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2003, p. 147-166.

_____. A Paisagem dos Geógrafos. In: CORRÊA, R. L., ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagens, Textos e Identidade**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004, p. 13 – 74.

_____. **A Geografia Cultural**. (tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta). 1ª ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

_____. **A Geografia Cultural**. (Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Casto Afeche Pimenta). 3 ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 2007.

CORIOLOANO, Luzia Neide M. T. *et. al* (Orgs). **Arranjos Produtivos Locais do Turismo Comunitário: Atores e Cenários em Mudança**. Fortaleza: EdUECE, 2009.

CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2003, 224p.

_____. Apresentando Leituras sobre Paisagem, Tempo e Cultura. In: CORRÊA, R. L., ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p. 7 – 11.

CORRÊA, Roberto Lobato. Denis Cosgrove – A paisagem e as Imagens. **Revista Espaço e Cultura**. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: n. 29, p. 7-21, Jan-Jun/ 2011.

_____. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a Paisagem e o Passado. **Revista Espaço Aberto**. PPGG – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: v. 4, n.1, p. 37-46, Jan-Jun/ 2014.

COSGROVE, Denis E. Em direção a uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria. Publicado originalmente como “*Towards a Radical Cultural Geography of Theory*”, em *Antípode – a Radical Journal of Geography, Worcester*, v. 15 (1), 1983, p.

1-11. (Traduzido por Olívia B. Lima da Silva) In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, (2003[1983]), p. 103 – 134.

_____. A Geografia está em Toda a Parte: Cultura e Simbolismo nas Paisagens Humanas. Publicado originalmente como “*Geography is everywhere: Culture and symbolism in human landscapes*” (Tradução de Olívia B. L. Silva da obra: GREGORY, D; WALFORD, R. (orgs.). “*Horizons in Human Geography*”, Macmillan, 1989, p. 118-135). In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: Ed UERJ, (1998 [1989]), p. 92-122.

_____. *Worlds of Meaning: Cultural Geography and the Imagination*. In: FOOTE, K.; HUGILL, P.; MATHEWSON, K. (Orgs). *Re-Reading Cultural Geography*. Austin: University of Texas Press, 1994. Traduzido e publicado por CORRÊA & ROSENDAHL (Orgs.). **Geografia Cultural: Um século (2)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

_____. *Social Formation and symbolic Landscape*. Londres: CroomHelm, 1984, 2a edição em 1998. Apud COSGROVE, D. A Geografia está em Toda a Parte: Cultura e Simbolismo nas Paisagens Humanas. Publicado originalmente como “*Geography is everywhere: Culture and symbolism in human landscapes*” (Tradução de Olívia B. L. Silva da obra: GREGORY, D; WALFORD, R. (orgs.). “*Horizons in Human Geography*”, Macmillan, 1989, p. 118-135). In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: Ed UERJ, (1998 [1989]), p. 92-122.

_____. *The Palladian Landscape: Geographical Change and its Cultural Meanings in Sixteenth Century Italy*. Londres: Leicester University Press, 1993b. Apud CORRÊA, Roberto Lobato. Denis Cosgrove – A paisagem e as Imagens. **Revista Espaço e Cultura**. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: n. 29, p. 7-21, Jan-Jun/ 2011.

_____. Geografia Cultural do Milênio. p. 17-46. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Manifestações da Cultura do Espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ (Série Geografia Cultural), (1999[1999]), 242p.

_____. Mundo de Significados: Geografia Cultural e Imaginação. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural: Um Século (2)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000.

COSGROVE, Denis E.; JACKSON, Peter. Novos Rumos da Geografia Cultural, 1987, p. 135 – 146. Publicado originalmente como “*New Directions in Cultural Geography*” (Tradução de Márcia Trigueiro da Revista *Area*, v.19 (2), 1987, p. 95-101.) In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, (2003 [1987]), 224p.

COSTA, Benhur Pinós da. Geografia e cotidiano: reflexões sobre teoria e prática de pesquisa. In: HEIDRICH, A. L. & PIRES, C. L.Z. (orgs.). **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em Geografia e saberes sobre espaço e cultura**. Porto Alegre: Editora Letral, 2016, p. 129-149.

COSTA, João Batista de Almeida. As formações quilombolas em Minas Gerais. 2007, p. 25-28. In: SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; CAMARGO, Pablo Matos.

(Orgs.). **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e Resistência**. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008. 392p.

COSTA, Maurício. FÉ, ESPIRITUALIDADE, CULTURA, TRADIÇÃO, ALEGRIA E SOLIDARIEDADE NA 196ª FESTA DO ROSÁRIO EM CHAPADA DO NORTE MG. (Postagem de 18/10/2018). Disponível em: <<http://mauricioapcosta.blogspot.com/2017/10/195-festa-de-nossa-senhora-do-rosario.html>>. Acesso em jan. 2019.

DA MATTA, R. **O que faz o brasil, Brasil?.** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. O ofício do etnógrafo, ou como ter *anthropological blues*. In: NUNES, E. de O. (Org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23 - 35.

DEL RIO, Vicente; OLIVEIRA, Livia de. **Percepção Ambiental: A Experiência Brasileira**. 2ª ed. São Carlos/SP: UFSCar/ Stúdio Nobel, 1999.

DENEZ, Cleiton Costa. OS CONCEITOS DE MACRO & MICROTERRITORIALIDADES: Uma análise dos processos relacionais no Assentamento 8 de Abril - Jardim Alegre/PR. **CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária**. Uberlândia/MG: v. 7, n. 14, p. 1-22, ago, 2012.

DEUS, José Antônio Souza *et al.* Metodologias Qualitativas Aplicadas ao Estudo da Paisagem no Vale do Jequitinhonha/ MG- Brasil. 2018, p. 277 – 301. In: VARGAS, Maria Augusta Mundim; SANTOS, Daniele Luciano. (organizadoras). **Tempos e espaços da pesquisa qualitativa**. Aracaju: Criação, 2018. 354 p.

DEUS, José Antônio Souza *et al.* Territorialidades de Festas Populares: Espaço-Tempo Cognitivo, Conectivo e Conflitivo. **Revista da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia (Anpege)**. GT Anpege. V.12, n.18, especial, 2016. P. 353-368.

DEUS, José Antônio Souza. Identidade, Etnicidade e Paisagens Culturais Alternativas no Vale Do Rio Doce/ Minas Gerais- Brasil. **Revista Geográfica da América Central** - Número Especial EGAL. Costa Rica: p. 1-14, 2º Semestre, 2011.

DEUS, José Antônio Souza; CARMO, Luciana P. **ROTA DOS QUILOMBOS: Identidade Quilombola, Etnodesenvolvimento e Paisagens Culturais no Vale do Jequitinhonha/ Minas Gerais – Brasil**. 4º COLÓQUIO IBERO-AMERICANO PAISAGEM, PATRIMÔNIO E PROJETO. Novembro, 2016. IEDS/ Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte/ MG, 16p. **Anais eletrônicos**. Disponível em: <<http://www.forumpatrimonio.com.br/paisagem2016/artigos/pdf/185.pdf>>. Acesso em mai. 2017.

DIJON, Roger. *Le Paysage et la vigne: Essais de Geographie Historique*. Paris: Payot, 1990 [1956] Apud CLAVAL, P. As relações do homem e do meio: a mediação alimentar. 1999, p. 255 - 286. In: CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. (tradução de

Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afecho Pimenta). Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

DINIZ, Raphael Fernando; ITABORAHY, Nathan Zanzoni. **COMPREENDER PARA SERVIR: experiências da pesquisa participante no trabalho de campo em comunidades rurais do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais – Brazil. Revista de Geografia e Interdisciplinaridade – InterEspaço.** Grajaú/MA: v. 1, n. 2, p. 109-136, jul/dez, 2015.

DUNCAN, James S. *The Superorganic in American Cultural Geography. Annals of the Association of American Geographers*, 70(2), 1980. p.181-198. Apud CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2003, p.11.

_____. O Supraorgânico na Geografia Cultural Americana. **Revista Espaço e Cultura**, n. 13, p. 7-33, 2002.

FABRINO, Nathália Hallack. **Turismo de Base Comunitária: Dos conceitos às práticas e das práticas aos conceitos.** Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade De Brasília – UnB. Brasília/DF 2003.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

FILHO, Oswaldo. B. A. Os estudos da percepção como a última fronteira da gestão ambiental. In: **SIMPÓSIO AMBIENTAL E QUALIDADE DE VIDA NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE E MINAS GERAIS**, 2, Belo Horizonte. Anais: Associação Brasileira de Engenharia Geológica, 1992.

_____. Topofilia, Topofobia e Topocídio em Minas Gerais. 1999, p. 139-152. In: DEL RIO, Vicente; OLIVEIRA, Livia de. **Percepção Ambiental: A Experiência Brasileira.** 2ª ed. São Carlos/SP: UFSCar/ Stúdio Nobel, 1999.

