

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Escola de Arquitetura
Programa de Pós-graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável

Maxiliano Perdigão dos Santos

**Memórias e saberes construtivos tradicionais nas comunidades quilombolas
do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco – Minas Gerais**

Belo Horizonte

2022

Maxiliano Perdigão dos Santos

**Memórias e saberes construtivos tradicionais nas comunidades quilombolas
do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco – Minas Gerais.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável.

Área de concentração: Bens culturais, Tecnologia e Território.

Linha de Pesquisa: Tecnologia do Ambiente Construído

Orientador: Professor Dr. Marco Antônio Penido de Rezende.

Coorientadora: Professora Dra. Mariana Petry Cabral.

Belo Horizonte

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

S237m

Santos, Maxiliano Perdigão dos.

Memórias e saberes construtivos tradicionais nas comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco - Minas Gerais [manuscrito] / Maxiliano Perdigão dos Santos. - 2022.

391 p. : il.

Orientador: Marco Antônio Penido de Rezende.

Coorientadora: Mariana Petry Cabral

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Arquitetura - Brasil - História - Teses. 2. Quilombolas - Teses. 3. Arquitetura nativa - Teses. I. Rezende, Marco Antônio Penido de. II. Cabral, Mariana Petry. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. VI. Título.

CDD 721



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE ARQUITETURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
AMBIENTE CONSTRUÍDO E PATRIMÔNIO SUSTENTÁVEL

FOLHA DE APROVAÇÃO

"Memória coletiva e tradição: a herança dos saberes construtivos vernáculos nas comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco – no estado de Minas Gerais"

MAXILIANO PERDIGÃO DOS SANTOS

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia **dezesseis de novembro de dois mil e vinte e dois**, pela Banca Examinadora designada pelo Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Cristiane de Assis Portela

Universidade de Brasília (UnB)

Profa. Dra. Márcia Genésia de Sant'Anna

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Ricardo Ferreira Ribeiro

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas)

Profa. Dra. Roseane da Conceição Costa Norat

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. Marco Antônio Penido de Rezende - Orientador

PPG-ACPS/UFMG

Profa. Dra. Mariana Petry Cabral - Coorientadora

PPG-ACPS/UFMG

Belo Horizonte, 16 de novembro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Cristiane de Assis Portela, Usuário Externo**, em 16/11/2022, às 20:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Roseane da Conceição Costa Norat, Usuário Externo**, em 18/11/2022, às 12:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mariana Petry Cabral, Professora do Magistério Superior**, em 25/07/2023, às 11:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Ferreira Ribeiro, Usuário Externo**, em 25/07/2023, às 13:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Genésia de Sant'Anna, Usuária Externa**, em 26/07/2023, às 16:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marco Antonio Penido de Rezende, Professor do Magistério Superior**, em 27/07/2023, às 10:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1901074** e o código CRC **BC879806**.

*À memória de Seu Raimundo Nonato (Barro Preto);
Seu Sebastião Hilário (Barro Preto);
Seu José Pastor (Cambraia);
Dona Perpétua (Indaiá); e
Vó Ina (Indaiá).*

AGRADECIMENTOS

Embora este trabalho seja de cunho individual, é importante ressaltar que ele é fruto da participação e da colaboração de diversas pessoas e instituições, sem às quais não seria possível realizá-lo. Assim, gostaria de agradecer imensamente:

a todas as pessoas que lutam para termos uma **Universidade Pública, gratuita e de qualidade**; onde podemos, com liberdade, buscar respostas para os nossos anseios e inquietações, na esperança de que eles possam contribuir na construção de um conhecimento maior que possa melhorar a sociedade em que vivemos. A Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, assim como as demais universidades públicas, é e sempre serão da população brasileira!

Ao professor Marco Antônio Penido de Rezende pela generosidade em partilhar seus conhecimentos, pela sua paciência e bom humor, pela dedicação com a qual exerce seu papel como professor e pesquisador. Além de ter adquirido o interesse pelos estudos sobre a arquitetura vernácula, tenho a clareza de que, com a nossa relação, cresci também como pessoa e professor, e espero estar à altura para poder retribuir estes ensinamentos aos meus alunos e alunas.

À professora Mariana Petry Cabral, pelo acolhimento dado a este pesquisador que estava perdido pelos campos da antropologia, arqueologia e das ciências sociais na FAFICH, à procura de respostas que não chegavam pela arquitetura. Além do conhecimento, sua generosidade, paciência, incentivo e sinceridade ao apontar questões espinhosas fizeram uma grande diferença nesta etapa da minha caminhada acadêmica e no meu desenvolvimento como pessoa.

Não poderia ter tido na academia uma melhor dupla de orientador e coorientadora.

Aos meus orientadores e orientadoras quilombolas das comunidades: do Barro Preto/Cambraia, Boa Vista, Indaiá/Cacunda e Macuco. Não citarei nomes para não ser traído pela memória e, com isso, cometer algum tipo de injustiça. Agradeço muito a generosidade e o carinho com os quais vocês receberam em suas casas uma pessoa estranha, que chegou nas comunidades fazendo perguntas e querendo saber da vossa história. Espero ter conseguido produzir algo que possa, de alguma forma, contribuir com uma tarefa maior – feita por diversas pessoas em associações e instituições das mais diversas, nas ONGs, nas escolas, nas universidades e centros

de pesquisa – de trazer mais elementos que ajudem na valorização das suas tradições; a contar o importante papel da vossa cultura na construção do nosso país; e a dar o devido reconhecimento a vocês e aos seus antepassados que, em algum grau, também são meus. Vocês foram fundamentais na construção desse trabalho, o espaço aqui é pequeno para expressar o quanto sou grato por cada minuto vivido com vocês.

Ao CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva e à Fundação Francisco de Assis de Santa Maria de Itabira: pela disponibilização de material bibliográfico, documental e fotográfico. Agradecimento especial ao Jesus Rosário Araújo, liderança quilombola que conheci no CEDEFES e que, além de me ter dado todo o suporte necessário na instituição, me convidou para conhecer sua comunidade de origem, Indaiá, e as demais comunidades vizinhas que contribuíram para este trabalho. Tenho certeza de que essa aproximação pessoal e de trabalho são apenas o embrião de uma colaboração que crescerá, e que possivelmente será estendida a outros grupos quilombolas e comunidades tradicionais.

Agradeço à PUC Minas pelo incentivo que é dado ao corpo docente para que avancem em sua formação acadêmica, algo que foi colocado em prática pelo Departamento de Engenharia Civil – sob coordenação do professor Everaldo Bonaldo. Estendo este agradecimento às coordenações do curso de Engenharia Civil presentes nos demais campi de Belo Horizonte, e aos colegas – em especial a professora Elke Kölln, o professor Alberto Mol e a professora Luciana Dias, que em diversas ocasiões ajudaram a segurar o rojão nos momentos de aperto. Ainda na PUC Minas, agradeço à equipe do Projeto de Extensão Lições da Terra – na pessoa do professor Ricardo Ferreira Ribeiro, e às então acadêmicas de Ciências Sociais, Júlia Oliveira e Karolina Hugo. A cooperação no compartilhamento de informações e a oportunidade de vivenciar a experiência de vocês em trabalho de campo foram de extrema importância.

Aos colegas e às colegas de doutorado – em especial a Bianca Lemes, assim como o corpo docente dos programas de: Pós-graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável (PPG-ACPS/UFMG), em especial às professoras Maria Luiza Almeida Cunha de Castro e Beatriz Alencar D'Araújo Couto; Pós-graduação em Antropologia (PPGAn UFMG); e Pós-graduação em Sociologia (PPGS/UFMG), na pessoa da professora Yumi Garcia dos Santos.