FONG, J. *Revolution as development: the Karen self-determination struggle against ethnocracy (1949 – 2004).* Flórida/ USA: Universal Publishers, Boca Raton, 2008. Apud LIMA, Ismar Borges de. (Org.). **Etnodesenvolvimento e Gestão Territorial: Comunidades Indígenas e Quilombolas.** 1ª ed. Curitiba/ PR: CRV, 2014. 234p.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências Culturais: Base para novas políticas de patrimônio. 2006, p. 86-98. In: **O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial.** Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4. ed, 2006.

FRANÇA, Renné, *et al.* Memória. 2014a. In: FRANÇA, Vera Veiga; *et al.* (Orgs.). **Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS): trajetória, conceitos e pesquisa em comunicação.** Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PPGCom – UFMG, 2014b. p. 105-109.

FRANÇA, Vera Veiga; *et al.* (Orgs.). **Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS): trajetória, conceitos e pesquisa em comunicação**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PPGCom – UFMG, 2014b. 148p.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Série ecumenismo e Humanismo, 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

FRÉMONT, Armand. A Região, Espaço Vivido. (Tradução de Antônio Gonçalves) – Livraria Almedina - Coimbra, 1980 [Paris. 1976]. Apud BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia Cultural: um século (III)**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. P. 83 – 131.

FENTRESS, James; WICKHAM, C. **Memória Social**. Madrid: Catedra, 2003.

FREYTAG, T. and JONS, H. *Vision and “the cultural” in geography: a biographical interview with Denis Cosgrove*. 2005. p. 205 – 216. In: *Periodical Die Erde - Journal of the Geographical Society of Berlin*. 136 (3): *Contributions to Human Geography*, 2006.; Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/264489552_Vision_and_the_cultural_in_geography_A_biographical_interview_with_Denis_Cosgrove>. Acesso em mai. 2018. Apud CORRÊA, Roberto Lobato. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a Paisagem e o Passado. **Revista Espaço Aberto**. PPGG – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: v. 4, n.1, p. 37-46, Jan-Jun/ 2014.

FRIEIRO, Eduardo. **Feijão, angu e couve**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades Certificadas - Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs)**. Atualizada até a PORTARIA Nº 34/2019, Publicada no D.O.U. de 18/02/2019. Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-mg-19022019.pdf>>. Acesso em mar. 2019.

FURTADO, C. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

FURTADO, Júnia Ferreira. **O livro da capa verde: o Regimento Diamantino de 1771 e a vida no Distrito Diamantino no período da Real Extração**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. “Dizem as Quitandeiras...” Ocupações urbanas e identidades étnicas em uma cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX. **Acervo da Revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, v. 15, nº 2, p. 3-16, jul/dez, 2002. Disponível em: <<http://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/211/211>>. Acesso em ago. 2017.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Sistemas Culinários com Patrimônio Cultural. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/ IPHAN (Museu, memória e cidadania). 2007. p. 159 – 174.

GOTTI, Alessandra Passos. **Pela implementação dos direitos econômicos, sociais e culturais: Propostas e perspectivas.** 2004. Disponível em <<http://www.dhnet.org.br/direitos/dhesc/gotti.html>>. Acesso em mai. 2018.

GOTTMANN, Jean *De la méthode d'analyse en géographie humaine. Annales de Géographie.* Paris. 1956. p. 1-12. Apud MUSCARÁ, Luca. A Heurística de Jean Gottmann: Um dispositivo psicossomático. 2009, p. 37-56 [Nota de Rodapé p. 37] In: SAQUET, Marcus Aurélio; SPÓSITO, Eliseu Savério. (Orgs.). **Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e Conflitos.** São Paulo: Expressão Popular (1ª ed). 2009.

GRATÃO, Lúcia Helena Batista; MARNADOLA Jr., Eduardo. Sabor da, na e para Geografia. **Geosul**, Florianópolis, v. 26, n. 51, p 59-74, jan./jun. 2011.

GREEN, Judith L; DIXON, Carol N; ZAHARLICK, Amy. A etnografia como uma lógica de investigação. **Educação em Revista.** Belo Horizonte/ MG: v. 42, p. 13 – 79, dez, 2005.

GUALBERTO, Marcio Alexandre Martins. Relações Raciais no Brasil: A Situação dos Afro-Descendentes. 2003, p. 277 – 294. In: MOSER, Cláudio; RECH, Daniel. (Orgs.). **Direitos Humanos no Brasil: Diagnóstico e Perspectivas: Olhar dos parceiros de Miserior.** 2ª ed. revisada. Coletânea CERIS, Ano 1, n. 1 (2003). Rio de Janeiro: CERIS / Mauad, 2003.

GUANAES, Sandra; LIMA, Solange Almeida; PORTILHO, Wagner Gomes. Quilombos e usos sustentáveis. In: DIEGUES, Antônio Carlos; VIANA, Virgílio M. (Orgs.). Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da mata Atlântica. São Paulo: Nupaub/ Lastrop, 2000. Apud LIMA, Gerson D. ; GIANASI, Lussandra M. Etnoterritorialidade Quilombola de Macuco no Município de Minas Novas e Chapada Do Norte/ Vale do Jequitinhonha - Minas Gerais, Brasil: Mapeamentos e Análises. **Ateliê Geográfico.** Goiânia/ GO: v. 5, n. 13, p.37-63, mar, 2011.

GUERRERO, Patrícia. Vale do Jequitinhonha: A região e seus contrastes. **Revista Discente Expressões Geográficas.** Florianópolis/SC: nº 05, ano V, p. 81 – 100, mai, 2009. Disponível em <<http://www.geograficas.cfh.ufsc.br/arquivo/ed05/art04ed05.pdf>>. Acesso em mai. 2018.

GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Liana Maria. Agricultura e escravidão em Minas Gerais (1700 – 1750). Revista do Departamento de História, Belo Horizonte: FAFICH/ UFMG, n. 2, p. 7-36, jun. 1986. Apud SILVA, Flávio Marcus da. **Subsistência e Poder: A política do abastecimento alimentar das Minas Setecentistas.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p.169 – 190.

_____. Identidades Territoriais. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural: Uma Antologia** (Volume II). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, p. 233 – 244.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. da. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 8. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 103 -133.

HOEFLE, S.W. Cultura na história do pensamento científico. **Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFRJ**, 2, 1998.

HOLZER, Werther. Paisagem, imaginário, identidade: alternativas para o estudo geográfico. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 149- 168.

_____. Sobre paisagens, lugares e não-lugares. 2006. p. 109-127. In: OLIVEIRA, L de; FERREIRA, Y. N.; GRATÃO, L. H. B.; MARANDOLA Jr., E. (Orgs.). **Geografia, percepção e cognição do meio ambiente**. Londrina, PR: Edições Humanidades, 2006. 299 p.

IBGE. **Diagnóstico Ambiental da Bacia do Rio Jequitinhonha**. Seção de Geociências. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/geociencias/recursosnaturais/diagnosticos_levantamentos/jequitinhonha/apresentacao.shtm>. Acesso em maio/ 2018.

IEPHA-MG. **Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte**. Legislação. (Postagem de 05/06/2017). Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Belo Horizonte: IEPHA-MG. Disponível em <<http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/institucional/legislacao/15-patrimonio-cultural-protegido/bens-registrados/176-festa-de-nossa-senhora-do-rosario-dos-homens-pretos-de-chapada-do-norte>>. Acesso em jan. 2019.

_____. **Nota Técnica GPI 05/2015**. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Belo Horizonte: IEPHA-MG. DIRETORIA DE PROTEÇÃO E MEMÓRIA (DPM). GERENCIA DE PATRIMONIO IMATERIAL (GPI). 2015.

_____. Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte. **Cadernos do Patrimônio**. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Belo Horizonte: IEPHA-MG. 2013a. 36p.

_____. **Dossiê de Registro da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte. Volume 2: Documentação Técnica**. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Belo Horizonte: IEPHA-MG. 2013b. 289p.

_____. **Inventário da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte**. Categoria Patrimônio Imaterial de Minas Gerais – Celebrações

– Rituais Festivos. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Belo Horizonte: IEPHA-MG. 2012. 41p.

JACKSON, Peter. *Maps of meaning*. Londres: *Routledge*, 1989. Apud COSGROVE, Denis E.; JACKSON, Peter. *Novos Rumos da Geografia Cultural*, 1987, p. 135 – 146. Publicado originalmente como “*New Directions in Cultural Geography*” (Tradução de Márcia Trigueiro da Revista *Area*, v.19 (2), 1987, p. 95-101.) In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, (2003 [1987]), 224p.

JAHN, Gonzalo Vélez. Barro, vento e sol. Raízes de uma arquitetura africana. **Arquitextos 057**, fevereiro de 2006. Periódicos on-line. Disponível em: <http://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/05.057/496/pt_BR>. Acesso em abr. 2019.

KOZEL, Salete. As linguagens do cotidiano como representações do espaço: Uma proposta metodológica possível. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA - EGAL. Uruguai. 2009. p. 1–13. **Anais eletrônicos**. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Teoriaymetodo/Metodologico/s/04.pdf>>. Acesso em mai/ 2018.

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

LEFEVRE, Fernando; LEFEVRE, AMC; TEIXEIRA, JJV. **O Discurso do Sujeito Coletivo. Uma nova abordagem metodológica em pesquisa qualitativa**. Caxias do Sul: Educs. 2000.

LIMA, Gerson Diniz; GIANASI, Lussandra M. Etnoterritorialidade Quilombola de Macuco no Município de Minas Novas e Chapada Do Norte/Vale do Jequitinhonha-Minas Gerais, Brasil: Mapeamentos e Análises. **Ateliê Geográfico**. Goiânia/ GO: v. 5, n. 13, p.37-63, mar, 2011.

LIMA, Gerson Diniz; TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos. Economia solidária e as comunidades rurais quilombolas de Macuco e Pinheiros: Alto Jequitinhonha. In: **XIX ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA**, São Paulo, 2009, p. 1-30.

LIMA, Ismar Borges de. (Org.). **Etnodesenvolvimento e Gestão Territorial: Comunidades Indígenas e Quilombolas**. 1ª ed. Curitiba/ PR: CRV, 2014. 234p.

LINDGREN ALVES, José Augusto. **Os Direitos Humanos como tema global**. São Paulo: Perspectiva; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1994. p. 75.

LITTLE, P. E. Etnodesenvolvimento: autonomia cultural na era do liberalismo global. **Revista Tellus**. Campo Grande: UCD, ano 2, n. 3, out, 2002. p. 33 – 52.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. A (re)significação da paisagem no período contemporâneo. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, Imaginário e Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 9- 28.

LUKÁCS, G. **Introdução a uma estética marxista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. 298p.

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. 255p.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha; ALMEIDA, Maria Geralda de. Os territórios emergentes de turismo e as redes de turismo comunitário: o caso da Terra Indígena 'Lagoa Encantada' do povo Jenipapo-Kanindé, Ceará, Brasil. **PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, v. 9(3). Special Issue. 2011.p. 95-104.

MACIEL, Maria Eunice; GOMBERG, Estélio. **Temas em Cultura e Alimentação**. São Cristóvão/SE: Ed. UFS; Aracajú/SE: Fundação Oviêdo Teixeira, 2007. 116p.

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento cotidiano**. Lisboa: Veja, 1984.

_____. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

MAGALHÃES, Beatriz Ricardina de. Inventários e sequestros: fontes para a história social: **Revista do Departamento de História**, Belo Horizonte, FAFICH/ UFMG, n. 9, P. 31-45, 1989.

MALDONADO, Carlos. O turismo rural comunitário na América Latina: Gênese, características e políticas. 2009, p. 25-44. In: BARTOLO, R.; SAN SOLO, D.; BURSZTYN, I. (Orgs.). **Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

MAKUTA, Glenn. **Biodiversidade, Arca do Gosto e fortalezas Slow Food: um guia para entender o que são, como se relacionam com o que comemos e podemos apoiá-las**. São Paulo: Associação Slow Food do Brasil, 2018.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MARACCI, Marilda Teles. A luta indígena e a cidade: a sociedade envolvente. **GEOGRAFARES**, nº 6, 2008, p. 143 – 154.

MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, I, 1, 1968; I, 2, 1968a.

_____. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. 272p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas em três volumes**. Rio de Janeiro: Vitória, 1963, v.3. 355p.

_____. **A ideologia alemã**. 9ª ed. São Paulo: Hucitec, 1993

_____. **A ideologia alemã**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Feuerbach: Opposition of the Materialistic and ideological Outlook*. Moscow (1972) Apud COSGROVE, Denis E. Em direção a uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria. Publicado originalmente como “*Towards a Radical Cultural Geography of Theory*”, em *Antípode – a Radical Journal of Geography, Worcester*, v. 15 (1), 1983, p. 1-11. (Traduzido por Olívia B. Lima da Silva) In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, (2003[1983]), p. 103 – 134.

_____. **Cultura, arte e literatura. Textos escolhidos**. S. Paulo: Expressão Popular, 2010. 352p.

MEINIG, Donald W. O olho que observa: dez versões da mesma cena. **Revista Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro/ RJ: n. 13, p. 35-46, Jan/Jun, 2002 [1976].

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Queijo Artesanal: Identidade, Prática Cultural e Estratégia de Reprodução Social em Países da América Latina. **Revista Geográfica de América Central - Número Especial EGAL**. Costa Rica: p.1-16, II Semestre, 2011.

MENEZES, Sônia de S. M.; CRUZ, Fabiana T. da. **Estreitando o diálogo entre alimentos, tradição, cultura e consumo**. São Cristóvão/SE: Editora UFS. 2017. 220p.

_____. Alimentos Tradicionais como Manifestação Cultural na Contemporaneidade. 2017. p. 25 – 44. In: MENEZES, Sônia de S. M.; CRUZ, Fabiana T. da. **Estreitando o diálogo entre alimentos, tradição, cultura e consumo**. São Cristóvão/SE: Editora UFS. 2017. 220p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MILLÁN, Amado. *Malo Para Comer, Bueno Para Pensar: crisis en la cadena socioalimentaria*. 2002, p. 277-296. In: ARNAIZ, Mabel Gracia (coord.). *Somos lo que comemos: estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, 2002. Apud SANTOS, Alexandra. O sabor da história: práticas alimentares e identidade quilombola. **INTRATEXTOS**, Rio de Janeiro, Número Especial 03 [O Sabor da História]. 2012. p.54-71.

MINAS GERAIS. **Fóruns Regionais: Entregas Realizadas - Médio e Baixo Jequitinhonha**. Governo de Minas Gerais. 2017, p. 1- 40. Disponível em: <http://www.agenciaminas.mg.gov.br/ckeditor_assets/attachments/3257/2017_07_27_entregas_medio_e_baixo_jequitinhonha_vf_2.pdf>. Acesso em fev. 2019.

_____. **Fóruns Regionais: Entregas Realizadas - Alto Jequitinhonha**. Governo de Minas Gerais. 2017, p. 1 - 40. Disponível em: <http://www.agenciaminas.mg.gov.br/ckeditor_assets/attachments/3413/2017_08_31_entregas_alto_jequitinhonha_002.pdf>. Acesso em fev. 2019.

_____. **Plano Estratégico de Integração do Norte e Nordeste de Minas Gerais (PESI – NNE)**. Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE. 2015, p. 8.

_____. **LEI Nº 21.147, DE 14 DE JANEIRO DE 2014**. 2014.

_____. **LEI 22.454, DE 23 DE DEZEMBRO DE 2016.** 2016.

_____. **DECRETO N° 47.289, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2017.** 2017.

_____. **site da Secretaria de Estado de Desenvolvimento e Integração do Norte - SEDINOR e Nordeste de Minas Gerais/ IDENE - Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas Gerais.** Disponível em: <<http://www.sedinor.mg.gov.br/>>. Acesso em mai. 2018.

_____. **Pesquisa de Demanda Turística de Minas Gerais (2017).** site da Secretaria de Estado de Turismo de Minas Gerais – SETUR-MG - SETUR-MG, 2017

MOREIRA, Agda M. F.; CARMO, Luciana P. do. Valores étnicos da juventude quilombola do *Médio Jequitinhonha*: um estudo de caso. 2012, p. 13-29. II SEMINÁRIO VIOLAR: Problematizando as Juventudes na Contemporaneidade. Outubro, 2012. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP. 2012, 559p. **Anais eletrônicos.** Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=54259>. Acesso em mai. 2017.

MOREIRA, Agda Marina Ferreira (Org.) **Comunidades Quilombolas de Minas Gerais: Entre direitos e conflitos.** CEDEFES. Belo Horizonte. 2013. 111p.

MORIN, Edgar. Introdução às Jornadas Temáticas. 2001, p. 21. In: MORIN, Edgar. **A Religação dos Saberes: O desafio do século XXI.** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil. 2001.

MOURA, Margarida. M. **Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais.** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1988. 250p.

MUSCARÁ, Luca. A Heurística de Jean Gottmann: Um dispositivo psicossomático. 2009, p. 37-56 In: SAQUET, Marcus Aurélio; SPÓSITO, Eliseu Savério. (Orgs.). **Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e Conflitos.** São Paulo: Expressão Popular (1ª ed). 2009.

NAME, Leo. O conceito de paisagem na geografia e sua relação com o conceito de cultura. **GeoTextos**, vol. 6, n. 2, dez. 2010, p. 163-186.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo.** Petrópolis: Vozes, 1980.