Aos amigos e amigas que, mesmo de fora do ambiente acadêmico, acreditam na pesquisa e na ciência como um grande instrumento de desenvolvimento do país, e por elas alçam suas vozes. Agradeço a compreensão pelo meu afastamento, embora que, pela minha natureza antissocial, acredito que não tenham sentido a minha falta. Deixo aqui um super agradecimento às amigas Eraly Silva e Natiele Oliveira, que prontamente atenderam ao meu pedido para ler a primeira versão deste trabalho a fim de me alertarem sobre possíveis equívocos ou mal-entendidos que pudessem de alguma forma ofender as pessoas negras que se propuserem a ler este trabalho no futuro.

À Eliana Bandeira e à Fernanda Pantuzzo, pelo suporte à saúde. A assistência de vocês foi e é fundamental para condução diária não só da minha vida, mas de diversas pessoas.

Aos meus familiares: tios e tias, primos e primas, meu irmão e minha irmã. Em especial à minha mãe, que sempre sacrificou sua vida pessoal para que pudéssemos trilhar o nosso caminho. Obrigado pela paciência e compreensão do meu afastamento em vários momentos durante esse processo.

Agradecimento especial à minha esposa, Stela, pelo suporte incondicional em toda a nossa trajetória, e pelos incentivos que sempre me fizeram crescer como pessoa e como profissional.

“Construções, como poemas e rituais, falam sobre cultura.”
(GLASSIE, 2002).

RESUMO

No estudo da arquitetura vernácula o conhecimento sobre os saberes construtivos tradicionais desempenha um importante papel que vai além da materialidade edificada, pois através dele temos a oportunidade de conhecer a trajetória histórica e cultural que acompanha essa arquitetura. Sob esta perspectiva histórica, cultural e técnica, a tese apresentada discorre sobre os processos formadores dos saberes construtivos tradicionais das comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco, localizadas em Minas Gerais. Não obstante a escassez de edificações construídas com a técnica reconhecida como tradicional pelas comunidades – o pau a pique, as pessoas que delas fazem parte têm muito a oferecer sobre o conhecimento acerca dos seus saberes tradicionais. O trabalho teve como objetivo principal ouvir das pessoas dessas comunidades as informações atuais e históricas sobre os processos que caracterizam os seus saberes construtivos tradicionais. A partir de uma metodologia interdisciplinar que se vale dos saberes acadêmicos e populares, a pesquisa foi conduzida, principalmente, por meio de uma abordagem inspirada na sensibilidade etnográfica oriunda da antropologia. Ao final do trabalho é possível afirmar que a adoção dessa metodologia, sem a definição de uma hierarquia entre os campos estudados, se mostrou não apenas eficiente, mas fundamental para a realização deste trabalho. Por meio da construção de camadas de informações ao longo da pesquisa foi possível identificar que: contrariando o senso comum, as pessoas africanas que foram trazidas escravizadas para o Brasil detinham conhecimento técnico em diversas áreas que contribuíram para a formação do país; as comunidades possuem várias pessoas que ainda dominam as técnicas construtivas tradicionais; há interesse de alguns grupos em manter viva a tradição construtiva. Dentre os desafios de preservação dos saberes tradicionais destacam-se: a falta de interesse das novas gerações; o alto custo da madeira adequada para construção; a dificuldade de promover mutirões de construção. Além das informações específicas, foi possível identificar outros campos de pesquisa e extensão universitária em potencial – no mesmo ambiente comunitário, voltados para áreas como a arqueologia, sociologia, antropologia, história, turismo, artes, dentre outras.

Palavras-chave: comunidades quilombolas; etnoarquitetura; arquitetura vernácula; saberes tradicionais; saberes construtivos.

ABSTRACT

The understanding concerning traditional constructive know-how plays an important role in vernacular architecture studies. It goes beyond the built materiality itself, because through it we have the opportunity to discern the historical and cultural trajectory that comes with this architecture. From this historical, cultural and technical perspective, the thesis discusses the processes that form the traditional constructive knowledge of the quilombola communities of Barro Preto, Boa Vista, Indaiá and Macuco, located in Minas Gerais - Brazil. Despite the scarcity of constructions built with the technique recognized by communities – which is wattle and daub, the people who are part of them have a lot to offer in terms of knowledge about their traditional know-how. The main objective of the work was to hear from the people of these communities current and historical information about the processes that characterize their know-how in vernacular construction. Based on an interdisciplinary methodology that draws on academic and popular knowledge, the research was conducted, mainly, through an approach inspired by the ethnographic sensibility derived from anthropology. At the end of the work, it is possible to affirm that the adoption of this work methodology, without the definition of a hierarchy between the academic fields studied, proved to be not only efficient, but fundamental for the accomplishment of this work. Through the construction of layers of information throughout the research work, it was possible to identify that: contrary to the common sense, the African people who were brought enslaved to Brazil had technical knowledge in several areas that contributed for the formation of the country; the communities have several people who still master traditional building techniques; some groups are interested in keeping the constructive tradition alive. Among the challenges of preserving traditional knowledge, the following are noteworthy: the lack of interest of the new generations; the high cost of good quality wood suitable for construction; the difficulty in bringing together many people to promote joint construction efforts. In addition to specific information, the work carried out helped to identify other potential fields of research and opportunities for university extension activities – in the same community environment, focused on areas such as archeology, sociology, anthropology, history, tourism, arts, among others.

Keywords: quilombola community; ethnoarchitecture; vernacular architecture; traditional know-how; vernacular know-how.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Minas Gerais, localização no Brasil e na América do Sul	32
Figura 2 – Mapa de Minas Gerais com a indicação da área de pesquisa (seta em vermelho)	33
Figura 3 – Localização dos municípios onde estão inseridas as comunidades em relação a Belo Horizonte	34
Figura 4 – Localização das comunidades em relação a Santa Maria de Itabira; e relevo do entorno imediato	35
Figura 5 – Residência da Dona Fatinha, última moradia em taipa de mão dentre as comunidades em estudo. Localização: comunidade do Indaiá	52
Figura 6 – Adequação do projeto da casa de farinha da comunidade Indaiá.....	56
Figura 7 – Início da construção da casa de farinha da comunidade Indaiá ao lado da antiga escola	56
Figura 8 – Processo de impermeabilização da estrutura de eucalipto tratado	57
Figura 9 – Antigo Museu Quilombola do Barro Preto	61
Figura 10 – Espaço reservado para construção do Museu Quilombola do Barro Preto	61
Figura 11 – Estudo para o Museu Quilombola do Barro Preto	63
Figura 12 – “As regiões da África”	86
Figura 13 – “Principais rotas do comércio atlântico de escravizados para o Brasil do século XVI ao XIX”	89
Figura 14 – Costa da Mina	93
Figura 15 – “A própria Guiné, e não a da Nigéria, ou a maior parte da terra do Níger: geógrafos contemporâneos a chamam tanto de Etiópia Inferior ou Austral”	94
Figura 16 – “Lavagem do minério de ouro, perto da montanha do Itacolomi” (tradução nossa).....	104
Figura 17 – Peças expostas no antigo museu localizado na escola do Barro Preto	110