NETO Otávio Cruz. *et al.* Grupos Focais e Pesquisa Social Qualitativa: o debate orientado como técnica de investigação. Trabalho apresentado durante o **XIII ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS.** UFOP. Ouro Preto/MG. 2002, p. 1-26. Disponível em: <http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/PESQUISA%20EM%20GEOGRAFIA/Grupos%20Focais%20e%20Pesquisa%20Social%20Qualitativa_o%20debate%20orientado%20como%20t%E9cnica%20de%20investiga%E7%E3o.pdf>. Acesso em jan. 2019.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao Estudo do Método de Marx.** 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2011. 64p.

NEVES, Mariana Rodrigues da Costa. **As identidades culturais e as relações materiais, imateriais e simbólicas vivenciadas no Mercado Municipal da cidade de Diamantina/MG.** (Dissertação de Mestrado) Instituto de Geociências – IGC/UFMG. 2015. 134p.

NUNES MARTINS DE LIMA, L.; NAZARENO, E. Manifestações culturais em território Kalunga: A Festa de Nossa Senhora de Aparecida como elemento de (re)afirmação identitária e reaproximação étnica. **REMIE - Multidisciplinary Journal of Educational Research**, 2 (1), 2012, p. 105-127

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** Organização das Nações Unidas. Paris, 1948. Disponível em < <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em mai. 2018.

_____. **Declaração e Programa de Ação de Viena.** Conferência Mundial de Direitos Humanos/ Organização das Nações Unidas. Viena, 1993. Disponível em < <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/viena.htm>>. Acesso em mai. 2018.

OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT.** (1989) / Organização Internacional do Trabalho – Escritório no Brasil. Brasília: OIT, 2011. Disponível em < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>. Acesso em mai. 2018.

PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. In: **Revista Arquivos da Memória - Antropologia, Escala e Memória.** N.º 2 (Nova Série). Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa. 2007, p. 4-23.

POHL, Johann. B. E. **Viagem no Interior do Brasil.** Publicado originalmente como “*Reise Im Innerm Von Brasilien*”. (Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. 417 p.

QUEIROZ, Ana Maria Martins. **Um quilombo no terreiro: território e identidade em Manzo Ngunzo Kaiango** [manuscrito] – Belo Horizonte: UFMG, 2012. (Dissertação de Mestrado)

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.* (2000). [Traduzido por Edgardo Lander]. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas CLACSO** - Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ed. Ática, 1993. Tradução de Maria Célia França. (Título original: *Pour une géographie du pouvoir.* Paris: LITEC, 1980.)

RELPH, E. C. *Place and Placelessness*. London. Pion, 1976, 156p. Apud NEVES, Mariana Rodrigues da Costa. **As identidades culturais e as relações materiais, imateriais e simbólicas vivenciadas no Mercado Municipal da cidade de Diamantina/MG**. (Dissertação de Mestrado) Instituto de Geociências – IGC/UFMG. 2015. 134p.

RELPH, Edward. **As bases fenomenológicas da Geografia**. Geografia. Rio Claro, vol. 4, n. 7, 1979.

RIBEIRO, Frank de Paula; ARAÚJO, Marilda; SIMÕES, Zara. Hábitos Alimentares, Qualidade de Vida e Sustentabilidade: A contribuição do saber fazer tradicional no cultivo, no preparo e na conservação dos alimentos na agricultura familiar do município do Serro. In CASTRIOTA, Leonardo Barci. **Paisagem Cultural e Sustentabilidade**. IEDS - Instituto de Estudos de Desenvolvimento Sustentável. Editora UFMG, 2009 - CD-ROM (220 p.) – p. 163-189.

RICŒUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Ludimila de Miranda *et al.* **Uso de Saberes Locais na Produção do Artesanato em Comunidades Quilombolas de Minas Novas e Chapada do Norte – Vale do Jequitinhonha/MG**. Núcleo de Estudos Terra & Sociedade, Laboratório de Geografia Agrária, Agricultura Familiar e Cultura Camponesa, do Instituto De Geociências – IGC/UFMG, 2010.

_____. **Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e Vivência Espacial da Comunidade Indígena Krenak do Sudeste (Vale Do Rio Doce/MG)**. (Dissertação de Mestrado) Instituto de Geociências – IGC/UFMG. 2013. 334p.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento: incluyente, sustentável, sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SAFFIOTI, H. I. B.; ALMEIDA, S. S. **Violência de gênero: poder e impotência**. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

SAINT-HILAIRE, A. **Viagens pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais**. São Paulo: Nacional, 1938. 2v. (Brasiliana, 26).

_____. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Publicado originalmente como “*Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes. 1830.* (Tradução de Vivaldi Moreira). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Terras de quilombo: direito territorial etnicamente diferenciado, reparação histórica e reforma agrária. 2008, p. 17 – 24. In: SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; CAMARGO, Pablo Matos. (Orgs.). **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e Resistência**.

Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008. 392p.

SANTIAGO, Luís Carlos Mendes. Processo Tardio de Colonização do Médio e Baixo Jequitinhonha. 2010, p. 71 – 81. In: SOUZA, João Valdir A. de; HENRIQUES, Márcio Simeone. (Orgs.). **Vale do Jequitinhonha: Formação Histórica, Populações e Movimentos**. Belo Horizonte: UFMG/ PROEX, 2010. 268p.

SANTOS, Alexandra. O sabor da história: práticas alimentares e identidade quilombola. **INTRATEXTOS**, Rio de Janeiro, Número Especial 03 [O Sabor da História]. 2012. p.54-71.

SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; CAMARGO, Pablo Matos. (Orgs.). **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e Resistência**. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008. 392p.

SANTOS, Tatiane Campos. **Relações entre Território e Educação na Comunidade Quilombola Vila Santo Isidoro – Berilo-MG**. (Dissertação de Mestrado) Instituto de Geociências – IGC/UFMG. 2015. 188p.

SAUER, Carl O. A Morfologia da Paisagem. Publicado originalmente como “*The morphology of landscape*” (Traduzido por Gabrielle Corrêa Braga, bolsista CNPq/UERJ de *Publications in Geography*, vol. 2, número 2. *University of California*, 1925, p. 19-54) In: CORRÊA, Roberto L., ROSENDAHL, Z. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 1998, p. 12 – 74.

SAUTTER, Gilles. “*Le paysage comme connivence*”. *Hérodote*, n. 16, 1979. P. 40-67. Apud BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Geografia Cultural: um século (III)*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. P. 83 – 131.

SCHRODER, P. Antropologia e ‘desenvolvimento’: balanço crítico de uma relação problemática. **Anais do I CIRCUITO DE DEBATES ACADÊMICOS. II CONFERÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO – CODE 2011. UFPE/ IPEA. 2011.**

SCHWARCZ, Lilia & STARLING, Heloisa. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCIFONI, Simone. Paisagem cultural. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4.

SEABRA, Maria Cândida Trindade Costa de. Toponímia do Vale: Passado e Presente. 2010, p. 83 – 96. In: SOUZA, João Valdir A. de; HENRIQUES, Márcio Simeone. (Orgs.). **Vale do Jequitinhonha: Formação Histórica, Populações e Movimentos**. Belo Horizonte: UFMG/ PROEX, 2010. 268p.

SENNÁ, N. Os índios do Brasil: memória etnográfica. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, 1912, p. 158-159.

SILVA, Flávio Marcus da. **Subsistência e Poder: A política do abastecimento alimentar das Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

SILVA, Ludimila de Miranda Rodrigues. *et al.* Os Alimentos Tradicionais na Construção Identitária Quilombola do Vale do Jequitinhonha/Minas Gerais - Brasil: Um Olhar Sobre a Memória e Vivência Alimentar da Comunidade Afrodescendente de Alto dos Bois. 2016, p. 505 – 516. **Anais... III SEMINÁRIO "ALIMENTOS E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS TRADICIONAIS". II SIMPÓSIO INTERNACIONAL "ALIMENTAÇÃO E CULTURA: TRADIÇÃO E INOVAÇÃO NA PRODUÇÃO E CONSUMO DE ALIMENTOS"**. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD), Vila Real, Portugal, 24 a 27 de maio de 2016.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **Errantes do fim do século**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. 370p.

SOARES, Weber. Confiança, redes sociais, inovação e desenvolvimento local. 2009, 88p. In: RODRIGUES, Roberto do Nascimento (Coord.). **Diagnóstico Socioeconômico do Vale do Jequitinhonha: novo paradigma**. v. 1. 2009: Programa Polo de Integração da UFMG no Vale do Jequitinhonha. PROEXT/ CEDEPLAR/ UFMG. Belo Horizonte, 2009.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Os lugares da festa: narrativas de espaço, tempo e etnicidade no Congado mineiro. **Revista Geografias**. Belo Horizonte: UFMG, v.13, nº2, p. 39-56, Jul./ Dez. 2016.

SOUZA, João Valdir A. de. Luzes e sombras sobre a história e a cultura do Vale do Jequitinhonha. In: SANTOS, G. R. (Org). **Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas: Considerações a partir das Ciências Sociais**. Montes Claros/MG: Best Comunicação e Marketing, 1997.