Figura 18 – “Mapa da presença de localidades quilombolas no Brasil em 2019” ...	125
Figura 19 – “Mapa político do continente africano com as fronteiras étnicas”	129
Figura 20 – Estrutura de madeira e bambu para posterior aplicação da laterita	135
Figura 21 – Comparação entre as fronteiras étnicas (esquerda) e as fronteiras políticas (direita) do continente africano	142
Figura 22 – “Prancha 42: Plantas e elevações de duas pequenas casas, de cidade e de campo”	146
Figura 23 – “Prancha 34: Família pobre em sua casa”	147
Figura 24 – <i>Sanzala</i> Quimbundo, centro-oeste de Angola.....	151
Figura 25 – Implantação genérica de uma fazenda de café.....	155
Figura 26 – Localização das comunidades quilombolas em estudo em relação a fazendas e a outras comunidades com as quais não possuem relação de parentesco.....	161
Figura 27 – Dona Maria Zita na festa em comemoração à Semana da Consciência Negra na comunidade do Barro Preto. Em suas mãos, uma escultura de Zumbi dos Palmares feita para a festa pelo morador do Barro Preto: Juarez José da Costa.....	163
Figura 28 - Dona Margarida	169
Figura 29 – Área onde se encontrava a comunidade Capoeira de Dentro.....	169
Figura 30 – Interrupção do território, Cambraia ficou isolado à direita do pasto	170
Figura 31 – Expansão do Barro Preto para áreas com maior aclave	171
Figura 32 - Seu Nonato - primeiro plano, e Robésio - seu filho, em uma apresentação de batuque na comunidade do Barro Preto.....	176
Figura 33 – Dona Umbilina dos Santos Araújo, Vó Ina, matriarca do Indaiá.....	178
Figura 34 – Dona Geralda e parte da sua família.....	178
Figura 35 - Dona Marta e Théo – seu neto, e Seu Antônio: comunidade do Boa Vista	181
Figura 36 – Localização das comunidades em seu ambiente.....	189

Figura 37 – Seu José Pastor, morador do Cambraia (Barro Preto).....	190
Figura 38 – Adensamento de casas na comunidade do Barro Preto	191
Figura 39 – Encostas vizinhas à comunidade do Barro Preto: 2019	192
Figura 40 – Encostas vizinhas à comunidade do Barro Preto: 2022	193
Figura 41 – Ocupação territorial da comunidade do Indaiá.....	194
Figura 42 – Igreja da comunidade do Macuco	195
Figura 43 – Comunidade do Macuco	195
Figura 44 – Comunidade do Boa Vista.....	197
Figura 45 – Entrada da comunidade do Boa Vista	197
Figura 46 – Córrego Boa Vista e casas atingidas pela enchente.....	198
Figura 47 – Elenice Silva puxando a quadrilha da Festa Junina, e Robésio Silva como Rei da Festa de Santo Antônio: comunidade do Barro Preto	199
Figura 48 – Seu Antônio Luciano e Cauan na festa de celebração a Santo Antônio, comunidade do Barro Preto.....	202
Figura 49 – Reunião de criação da Associação dos Quilombos Unidos do Barro Preto e Indaiá e eleição da coordenação para o biênio 2005/2007	209
Figura 50 – Dona Maria Raimunda trançando fitas de palha da palmeira indaiá para fabricação de chapéus	212
Figura 51 – Dona Maria Precheda da Silva na porta dos fundos da sua casa	222
Figura 52 – Casa da Dona Maria Precheda da Silva vista da rua, comunidade do Barro Preto.....	223
Figura 53 – Terreno onde se encontrava a casa de Dona Precheda	225
Figura 54 – Pau a pique – processo de barreamento: oficina sobre técnicas de construção em terra, UFMG	227
Figura 55 – Processo de manutenção das paredes da casa da Dona Fatinha: comunidade do Indaiá	228
Figura 56 – Fogão à lenha revestido com barro branco, residência da Dona Maria Perpétua: comunidade do Indaiá.....	229

Figura 57 - Aplicação do barro branco em paredes internas; e aplicado no piso misturado ao estrume de gado para atingir a coloração verde. Casa da Dona Fatinha: comunidade do Indaiá.....	229
Figura 58 – Cobertura em sapê: casa da Vó Ina, comunidade do Indaiá.....	231
Figura 59 - Fazendas visitadas próximas às comunidades quilombolas.....	233
Figura 60 - Fazenda Velha do Funil	233
Figura 61 – Detalhe da estrutura no primeiro pavimento	234
Figura 62 - Fazenda das Pedras	235
Figura 63 – Exemplos de adobe: em processo de secagem (à esquerda) e assentados (à direita)	236
Figura 64 – Interior da Fazenda das Pedras: visão das portas e forro de taquara..	237
Figura 65 - Fazenda do Funil	239
Figura 66 - Moinho da Fazenda da Serra.....	240
Figura 67 - Fazenda da Serra: entre as comunidades do Barro Preto e Indaiá	241
Figura 68 - Seu Tude e o moinho da fazenda	242
Figura 69 - Casa do Seu Tude e Dona Margarida.....	243
Figura 70 – Forro de taquara e oratório da época dos avós do Seu Tude	244
Figura 71 – Entalhe na viga para travamento do forro e vista inferior do piso da senzala que restou	245
Figura 72 - Seu Tude na festa de Santo Antônio e Dona Margarida na porta de casa	247
Figura 73 – Construção do Museu Quilombola do Barro Preto (à direita).....	252
Figura 74 – Tipologia típica das casas do Barro Preto no início dos anos 2000	253
Figura 75 – Casa do senhor Antônio José Higino: uma das últimas casas em pau a pique que foi demolida no Barro Preto.	253
Figura 76 – Obra da casa de farinha da comunidade do Indaiá.....	256
Figura 77 – Casa da Dona Fatinha, em pau a pique: comunidade do Indaiá.....	257

Figura 78 – Sanitário no quintal da Dona Fatinha (esquerda) e paiol da casa da Dona Perpétua (direita): comunidade do Indaiá.....	257
Figura 79 – Cruzeiro da comunidade do Indaiá: celebração no Dia da Consciência Negra.....	258
Figura 80 – Paiol vizinho à casa de Seu Ramiro e Dona Creusa.....	260
Figura 81 – Paiol: vista frontal	261
Figura 82 – Paiol: vista posterior	262
Figura 83 – Detalhes superior e inferior da cobertura com telha de cumbuca	262
Figura 84 – Detalhes da trama: amarrações feitas com cipó	263
Figura 85 – Construção recente em pau a pique ao lado da comunidade Boa Vista	263
Figura 86 – Construção em pau a pique: comunidade Saco do Barreiro	265
Figura 87 - Detalhe construtivo e acabamento: comunidade Saco do Barreiro.....	266
Figura 88 - Dona Maria Raimunda Silva: moradora do Cacunda, comunidade do Indaiá	267
Figura 89 - Graça Matilde Silva Araújo.....	270
Figura 90 - "Prancha 18: Negros serradores de tábuas"	273
Figura 91 – Casa antiga dos pais de Dona Armeni Higino: comunidade do Barro Preto	276
Figura 92 – Fundações antigas: Barro Preto.....	280
Figura 93 – Fundações antigas: Barro Preto e Boa Vista	281
Figura 94 - Fundações antigas: Macuco e Indaiá.....	282
Figura 95 - Fundações antigas: Indaiá e Boa Vista.....	283
Figura 96 – Construção provisória sem o revestimento em barro: Seu Nonô e Dona Fia, comunidade do Indaiá	287
Figura 97 - Antiga casa do Seu Nonô e Dona Fia, identificada por eles como uma casa de pau a pique: comunidade do Indaiá.....	287

Figura 98 - Atual casa do Seu Nonô e Dona Fia, construída em alvenaria de tijolo furado: comunidade do Indaiá	288
Figura 99 - Casa do Seu Ramiro e Dona Creusa.....	290
Figura 100 – Processo de demolição da antiga casa de Dona Geralda, comunidade do Macuco	291
Figura 101 – Dona Geralda e sua família, em frente à casa antiga	292
Figura 102 - Casa da Dona Bilinha e Seu Sebastião, à porta, sua filha Verlaine	293
Figura 103 – Sanitário externo: comunidade do Indaiá	297
Figura 104 - Sanitário externo e seus detalhes construtivos: comunidade do Indaiá	298
Figura 105 – Parede de pau a pique em oficina de construção em terra da Escola de Arquitetura da UFMG	299
Figura 106 - Casa da Dona Fatinha: comunidade do Indaiá	302
Figura 107 - Casa da Dona Fatinha: planta baixa com indicação da visada das fotografias.....	303
Figura 108 - Casa da Dona Fatinha: exterior – vista "a".....	304
Figura 109 - Casa da Dona Fatinha: exterior – vista "b".....	305
Figura 110 - Casa da Dona Fatinha: exterior – vista "c".....	305
Figura 111 - Casa da Dona Fatinha: exterior – vista "d".....	306
Figura 112 - Casa da Dona Fatinha: acabamento do interior – vistas “e” e “f”	306
Figura 113 - Casa da Dona Fatinha: despensa e cozinha – vistas “g” e “h”.....	307
Figura 114 - Casa da Dona Fatinha: fogão à lenha e aberturas - vista “i”	308
Figura 115 - Paiol da casa de Dona Perpétua: comunidade do Indaiá	309
Figura 116 - Paiol da Dona Perpétua – detalhes construtivos: amarrações.....	310
Figura 117 - Paiol da Dona Perpétua – detalhes construtivos: fundação.....	311
Figura 118 – Paiol da Dona Perpétua: convivência entre técnicas tradicional e contemporânea.....	311
Figura 119 - Caderno do Programa de Controle da Doença de Chagas.....	313

Figura 120 - Pintura decorativa: comunidade do Macuco	315
Figura 121 – Residência em alvenaria de tijolo furado: comunidade do Boa Vista .	319
Figura 122 - Seu Luiz e demonstração do maçarico; exemplo de pipa.....	323
Figura 123 – Exemplo de caieira para queima de tijolos (região Nordeste, local não informado)	324
Figura 124 - Tijolos da olaria do senhor Joaquim Sebastião.....	325
Figura 125 – Casa do Senhor Sebastião Hilário, construída com adobe e tijolo queimado, comunidade do Barro Preto	326
Figura 126 – Casa do Seu Sebastião Hilário: mescla entre adobe e tijolo queimado	327
Figura 127 - Casa do Seu Sebastião Hilário: fundação e parede lateral direita	328
Figura 128 – Casa do Seu Sebastião Hilário: camadas de tinta e estrutura do telhado	329
Figura 129 - Casa do Seu Sebastião Hilário: vista do interior e planta esquemática	330
Figura 130 - Fogões de barro: comunidade do Indaiá.....	332
Figura 131 - Forno de barro típico entre as comunidades. Local: Barro Preto	333
Figura 132 – Forma de bloco usada para construção da casa da Dona Armeni.....	334
Figura 133 - Casa do Programa Minha Casa, Minha Vida: comunidade do Indaiá .	338
Figura 134 - Obra da casa de farinha, comunidade do Indaiá	339
Figura 135 – Demonstração de sobreposição das folhas de indaiá para construção de uma cobertura	341
Figura 136 – Cobertura feita com folha de indaiá, visão geral e detalhe: Comunidade do Indaiá.....	342
Figura 137 – Touceira de sapê, casa da Dona Maria Raimunda: Cacunda, comunidade do Indaiá.....	343
Figura 138 - Caramanchão na casa da Dona Maria Raimunda	344

Figura 139 - Casa da Dona Maria Raimunda em pau a pique e com as telhas de amianto.....	346
Figura 140 - Dona Fia na porta da sua Casa: comunidade do Indaiá	347
Figura 141 - Telha da olaria do Seu Joaquim Sebastião: comunidade do Barro Preto	350

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Roteiro estruturante elaborado para as entrevistas.....	66
Quadro 2 – Relação nominal de habitantes pelo censo de 1832	164
Quadro 3 – Relação nominal de habitantes pelo Censo de 1832	164
Quadro 4 – Principais elementos da cultura tradicional das comunidades	211
Quadro 5 – Fases do uso de técnicas construtivas e materiais de construção	232

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	23
2	CAMINHOS METODOLÓGICOS E REFERENCIAIS TEÓRICOS.....	39
2.1	Aspectos da estruturação metodológica	48
2.2	Campo: território de encontros e aprendizado	52
2.3	Arquitetura e tecnologias vernáculas	69
3	PESSOAS QUILOMBOLAS: ASCÊNCIA E SABERES.....	80
3.1	Povos africanos: a chegada no Brasil e o papel do seu conhecimento técnico no desenvolvimento do país	80
3.2	Povos e comunidades tradicionais: os quilombolas	111
3.3	Arquitetura e tecnologias vernáculas: os contextos do oeste africano e o afro-brasileiro.....	127
4	PERCURSO HISTÓRICO E AMBIENTAÇÃO: CONHECENDO AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO BARRO PRETO, BOA VISTA, INDAIÁ E MACUCO	158
4.1	Referências e percurso histórico	158
4.1.1	A comunidade do Barro Preto.....	190
4.1.2	Comunidade do Indaiá.....	193
4.1.3	As comunidades do Macuco e do Boa Vista	194
4.2	Costumes e tradição: os desafios frente a uma nova realidade.....	198
5	MEMÓRIA, TRADIÇÕES E OS SABERES NO CAMPO DA CONSTRUÇÃO: OS ENSINAMENTOS DOS MESTRES E DAS MESTRAS QUILOMBOLAS	214
5.1	Memória coletiva	214

5.2	Técnicas construtivas e materiais tradicionais	226
5.3	Resgate das técnicas de construção tradicionais	247
5.3.1	O trabalho dentro das comunidades	248
5.3.2	Experiências de fora das comunidades.....	259
5.4	Tradições e saberes: aprender, construir e ensinar	266
5.4.1	Estruturas, paredes e acabamentos.....	272
5.4.2	Coberturas	339
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS.....	354
	REFERÊNCIAS.....	363
	ANEXOS	379
	APÊNDICES	386

1 INTRODUÇÃO

No âmbito do território hoje brasileiro, a história da arquitetura vernácula – ou arquitetura feita pelo povo, e a história das técnicas utilizadas para desenvolver esta arquitetura, refletem um pouco a carência de registros oficiais a que foram acometidos os grupos minoritários da sociedade brasileira frente aos relatos históricos feitos pelos grupos dominantes, sejam eles sobre os acontecimentos anteriores ou após o início da colonização portuguesa.

Nesse sentido, é de extrema importância o estudo e a divulgação sobre a influência e a participação no desenvolvimento desta arquitetura por duas grandes populações que se encontram no território hoje brasileiro: a dos povos originários, e a da maior população de povos estrangeiros que aqui se estabeleceram no período após a colonização, a população afrodiáspórica.