SOUZA, João Valdir A. de; HENRIQUES, Márcio Simeone. (Orgs.). **Vale do Jequitinhonha: Formação Histórica, Populações e Movimentos**. Belo Horizonte: UFMG/ PROEX, 2010. 268p.

SOUZA, Laura M. **Desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Vol. 2. Publicado originalmente como "*Reise in Brasilien*". In: *den Jahren 1817 bis 1820 gemacht, Zweiter Theil, München, 1828*. (Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

STAVENHAGEN, R. ***Ethnic Conflict and the Nation-State***. Londres: Mc Millan, 1996. Apud LIMA, Ismar Borges de. (Org.). **Etnodesenvolvimento e Gestão**

Territorial: Comunidades Indígenas e Quilombolas. 1ª ed. Curitiba/ PR: CRV, 2014. 234p.

SUDENE. **Mapa de Delimitação do Semiárido em Minas Gerais. 2017.** Disponível em: < <http://sudene.gov.br/images/arquivos/semiarido/arquivos/minasgerais-delimitacaosemiarido-dezembro2017.jpeg>>. Acesso em fev.2019.

SUESS, Paulo. O Imaginário, O Simbólico e O Ético-Político São Essenciais à Luta pela Transformação Social. São Paulo, 1995. p. 1-4. In: SUESS, Paulo. **Causa Indígena e Presença Missionária: 1945 – 1995. Impactos, Mudanças, Perspectiva.** São Paulo: Jornal Indigenista PORANTIM (CIMI – Conselho Indigenista Missionário), 1996.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência.** São Paulo: DIFEL, 1983.

_____. **Topofilia. Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.** (Tradução Livia de Oliveira). São Paulo: DIFEL, 1974.

TUBALDINI, M. A. S.; DINIZ, R.F.; SILVA, L.M. A Importância do Trabalho Feminino para a Manutenção da Agricultura Familiar nas Comunidades Quilombolas de Minas Novas e Chapada do Norte – Vale do Jequitinhonha/MG (no prelo). **Estudo de gênero em Comunidades Remanescentes Quilombolas: o Trabalho das Mulheres nas Comunidades de Pinheiros e Moça Santa, manutenção cultural e diversidade – Minas Novas e Chapada do Norte /MG.** Laboratório de Geografia Agrária, Agricultura Familiar e Cultura Camponesa do IGC/ UFMG/ FAPEMIG. 2009. p. 1-11.

TURRA NETO, Nécio. Vivendo entre jovens: a observação participante como metodologia de pesquisa de campo. **Revista Terr@Plural.** Ponta Grossa/SP: v.6, n.2, p. 241-255, jul/dez, 2012.

_____. Resenha de MASSEY, Doreen. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p. In: **Revista Formação,** n.15 volume 1 – p.162-166.

UFMG. **Portal Pólo Jequitinhonha.** Pró-reitoria de Extensão da UFMG. Disponível em: < <https://www2.ufmg.br/polojequitinhonha/O-Vale/Sobre-o-Vale>>. Acesso em mai. 2018.

VEIGA, J. E. **Desenvolvimento Sustentável: o desafio do século XXI.** Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

VERDEJO, M. E. **Diagnóstico Rural Participativo: um guia prático.** Secretaria de Agricultura familiar. MDA. Brasília. 2006.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento: Nova/Velha Utopia do Indigenismo.** Tese de Doutorado. Instituto de Ciências Sociais – ICS/ CEPPAC. Universidade de Brasília. DF. Fev., 2006.

VIDAL DE LA BLACHE, P. Princípios de geografia humana. Lisboa: Edições Cosmos, s.d. [1921] Apud NAME, Leo. O conceito de paisagem na geografia e sua relação com o conceito de cultura. **GeoTextos**, vol. 6, n. 2, dez. 2010, p. 163-186.

WEIS, Carlos. **O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. 1996. In: PGE SÃO PAULO - SÃO PAULO. Procuradoria Geral do Estado de São Paulo. Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/direitos/tratado6.htm>>. Acesso em mai. 2018.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer; WOORTMANN, Klaas. **O Trabalho da Terra – A Lógica e a Simbólica da Lavoura Camponesa**. Brasília/ DF: Ed. UnB. 1997. 96p. Disponível em: <<http://www.ellenwoortmann.pro.br/trabalhoterra.pdf>>. Acesso em mai. 2018.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. A comida como linguagem. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 11, n.1, p. 5 – 17, Jan/ Jun. 2013.

_____. Prefácio. 2017, p. 5 – 14. In: MENEZES, Sônia de S. M.; CRUZ, Fabiana T. da. **Estreitando o diálogo entre alimentos, tradição, cultura e consume**. São Cristóvão/SE: Editora UFS. 2017. 220p.

ZAMELLA, Mafalda. **O abastecimento da Capitania das Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1990.

APÊNDICES E ANEXOS

APÊNDICE 1 Roteiro de Entrevista Semiestruturada e para Grupos Focais

Roteiro utilizado nos Trabalhos de Campo de setembro e outubro de 2018

Nome Completo do Entrevistado:

Idade:

Naturalidade/ Comunidade:

1 Você é quem faz *quitandas* aqui na comunidade? Suas *quitandas* são feitas para quais finalidades? Qual a frequência que você faz *quitandas* para sua família?

2 Quem te ensinou a fazer estas receitas? Você já fez algum tipo de curso para aprender a fazer *quitandas*?

3 Você faz *quitandas* para a Festa da padroeira da comunidade? Faz também para a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Berilo? Desde quando? Se sim, vai fazer o que para a Festa do ano de 2018?

3 Pelo seu conhecimento e memória, explique por que existe a presença das *quitandas* durante as festividades em Caititu do Meio. Esta presença se dá apenas na Festa de Santa Luzia?

4 Quais são as (os) outras(os) quitandeiras(os), cozinheiras(os), licoreiras(os) e doceiras(os) que você conhece em Caititu do Meio? E em Berilo ou região? Elas (Eles) também fazem *quitandas* para a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Berilo? Vocês fazem para outras festas/eventos?

5 Quais são seus respectivos preparos? Responda, por gentileza, na seguinte ordem: Nome completo, idade, endereço (sede ou comunidade), há quantos anos se dedicam ao ofício, se participam da Irmandade, se se identificam enquanto quilombolas, e que tipo de alimentos e bebidas sabem fazer?

6 Você consegue imaginar a Festa de Santa Luzia sem a presença das *quitandas*? Por que? E a Festa de Nossa Senhora do Rosário?

7 Você interpreta se há, ou não, alguma importância do seu ato de fazer *quitandas* e de pessoas como você, envolvidas na produção (cozinheiras, quitandeiras, etc)? Como isto ocorre?

8 Você interpreta se há alguma importância do ato de se receber e/ou comer as *quitandas*, para os fiéis e participantes das Festas religiosas como a de Santa Luzia e de Nossa Senhora do Rosário? Como isto ocorre?

- 9 Você percebe algo de sagrado nas *quitandas*? E nas quitandeiras?
- 10 Você se lembra de alguma história que você presenciou ou que os mais velhos contam sobre as *Quitandas* das Festas?
- 10.1 Você conhece alguma história de quem foi trabalhar fora (trabalho sazonal) e sentiu falta de comer as *quitandas* aqui desta terra?
- 11 Você percebe a presença das *quitandas* em outros eventos/acontecimentos de Caititu do Meio e que não sejam festividades religiosas? Quando e como ocorreria esta presença?
- 12 Você se considera uma “Quitandeira” ou eu deveria chamar sua função com outro nome (nomenclatura)?
- 13 Você acha que ser Quitandeira é um trabalho/ofício tradicional? Por que?
- 14 Você considera que estas *quitandas* que você faz, fazem parte da Cultura de Berilo? Por que? Fazem parte da cultura da região do Médio Jequitinhonha? Fazem parte da Cultura Quilombola?
- 15 Você já fez *quitandas* para vender? Como foi isso para você?
- 16 Você acha que ser Quitandeira poderia ser uma profissão para gerar renda para as mulheres de Caititu do Meio? Você consegue me dizer como isso poderia acontecer?
- 17 Você já ensinou seu jeito de fazer *quitandas* para alguém? Quem? O que achou de repassar este conhecimento?
- 18 Quem você consideraria uma Mestra Quitandeira em Caititu do Meio? Por que?