A população estrangeira de origem africana era composta por homens e mulheres que, escravizados, foram trazidos do continente africano no início do século XVI para este país, denominado oficialmente em 1530 por Dom João III como Brasil (SOUZA, 2001, p. 68). Tratados nesta terra como mercadoria, a história contada à maioria das pessoas sobre os milhões de pessoas negras escravizadas – que em 1798 chegaram a cerca de 2/3 da população total do país (FREYREISS, 1982, p. 116) – os estigmatiza até os dias atuais como “africanos genéricos”, trabalhadores e trabalhadoras que serviam apenas aos trabalhos braçais na lavoura e na mineração, e nos serviços domésticos. Algo que, como a historiografia tem mostrado e como observei no material bibliográfico consultado, não condiz com a realidade da época e muito menos com a história dos povos africanos em suas próprias nações.

Nesse sentido, além dos conceitos que regem o estudo da arquitetura vernácula, é apresentado neste trabalho um panorama sobre a arquitetura e a forma de construir nas regiões africanas e/ou pelos povos de etnias relacionadas às populações de pessoas africanas que aqui se estabeleceram. Da mesma forma, são apresentados saberes técnicos construtivos de outras áreas que eram dominados por essas pessoas; como eles foram empregados no Brasil; e como foram mantidos ao longo dos séculos até chegarem nos dias atuais nas comunidades quilombolas.

Essas discussões perpassam pelas formas de organização da população negra em um território hostil não apenas no período colonial, mas também na atualidade. Junto a esses processos, serão apresentados os entendimentos sobre o percurso do termo *quilombo* desde a África até as ressignificações pelo qual ele passou chegando aos dias atuais, culminando no histórico da formação das comunidades quilombolas que fazem parte deste estudo, sendo elas: o **Barro Preto**, o **Boa Vista**, o **Indaiá** e o **Macuco**, em Minas Gerais.

Como será visto, as comunidades que fazem parte deste trabalho procuram manter vivas as tradições que foram herdadas dos seus antepassados. Esse trabalho de preservação passa pelo campo da arquitetura feita em pau a pique, técnica construtiva que é reconhecida pela população como tradicional à sua cultura, e que praticamente não existe mais nas comunidades.

O trabalho no campo da arquitetura vernácula em um ambiente no qual as construções feitas com as técnicas construtivas tradicionais que se pretendia estudar são praticamente escassas, não foi das tarefas mais fáceis. Nesse sentido, a premissa seguida foi de que a arquitetura é construída por alguém e, para que ela pudesse ser materializada, existe um processo que passa pelo aprendizado, pela prática e pelo ensino de novas gerações para que o ciclo seja mantido vivo ao longo do tempo, através da memória e da prática exercida por essas pessoas.

Conforme é exposto por Carter e Cromley (2005, p. xiv), o estudo da arquitetura vernácula é liderado por pesquisas focadas na análise das edificações e da paisagem. No entanto, em situações em que são raras as edificações que foram construídas utilizando técnicas e materiais tradicionais a uma cultura, diferentes meios de abordagem devem ser levados em consideração para estruturar o desenvolvimento de uma pesquisa. Da mesma forma, Pérez Gil (2018) nos chama atenção para a necessidade do uso de **abordagens interdisciplinares** que já eram citadas pelos autores pioneiros.

Levando em consideração as propostas de serem adotadas diferentes abordagens de pesquisa, o presente trabalho tem como objetivos principais levantar junto às

comunidades quilombolas¹ do Barro Preto/Cambraia, Boa Vista, Indaiá/Cacunda e Macuco:

- as informações históricas e atuais sobre os processos que caracterizam os seus saberes construtivos tradicionais;
- compreender como esses processos aconteciam no passado e como estão sendo trabalhados atualmente;
- utilizar abordagens comuns às áreas das ciências sociais a partir de investigações qualitativas associadas a uma experiência inspirada na vivência etnográfica do campo da antropologia e, com isso;
- contribuir com a discussão sobre como o estudo dos saberes tradicionais dentro do campo da arquitetura vernácula pode ser conduzido valendo-se de informações que vão além das edificações em si.

Nessa jornada, a partir de saberes diversos que incluem o acadêmico e o popular, buscou-se o entendimento sobre: os processos que envolvem a construção e a manutenção da arquitetura vernácula ao longo de gerações; a forma como as pessoas de parte da costa oeste do continente africano desenvolviam sua arquitetura e outros saberes que foram trazidos por elas para o Brasil; uma parte do processo violento que tirou essas pessoas – como escravizadas – dos seus países, a maneira como elas foram exploradas e como viviam neste país; a maneira e a amplitude com que as pessoas dos campos da antropologia, da arqueologia e da sociologia veem e pensam os diferentes saberes e modos de viver; e, não menos importante – a essência desse trabalho, na verdade – os saberes tradicionais construtivos e a experiência de vida que foram generosamente compartilhados pelas pessoas das comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco.

A abordagem metodológica adotada para organizar esse material foi baseada em entrevistas não estruturadas, na vivência com inspiração etnográfica e no levantamento de documentos escritos e iconográficos. Essa forma de trabalho se mostrou essencial para o enriquecimento das informações que foram compartilhadas

¹ As comunidades do Barro Preto e do Indaiá possuem dois núcleos menores de moradores e moradoras, o Cambraia e o Cacunda. Esses dois núcleos serão citados nominalmente apenas quando se fizer necessário para compreensão das informações apresentadas.

pelas pessoas. Pois, mais do que dados, elas são histórias e conhecimento prático; e principalmente, representam a satisfação que essas pessoas tiveram ao nos oferecer o seu grande tesouro que é a sua experiência de vida.

O contato inicial com as áreas das ciências humanas serviu para me despir de conceitos que são focados no objeto e na matéria. Percepções que, em mim, foram enraizadas em outras formações nos campos da arquitetura (graduação) e da engenharia (especialização e mestrado). Ao mesmo tempo, ter esse conhecimento sobre a tecnologia foi fundamental para a compreensão e para o diálogo sobre os temas que abordam os processos construtivos narrados pela população.

Após os primeiros encontros com as lideranças das comunidades e as intenções de cooperação que foram acordadas, o desenvolvimento de projetos arquitetônicos e a assessoria técnica – trabalhados juntos aos grupos, se mostraram uma boa forma para me aproximar do coletivo e, a partir dele, conhecer as pessoas e estabelecer os contatos individuais.

Neste sentido, o diálogo entre o campo da arquitetura com áreas do conhecimento como a antropologia, a arqueologia e a sociologia se mostrou de extrema importância. Pois a partir de uma abordagem interdisciplinar, foram alcançadas informações estruturadas a partir de uma visão mais ampla da realidade. Algo que possibilitou o estabelecimento de um processo colaborativo com a população local para a construção da narrativa sobre os processos envolvidos no seu modo tradicional de construir e de morar.

A partir dessa experiência estudada e vivida, coube a mim a tarefa de organizar esse material e transcrever os relatos sobre esses conhecimentos em um formato que atenda as exigências acadêmicas, e que espero ser acessível ao maior número de pessoas, de modo que ele possa contribuir aos propósitos das comunidades no que diz respeito à valorização da cultura das pessoas quilombolas.

Deste modo, a pesquisa foi organizada em seis capítulos, assim distribuídos:

O **capítulo 1**, aqui exposto e intitulado como **Introdução**, apresenta a premissa a partir da qual essa pesquisa foi desenvolvida: a confluência de saberes construídos por *pessoas da academia* e por *pessoas não acadêmicas*; o entendimento atual sobre

povos e comunidades tradicionais; e a apresentação das comunidades onde o trabalho foi desenvolvido.