APÊNDICE 2 – Modelo de Documento de Autorização para Divulgação dos Dados da Pesquisa

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

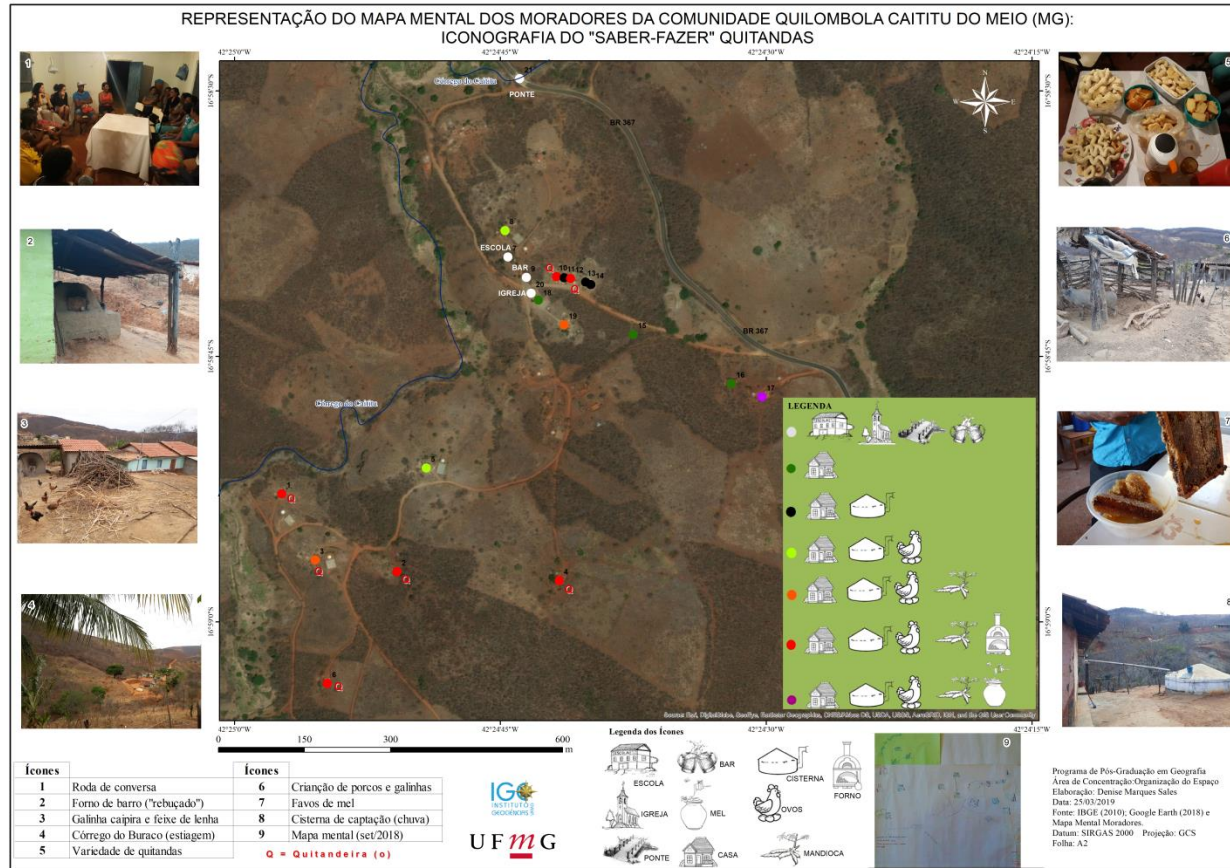
Pelo presente, eu _____,
 nacionalidade _____, estado
 civil _____, profissão _____,
 CPF _____, Carteira de identidade _____,
 emitida pelo _____, domiciliado e residente no município de
 _____/MG,
 comunidade/logradouro/bairro _____,
 número _____, CEP _____.

Declaro ceder à pesquisadora Luciana Priscila do Carmo, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais de depoimento de caráter histórico/ etnogeográfico as imagens fotografadas e as imagens e sons registrados em arquivos de audiovisual, sobre mim como morador(a) da Comunidade Quilombola de _____, município de _____, situada no Vale do Jequitinhonha/ MG – Brasil.

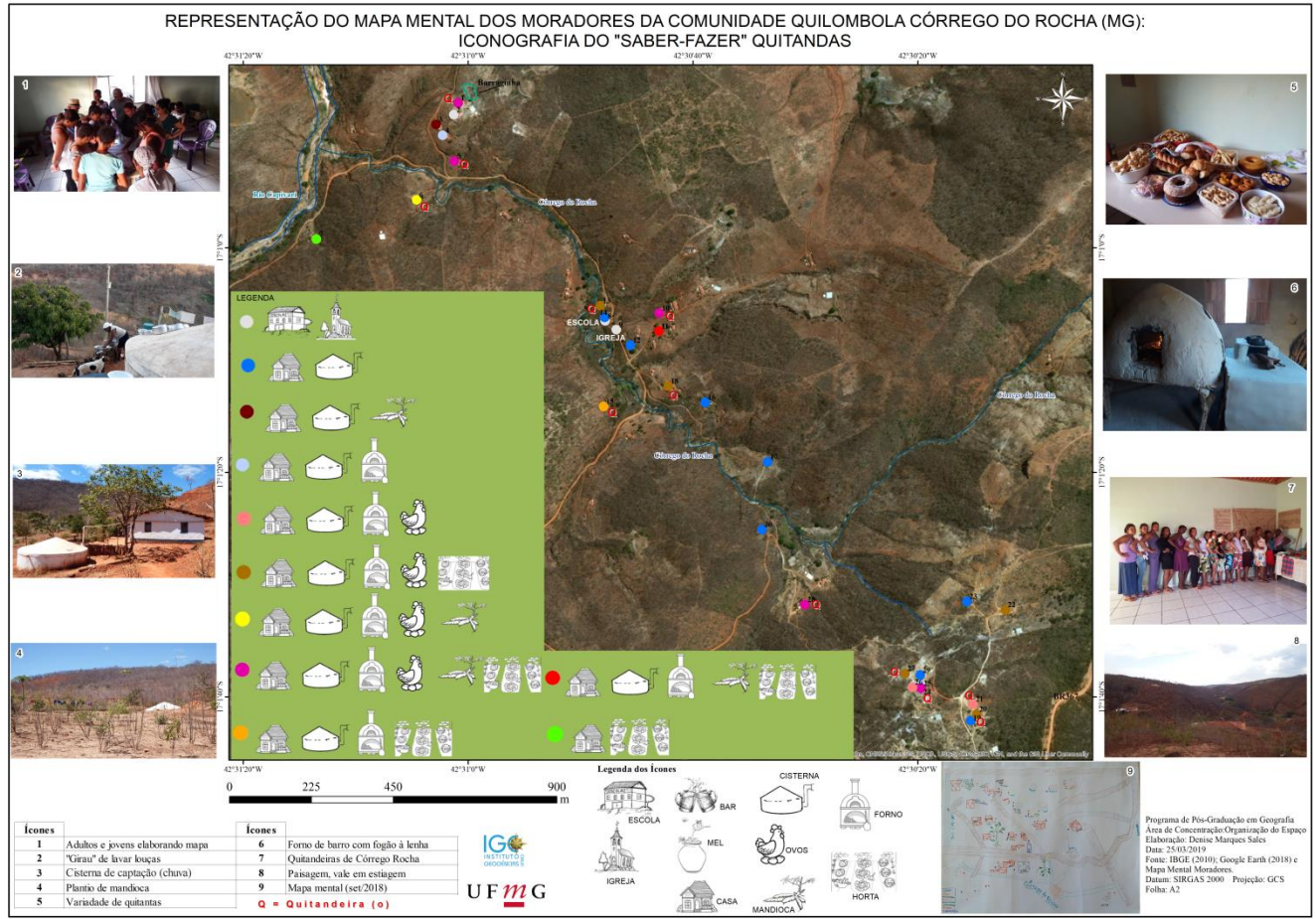
Luciana Priscila do Carmo, RG _____, fica, conseqüentemente, autorizada a usar, publicar e disponibilizar para fins acadêmicos, educativos e culturais, os mencionados registros no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com única ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

_____/MG, ____ de _____ de 2018.

APÊNDICE 3 – Etnomapa das Paisagens Culturais da Comunidade Quilombola de Caititu do Meio – Berilo/MG relacionadas às *Quitandas*



APÊNDICE 4 – Etnomapa das Paisagens Culturais da Comunidade Quilombola de Córrego do Rocha – Chapada do Norte/MG relacionadas às *Quitandas*



ANEXO 1 – Modelo da Ficha de Inventário de Patrimônio Imaterial de Minas Gerais – Modos de Fazer Alimentos - IEPHA-MG

Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais

Governo do Estado de Minas Gerais

| PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DE MINAS GERAIS | | | | MODOS DE FAZER - ALIMENTOS | |
|--|---|-----------|--|----------------------------|--------------------------------|
| 01 | | | | IDENTIFICAÇÃO | |
| Denominação | Campo reservado ao nome/nominação do bem inventariado. <i>Exemplo: Culinária dos Arturos.</i> | | | IPAC/MG | Refere-se à numeração da ficha |
| Município(s) | Inserir a cidade em que o bem está inserido. <i>Exemplo: Contagem</i> | Distrito | Inserir o nome do local, caso o bem esteja situado em algum distrito ou regional do município. | | |
| Endereço | Campo reservado ao lugar de referência para os que praticam. <i>Exemplo: Rua Capelinha, 50 – Vera Cruz, Contagem – MG, CEP: 32013-090.</i> | | | | |
| GPS | Indicação de localização do GPS | Long. UTM | 44° 5'1.70"O | Lat. UTM | 19°53'49.29"S |
| Neste campo inserir uma foto/imagem, representativa do bem inventariado. Como se trata da primeira imagem, ela deve buscar representar o bem como um todo. IMAGEM | | | | | |
| Inserir legenda para Imagem. <i>Exemplo: Figura 1: Guarda do Moçambique dos Arturos.</i> <i>Fonte: Acervo IEPHA/ Casa da Cultura.</i> | | | | | |

| | | | | | | | |
|--|---|--|---|---------|----------|------------------|--|
| Atividade Marco | | | | | | IPAC | |
| Categoria | | <i>O campo refere-se à categoria em que o bem se enquadra no patrimônio imaterial. A culinária se insere na categoria de modos de fazer. Exemplo: Modos de Fazer.</i> | | | | | |
| Âmbito/Tema | Tema da Ficha. Exemplo: Alimentação/ Cozinha | | Datas – período em que a atividade é executada. | | | | |
| Tipologia da Atividade | <i>Informar qual a tipologia do bem. Exemplo: Culinária</i> | Anual | Periódica | Mensal | Contínua | Cada X anos | |
| Denominação | Nome da celebração inventariada. <i>Exemplo: Culinária dos Arturos</i> | | | | X | | |
| Outras denominações | <i>Outros nomes pelos quais a celebração é conhecida e reconhecida. Exemplo: Alimentos, Comidas, Refeições, Quitandas.</i> | Nível de integração: Neste campo, inserir com quem o grupo se insere. Caso a celebração seja realizada somente pelos membros do guarda, marcar o campo Comunidade, se outras comunidades participarem, será intercomunitária. | | | | | |
| | | Comunidade | X | Oficial | | Intercomunitária | |
| Descrição da Periodicidade | | | | | | | |
| Campo reservado ao período no qual a atividade ocorre. | | | | | | | |

| | |
|---|---|
| 02 | ORIGENS DOCUMENTADAS OU ATRIBUÍDAS |
| <i>Campo reservado para o levantamento histórico da atividade de maneira geral. Nesse campo deve haver informações sobre a atividade no Brasil, no Estado e no Município, apresentando também, como e quando a prática inventariada se formou. Para a</i> | |

| | |
|---|--|
| <i>construção do texto podem ser utilizadas fontes documentais e orais.</i> | |
| | Descrição Dos Elementos Constitutivos |
| | Ingredientes |
| <p><i>Campo destinado à descrição dos elementos utilizados para o desenvolvimento da atividade culinária.</i></p> <p><i>Exemplo: Polvilho azedo, polvilho doce, farinha de trigo, fubá de moinho d'água, fubá comercial, leite, açúcar, queijo, banha, manteiga, ovos, óleo de cozinha, canjica, café, alfavaca, limão, coquinho licuri, arroz, feijão, macarrão, carnes, café, legumes, verduras, mamão (doce).</i></p> | |
| | Condimentos |
| <p><i>Espaço reservado para a descrição dos condimentos mais utilizados na preparação das receitas culinárias.</i></p> <p><i>Exemplo: Cravo da índia, bicarbonato, fermento industrial, sal, limão, coloral, cheiro verde, alho, pimenta, cebolas, pimentões, coco, amendoim, açúcar.</i></p> | |
| | Processos de Obtenção |
| <p><i>Campo destinado a descrição do modo como são obtidos os alimentos utilizados na preparação dos pratos.</i></p> <p><i>Exemplo: Atualmente os ingredientes dos alimentos oferecidos nos festejos dos Arturos são obtidos por meio da compra ou doação. Conforme Neusa, integrante da Comunidade, quando alimentos são doados por terceiros, os nomes destas pessoas são anotados para que cada uma delas receba um pacote de biscoitos feitos pela Comunidade, bem como orações que são dedicadas a elas no dia da reunião de prestação de contas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Contagem.</i></p> | |
| | Instrumentos/ Ferramentas |
| <p><i>Campo reservado para a descrição dos vasilhames e instrumentos utilizados durante a preparação dos alimentos.</i></p> <p><i>Exemplo: Gamelas de madeira, assadeiras, colheres de pau, facas, panelas, caldeirões, folhas de bananeira, bacias de metal e plástico, saco de confeiteiro artesanal, fôrmas, almofariz.</i></p> | |

| | |
|---|---|
| | <p>Seleção de Alimentos</p> |
| <p><i>Aqui são descritos os modos como os alimentos são selecionados para a elaboração dos pratos que são servidos durante as festividades e no dia a dia.</i></p> <p><i>Exemplo: As refeições durante as manifestações do Congado são divididas entre o café da manhã, o almoço, servido à partir do meio-dia, e o café da noite servido aos congadeiros da Comunidade. Nos cafés são oferecidos o biscoito amarelo, biscoito branco, a rosquinha, o corre-corre e roscão (também conhecido como rosca rainha). Aos congadeiros também são oferecidas bebidas, como cachaça e vinho.</i></p> <p><i>Nos festejos do João do Mato e Folia de Reis, o cardápio é sempre variável: “engrossado”, arroz doce, caldo de mandioca, feijoada, biscoitos, bolos e doces, entre outros. No último dia da Folia de Reis ocorre um almoço de despedida e confraternização entre os festeiros e a Comunidade.</i></p> | |
| | <p>Processos de Preparação</p> |
| <p><i>Aqui são descritos os modos de preparo dos alimentos, podendo ser apresentadas as receitas dos principais pratos elaborados.</i></p> <p><i>Exemplo: Cubu - Juntar 3 quilos de fubá de moinho d’água numa gamela grande. Colocar uma colher de sopa de bicarbonato e esquentar com um litro de leite fervendo. Abrir a massa e deixar esfriar. Amolecer com leite aos poucos e colocar na folha de bananeira lavada e cortada. Levar ao forno para assar. Retirar e servir com café, chá de alfavaca ou outro líquido de sua preferência. Se for guardar, colocar em saco plástico, para conservar o sabor e a consistência (César e Santos, 2013).</i></p> | |
| | <p>Modos de Apresentar e Servir os Alimentos</p> |
| <p><i>Serão descritos os modos como são apresentados e servidos os pratos elaborados.</i></p> <p><i>Exemplo: As guardas da Comunidade, as guardas visitantes e as pessoas que acompanham as festas, são acomodados no refeitório em grupos de cerca de cinquenta, por vez, de acordo com a capacidade do local. Normalmente são organizados de dois a três grupos, conforme o número de participantes de cada um deles. O tempo para almoço varia entre quinze a vinte minutos. Após a sobremesa, as guardas saem do recinto cantando e dançando em agradecimento à dádiva recebida.</i></p> | |
| | <p>Quem Oferece e Quem Recebe</p> |
| <p><i>Espaço reservado para a descrição de como o alimento é recebido e compartilhado durante as festividades. Na Comunidade dos Arturos, o alimento recebido pelas guardas que visitam a Comunidade, compartilhando a festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário, é uma das contrapartidas das relações estabelecidas entre as guardas.</i></p> | |

| | |
|---|--|
| | Modos de se Dispor dos Restos Alimentares |
| <p>Nesse tópico são adscritas a forma de tratar os resíduos provenientes da atividade descrita – culinária.</p> <p>Exemplo: Na Comunidade dos Arturos os restos e sobras provenientes dos processos de elaboração das receitas são geralmente descartados no lixo, ou então dados a criação para a engorda.</p> | |

| | | | | | |
|-----------|---|------------------------|------------------|---------------------|------------------|
| 03 | ELEMENTOS RELACIONADOS - Caso haja bens culturais associados à celebração, todos deverão ser apontados nesse campo | | | | |
| | Bem Cultural | Tipologia | Categoria | Subcategoria | COD/ IPAC |
| | Comunidade dos Arturos | Comunidade Tradicional | Lugar | | 5100 |
| | Festa de Nossa Senhora do Rosário | Festa Religiosa | Celebração | Catolicismo Popular | 4988 |
| | Festa da Abolição | Festa Cívica | Celebração | Festa Étnica | 4989 |
| | Festa do João do Mato | Festa Rural | Celebração | Rito Agrário | 4990 |
| | Folia de Reis | Festa Religiosa | Celebração | Catolicismo Popular | 4991 |
| | Construção do Forno | Técnica Construtiva | Saber | | |
| | Forno | Instalação | Bem Imóvel | | |