No **capítulo 2**, intitulado **Caminhos metodológicos e referenciais teóricos**, é apresentado o processo metodológico – ou a sua desconstrução – e como ele foi trabalhado no desenvolvimento desta pesquisa; o processo da entrada no campo para o desenvolvimento desta pesquisa; e os conceitos da arquitetura vernácula.

No **capítulo 3**, intitulado **Pessoas quilombolas: ascendência e saberes**, é apresentada a trajetória dos saberes das pessoas que habitavam parte da costa oeste da África e sua vinda como escravizadas para o Brasil; as formas como os seus saberes foram utilizados na construção do Brasil; o modo como essas pessoas se organizaram frente a uma sociedade escravocrata e a sua reorganização na atualidade; e os contextos da arquitetura vernácula em parte da costa oeste africana e como ela foi desenvolvida no contexto escravocrata brasileiro.

No **capítulo 4**, intitulado **Percurso histórico e ambientação: conhecendo as comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco**, as comunidades são apresentadas com mais detalhes. Nele são abordados os relatos e os documentos levantados sobre a sua história; e a forma como as comunidades estão organizadas no território.

No **capítulo 5**, intitulado **Memória, tradições e os saberes no campo da construção: os ensinamentos dos mestres e mestras quilombolas**, são apresentadas as formas como as pessoas das comunidades veem o seu patrimônio material e imaterial relacionados ao campo da arquitetura vernácula e dos saberes construtivos tradicionais.

No **capítulo 6**, intitulado **Considerações finais e perspectivas**, não tenho o objetivo de finalizar o assunto ou os vínculos que foram criados, mas apenas de finalizar essa tese. Nele apresento reflexões sobre o que aprendi nessa experiência de vida e acadêmica; sugiro outras frentes de trabalho; e reafirmo o meu compromisso pessoal, como professor e profissional das áreas da arquitetura e da engenharia.

Cabe aqui esclarecer que o necessário recorte sobre os saberes construtivos tradicionais não implica no desconhecimento da potencialidade expressiva da arquitetura que atualmente é produzida pelas pessoas das comunidades, assim como

os métodos construtivos hoje empregados. Advoga-se inclusive a necessidade de abertura de novas frentes de pesquisas sobre o tema.

Finalmente, antes de adentrarmos nos processos utilizados na construção deste trabalho, a fim de que o contexto geral seja melhor entendido, exponho a seguir os pensamentos atuais sobre a categoria **povos e comunidades tradicionais**; e, em seguida, apresento as comunidades que fazem parte deste trabalho.

No Brasil, junto às comunidades com ascendência africana, se somam outros grupos de pessoas que, em função da sua trajetória, possuem formas próprias de se organizar socialmente. De acordo com Silva, S. (2012), na literatura científica, esses grupos são comumente denominados como *comunidades tradicionais*.

Segundo Silva, S. (2012), essas comunidades são compostas por pessoas cuja experiência individual e coletiva tem a oralidade como um dos instrumentos de transmissão de conhecimento, e que este tipo de vivência recebe uma carga de significados, uma vez que é passado por meio de testemunhos através das gerações. Além da oralidade citada pela autora, deve ser destacado que associada a ela, a prática junto a pessoas mais experientes, seja ela coletiva ou individual, é outra forma pela qual os ritos e saberes se consolidam junto à população e assim avançam por gerações.

De acordo com Costa Filho (2011) e Cruz (2012), o termo *povos e comunidades tradicionais*, como identificação e classificação de um conjunto de grupos sociais, surgiu no campo ambiental em debates sobre políticas de preservação.

O Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, Artigo 3º, parágrafo I – que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelece, segundo Costa Filho (2011), “[...] um conceito operacional onde ‘povos e comunidades tradicionais’ podem ser entendidos como”:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; (BRASIL, 2007, p. 316).

À definição do Decreto citado, Alvares e Ribeiro (2022) acrescentam:

[...] esses coletivos constroem a partir da ocupação tradicional, do uso comum da terra e do significado atribuído à territorialidade uma dimensão fundamental para a sua constituição da sua identificação e tradição cultural, a qual se constitui por uma relação singular com a terra, em contraponto às formas hegemônicas de sua apropriação. Constituem-se como uma imensa pluralidade socioambiental, cultural, econômica que interagem nos diferentes biomas e ecossistemas, em áreas rurais ou urbanas. (ALVARES e RIBEIRO, 2022, p.2).

Segundo Cruz (2012, p. 597), essa classificação de comunidades tradicionais aconteceu na esfera política na qual os embates pelo reconhecimento dos direitos territoriais e culturais são uma constante. Na academia, segundo o autor, a “dimensão teórico-conceitual” de povos e comunidades tradicionais é trabalhada como uma “categoria de análise” na qual, segundo o autor, estão incluídos os:

[...] povos indígenas, quilombolas, populações agroextrativistas (seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco de babaçu), grupos vinculados aos rios ou ao mar (ribeirinhos, pescadores artesanais, caiçaras, varzeiros, jangadeiros, marisqueiros), grupos associados a ecossistemas específicos (pantaneiros, caatingueiros, vazanteiros, geraizeiros, chapadeiros) e grupos associados à agricultura ou à pecuária (faxinais, sertanejos, caipiras, sitiante-campeiros, fundo de pasto, vaqueiros). (CRUZ, 2012, p. 597, grifos do autor).

No entanto, Cruz (2012) ressalta que o termo não se reduz a uma categoria de análise pois, segundo o autor, sua forte conotação política o torna “[...] uma categoria da prática política incorporada como uma espécie de identidade sociopolítica mobilizada por esses diversos grupos na luta por direitos.” Embora seja grande a diversidade dos grupos, o autor salienta que podem ser percebidas algumas características comuns entre eles, a destacar-se: a relação com a natureza (racionalidade ambiental); a relação com o território e a territorialidade; a racionalidade econômico-produtiva; e as inter-relações com os outros grupos da região e autoidentificação (CRUZ, 2012, p. 598-599).

Costa Filho (2011) acrescenta que a criação de uma categoria de diferenciação pelo poder público para as populações de identidade coletiva tradicionais contribuiu para uma discussão mais próxima sobre as políticas públicas e sociais entre as partes, e estimulou a criação de entidades representativas destes grupos da sociedade civil, aumentando seu protagonismo nos debates.

Diegues et al. (2000, p. 23) discorrem sobre as dificuldades e a complexidade envolvidas na discussão sobre a caracterização de uma população como tradicional, pois

segundo os autores e as autoras, “[...] todas as culturas e sociedades têm uma tradição”. Na mesma publicação, é ressaltado que embora essa caracterização tenha auxiliado na fundamentação de uma identidade diferenciada no momento de reivindicar direitos específicos junto ao Estado, ela pode também restringir outros caminhos que podem levar a transformações socioculturais e, assim, afastá-las da concepção estabelecida pela legislação. Como exemplo, é apresentada a situação vivida por

[...] populações rurais nas Unidades de Conservação onde, algumas vezes, se processam levantamentos de “população tradicional”, numa visão naturalista, de modo a permitir a expulsão daquelas que não correspondam traço por traço à definição de “tradicionalidade” e, ao mesmo tempo, estabelecem-se regras rígidas (propositalmente ignorantes da dinâmica de uso “tradicional”) de uso dos recursos naturais dessas áreas, acopladas a um sistema de vigilância marcado pela repressão de qualquer afastamento do modelo de “tradicionalidade” aceito (DIEGUES ET AL., 2000, p. 23).