| | |
|---|------------------------------|
| 04 | FORMAS DE TRANSMISSÃO |
| | Procedência do Saber |
| <p>Descrever como o modo de fazer foi apreendido por quem o faz.</p> <p>Exemplo: Na Comunidade dos Arturos, o saber culinário utilizado na comunidade foi passado por Dona Carmelinda e suas filhas Maria</p> | |

| | | | | | | | | | |
|--|---|-----------------|---|---------|--|--------|--|--------|--|
| <i>do Rosário da Silva, conhecida como Induca e Isaira Maria da Silva, chamada de Tita, todas falecidas.</i> | | | | | | | | | |
| Transmissão | | | | | | | | | |
| Pais-Filhos | X | Mestre-Aprendiz | X | Escolas | | Grupos | | Outros | |
| Modo de Transmissão | | | | | | | | | |
| <i>Descrever como se dá a transmissão do conhecimento, devendo ser apontadas as formas com que esse fato se dá.</i> | | | | | | | | | |
| <i>Exemplo: A transmissão é feita oralmente, ao mesmo tempo em que se pratica o ofício da culinária. É necessário aprender quais são os ingredientes e as medidas certas de cada um deles.</i> | | | | | | | | | |
| Forma de Continuidade | | | | | | | | | |
| <i>Nesse campo deve-se descrever como se dá a continuidade da atividade desenvolvida.</i> | | | | | | | | | |
| Transformações | | | | | | | | | |
| <i>Nesse campo deverão ser apontadas tanto as mudanças que ocorreram na atividade ao longo dos anos, quanto o que ainda permanece desde os primórdios. É importante ressaltar que as transformações não significam perdas para a tradição, mas acompanham a dinâmica da cultura.</i> | | | | | | | | | |
| <i>Exemplo: A culinária dos Arturos se beneficiou dos avanços na infra-estrutura da Comunidade, principalmente no que se refere à energia elétrica e à água encanada. A água era obtida em poço comum, distante da área da cozinha. Não havia cobertura na área da cozinha como hoje. O forno ficava exposto às intempéries e com isso a chuva acabava por limitar sua vida útil. Para proteger as guardas visitantes das diversas condições climáticas, fazia-se uma estrutura de madeira coberta por folhas de bananeiras.</i> | | | | | | | | | |

| | |
|---|--|
| 05 | COMENTÁRIOS |
| | Identidades construídas em torno da atividade |
| <i>Neste campo é importante ressaltar como a atividade atua na vida das pessoas, quais identidades são criadas por quem pratica o congado. Exemplo: das cozinheiras entrevistadas – Miria, Lia, Neusa e Janaína –, todas disseram sentir grande satisfação em participar da equipe da cozinha. Nas suas falas é possível perceber o sentimento de respeito ao ato de cozinhar e oferecer o alimento aos que os visitam. Para além do próprio alimento, o ato de confraternizar com todos os presentes na Comunidade nos dias de festejos</i> | |

| | |
|--|--------------------------|
| <i>por meio da alimentação é uma das bases dos Arturos. O processo de aprendizagem do saber culinário, a continuidade da tradição e os sentimentos e expectativas ligados à memória afetiva de cada um no momento em que se faz a comida e se alimenta dela explicita identidade coletivas formada por esse modo de fazer.</i> | |
| Comentários dos praticantes | |
| Realizado o trabalho de coleta de informações por meio de fontes orais, este campo deverá conter considerações de quem pratica o bem ou de quem está diretamente ligado à atividade. | |
| <i>Exemplo: bom, nós aprendemos desde criancinha, né, a gente já ajudava as minhas tias, né, a minha mãe que era a mais velha aqui da família. Ela vinha, trazia a gente, às vezes ela não podia vim, mandava a gente, a gente tinha que fazê.</i> | |
| <i>Míria.</i> | |
| Comentários do elaborador | |
| Este campo destina-se à opinião do elaborador da ficha sobre os aspectos gerais do saber. | |
| POSSIBILIDADE DE CONTINUIDADE | |
| <i>Neste campo o elaborador da ficha deverá apresentar os aspectos que possibilitam a continuidade da celebração, bem como os elementos que podem contribuir para seu fim. Muitos campos abaixo serão preenchidos a partir dos itens apontados neste campo, visto que, é aqui que se observará como manter a tradição.</i> | |
| <i>Exemplo: a continuidade do sistema culinário dos Arturos está relacionada à própria continuidade das manifestações culturais existentes na Comunidade, já que eles são complementares entre si. O sistema culinário dos Arturos, inserido num sistema maior dos “fenômenos sociais totais”, depende da continuidade das relações políticas, familiares, culturais e religiosas dos Arturos. Além disso, percebe-se que as novas gerações interessadas em apreender este conhecimento e mantê-lo, é recorrente entre os membros da Comunidade, principalmente as mulheres.</i> | |
| Necessidades | |
| Instalações | Cozinha e forno a lenha. |
| Instrumentos | Utensílios domésticos. |
| Matéria-Prima | Gêneros alimentícios |

| | |
|---|---|
| Pessoal | Jovens da Comunidade que se interessem por esse modo de fazer. |
| Formação | Oficinas de repasse do saber. |
| Atividade Macro | Comunidade dos Arturos. |
| Modo de expressão com necessidade de documentar/proteger | Forno a lenha. Alecrim, com esta erva é feita uma vassoura utilizada para varrer o interior do forno, no entanto, há dificuldade em encontrá-la. |

| | |
|---|-----------------------------|
| 06 | AÇÕES DE SALVAGUARDA |
| <p>A culinária tradicional e o saber-fazer ligado à atividade são bens merecedores de ações de salvaguarda. Ao pensar na culinária como parte de um sistema maior de prestações totais que as festas propiciam, esta adquire uma importância maior ainda.</p> <p>Com a finalidade de proteger seus saberes a própria a Comunidade mobilizou-se elaborando uma cartilha intitulada <i>A culinária dos Arturos</i>, um meio de proteção dos modo de fazer dos seus quitutes.</p> <p>Contudo, é necessário que a cozinha e o forno a lenha sejam revitalizados, para melhor andamento das produções dos alimentos.</p> | |

| | | | | | | |
|---|---|--|------|--|-------|------------------------|
| 07 | ENTREVISTADOS - Inserir dados pessoas das pessoas que concederam entrevista. | | | | | |
| 01 | Nome | | | | Tipo | |
| | Nascimento | | Sexo | | Idade | Registro Sonoro Visual |
| Descrição (rol, indumentária, transmissão do saber) | | | | | | |
| | | | | | | |
| Contato | | | | | | |

| | | |
|-----------|--|--|
| 08 | DOCUMENTAÇÃO FOTOGRAFICA - Inserir no mínimo seis imagens, entre fotos antigas (quando houver) e recentes, seguida pela legenda. | |
| | IMAGEM | IMAGEM |
| | Inserir legenda para Imagem. <i>Exemplo: Figura 1: Guarda do Moçambique dos Arturos.</i> Fonte: Acervo IEPHA/ Casa da Cultura. | Inserir legenda para Imagem. <i>Exemplo: Figura 1: Guarda do Moçambique dos Arturos.</i> Fonte: Acervo IEPHA/ Casa da Cultura. |

| | |
|-----------|---|
| 09 | REFERÊNCIAS - Referências bibliográficas utilizadas para o desenvolvimento do conteúdo das fichas |
| | FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: introdução à sociedade patriarcal no Brasil - I. 40ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2000. |

| | | |
|-----------|--|--|
| 10 | DOCUMENTOS ANEXOS - Campo indicado à identificação de registros de áudio realizados sobre a celebração inventariada, incluindo os depoimentos dos participantes, as músicas, a cobertura das festas, entre outros. Todos os arquivos utilizados na ficha deverão compor uma pasta, que irá conter a ficha, as fotos, os áudios e os vídeos. | |
| | Fotografias | Nome do arquivo salvo. Exemplo: Figura 1: IPAC4988_CARTUROS_FRosa_LFreitas_6out13 (92) |
| | Vídeos | DOC ARTUROS IEPHA_saida final |
| | Áudio | Áudio1: Entre_IPAC1977_CARTUROS_Bengala_C_13ago13 |
| | Transcrição | Nome do arquivo salvo. Exemplo: Figura 1: IPAC4988_CARTUROS_FRosa_LFreitas_6out13 (92) |

| | | |
|---|--|------|
| 11 | FICHA TÉCNICA | |
| Fotografia | Nome do autor das fotos. | Data |
| Vídeos | Nome do autor dos vídeos. | Data |
| Áudio | Nome de quem coletou as entrevistas. | Data |
| Transcrição | Nome de quem transcreveu os arquivos de áudio e vídeo. | Data |
| Levantamento | Nome de quem fez o levantamento bibliográfico. | Data |
| Elaboração | Nome do autor da ficha | Data |
| Revisão | Nome de quem revisou a ficha | Data |
| | Observações | |
| Campo indicado para a anotação de dados associados a atividade, caso não essa informação não tenha se encaixado nos campos acima. | | |