Sobre este conflito, Diegues et al. (2000) levantam o questionamento de que este sistema é baseado na visão da antropologia clássica, na qual a autenticidade cultural era tida como algo imutável. E que “a tradicional mudança cultural, a recriação da tradição, só é aceita em relação à corrente civilizatória ocidental. Quando ocorre com outras sociedades, aparece sob o signo de sua não legitimidade identitária”. Algo que, segundo os autores e as autoras, leva à contestação dos seus direitos quando estes incorporam elementos da vida moderna à sua cultura. Sobre este entrave, é salientado por Diegues et al. (2000, p. 24) que

[...] um dos critérios mais importantes para a definição de culturas ou populações tradicionais, além do modo de vida, é, sem dúvida, o *reconhecer-se* como pertencente àquele grupo social particular. Esse critério remete à questão fundamental da *identidade*, um dos temas centrais da antropologia.

Alvares e Ribeiro (2022) alertam que é histórica e recorrente a violência e opressão sofrida por esses povos. Dentre as agressões e ameaças sofridas estão a invasão e a conseqüente redução e destruição dos territórios originais, além do conflito com a sociedade envolvente. Entretanto, segundo a autora e o autor:

[...] esses povos e comunidades tradicionais souberam também reelaborar em seus próprios termos a sua entrada na modernidade, colocando-se politicamente como interlocutores da sociedade nacional e atribuindo para si a agência e o sentido do seu próprio processo histórico do contato. Constituíram múltiplas identidades

ocupando assim, novos espaços na cena sociopolítica e conquistando direitos. (ALVARES e RIBEIRO, 2022, p.2).

Concomitantemente a esse processo de recolocação no cenário político, Alvares e Ribeiro (2022) explicam que ocorreu uma associação entre os movimentos sociais e os setores intelectuais. Algo que resultou em uma nova forma de pensar, na qual esses setores passaram a assumir a dianteira sobre a narrativa daquilo que estava sendo construído.

Nesse sentido, frente a essa nova realidade, de acordo com Alvares e Ribeiro (2022),

a antropologia passou por uma discussão crítica radical dos seus princípios epistemológicos. Mudaram-se as relações políticas e sociológicas que uniam o pesquisador e seus informantes. Mudou-se a compreensão da natureza dessa relação. A crítica agora não vem somente da própria disciplina, mas também dos sujeitos alvos de suas investigações, reorientando a prática acadêmica. Esses sujeitos transformam-se em seus próprios etnógrafos e historiadores, de objeto tornam-se os autores de suas próprias narrativas culturais. (ALVARES e RIBEIRO, 2022, p.2-3).

É nessa perspectiva de cooperação entre a academia e as comunidades tradicionais, que são apresentadas a seguir, que este trabalho foi desenvolvido. Algo que aconteceu não apenas na reprodução de suas narrativas, mas também na decisão sobre o tipo de abordagem empregada em determinados temas.

O estado de Minas Gerais (FIGURA 1) é o quarto maior em área do Brasil, ocupando uma área de 586.513,983 km²; e o segundo mais populoso do país, com uma população estimada em cerca de 21,5 milhões de pessoas. Dessa população, aproximadamente 15% vivem na zona rural².

² Dados de 2021 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/panorama>

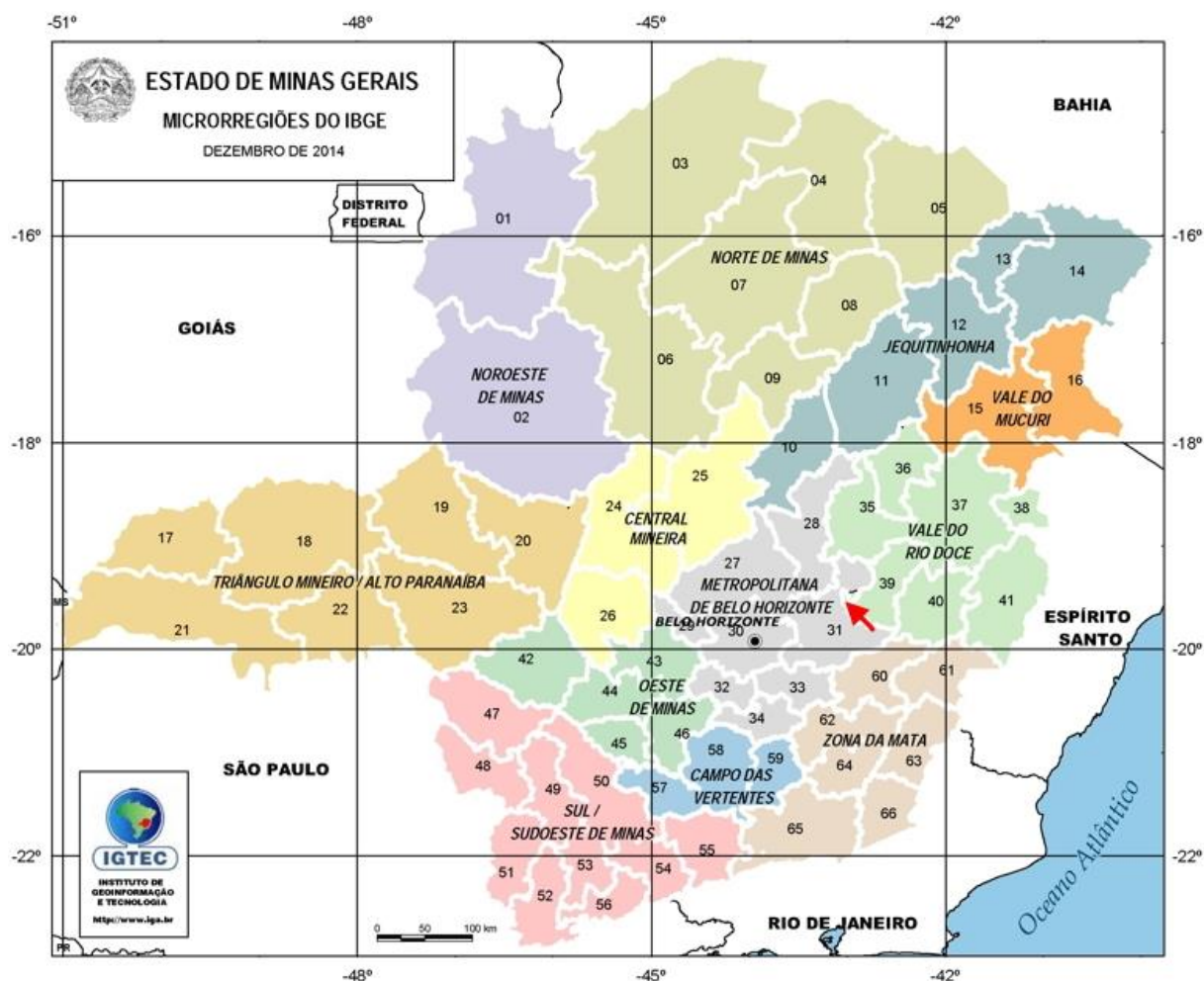
Figura 1 – Minas Gerais, localização no Brasil e na América do Sul



Fonte: Governo do Estado de Minas Gerais (2014), com intervenção do autor. Disponível em <https://www.mg.gov.br/pagina/geografia>

As comunidades quilombolas do **Barro Preto**, **Boa Vista**, **Indaiá** e **Macuco** fazem parte da população do estado de Minas Gerais. Elas estão inseridas em uma área que abrange uma porção da Mesorregião do Alto Vale do Rio Doce (município de Antônio Dias) e outra da Mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte (município de Santa Maria de Itabira). Mais especificamente, elas estão localizadas em uma área próxima à intercessão das microrregiões 31 (Itabira) e 39 (Ipatinga) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), indicada pela seta vermelha na Figura 2.

Figura 2 – Mapa de Minas Gerais com a indicação da área de pesquisa (seta em vermelho)



Fonte: Governo do Estado de Minas Gerais (2014), com intervenção do autor. Disponível em <https://www.mg.gov.br/pagina/geografia>

A denominação da região como Alto Vale do Rio Doce é adotada pela Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Minas Gerais (Fetaemg) como um de seus polos regionais. O município sede deste polo é a cidade de Guanhães (SANTOS, M., 2018).

De acordo com Santos, M. (2018, p.34), o povoamento colonial da região do Alto Vale do Rio Doce aconteceu nos séculos XVII e XVIII com a chegada de mineradores em busca de ouro, com a instalação de divisões militares e com a formação de fazendas. A ocupação portuguesa, neste período, é indissociável dos contingentes de pessoas africanas, escravizadas ou libertas, que de fato sustentam com seu trabalho este povoamento. No decorrer do tempo, como aconteceu em todo país, ao se posicionarem contra os abusos sofridos pela sociedade escravagista, foram formadas na região as comunidades autônomas quilombolas.

As quatro comunidades estão localizadas na zona rural dos seus respectivos municípios, sendo eles: Santa Maria de Itabira e Antônio Dias; e distantes cerca de 150 km da capital do Estado, Belo Horizonte (FIGURA 3).

Figura 3 – Localização dos municípios onde estão inseridas as comunidades em relação a Belo Horizonte

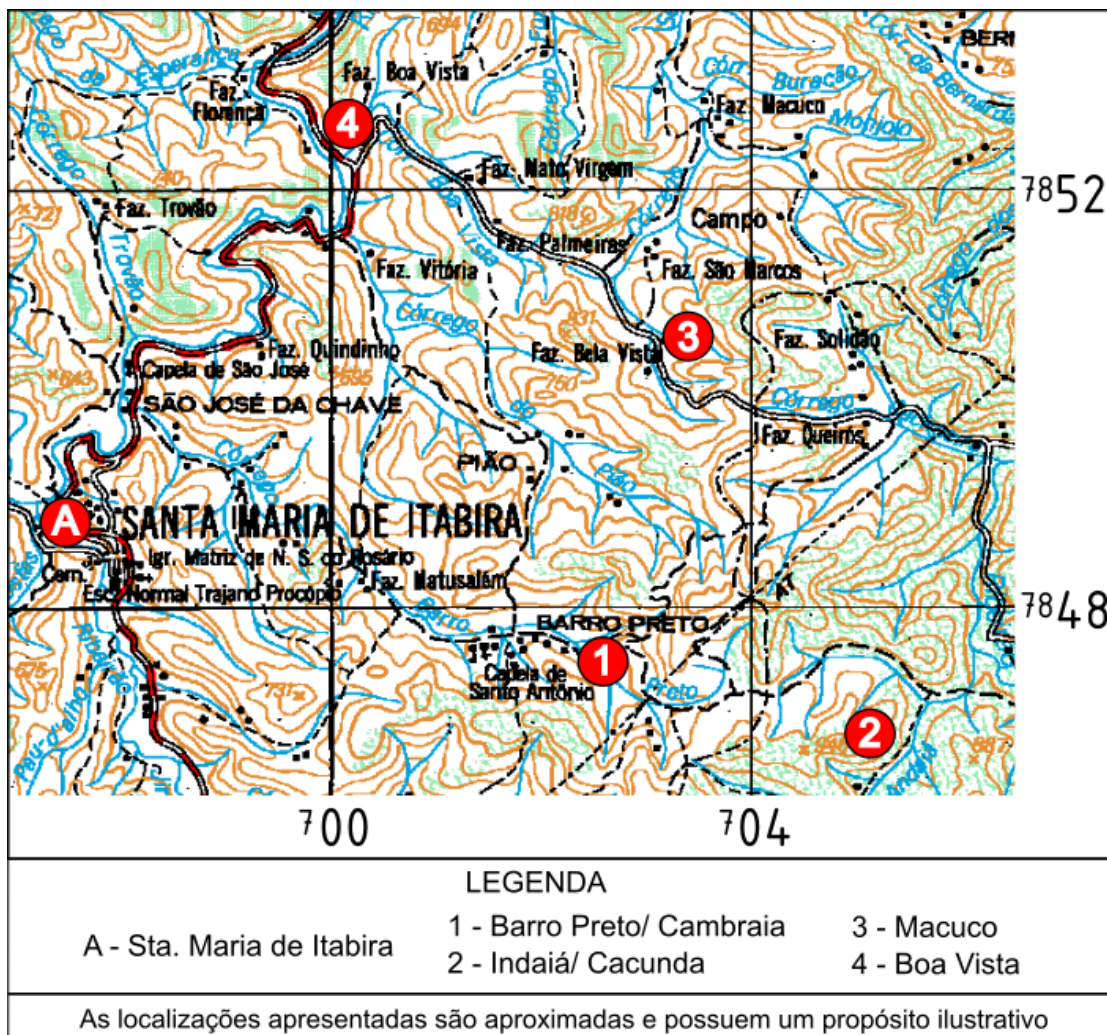


Fonte: produzido pelo autor sobre a base do GOOGLE EARTH, 2022.

Com exceção da comunidade do Indaiá, que faz parte do município de Antônio Dias, as demais comunidades, Barro Preto, Boa Vista e Macuco, estão situadas no município de Santa Maria de Itabira (FIGURA 4). Embora a comunidade do Indaiá faça parte de Antônio Dias, o melhor acesso à comunidade é se dá pelo município de Santa Maria de Itabira.

Como pode ser visto na mesma figura, a região onde as comunidades estão inseridas é montanhosa. Dentre as quatro comunidades, a do Indaiá está localizada no ponto mais alto, em torno de 870 m; seguida pela comunidade do Barro Preto, aproximadamente 680 m; Macuco, em altitude próxima a 630 m; e Boa Vista, no ponto mais baixo, cerca de 515 m de altitude.

Figura 4 – Localização das comunidades em relação a Santa Maria de Itabira; e relevo do entorno imediato



Fonte: produzido pelo autor sobre a Carta do Brasil do IBGE, 1986.

A população dessas quatro comunidades está ligada por uma relação de parentesco. Suas tradições são mantidas em diversos rituais – em especial os de cunho religioso, assim como em outras manifestações culturais, incluindo a culinária, o artesanato, a prática da agricultura e, entre outros, a arquitetura tradicional e a maneira como esta é feita. A pesquisa desenvolvida neste trabalho é dedicada à esta última manifestação: o saber-fazer com as técnicas construtivas tradicionais.

Para melhor entendê-la, outros aspectos da cultura local também serão apresentados. Grande parte do material coletado é referente às comunidades com a maior população, o Barro Preto e o Indaiá. No entanto, é sempre importante ter em mente que as quatro comunidades são provenientes de um mesmo grupo e, desta forma, sua história e tradições são compartilhadas e se complementam.

História do Barro Preto em Cordel



Apresentação de maculelê.



Atividade na escola local.



Roda de capoeira.

O Barro Preto surgiu
Através de um escravo
Fugiu da escravidão
Que não era do seu agrado.
Aqui formou família
Uma nova vida conquistou
Bendito seja o dia
Que das correntes se libertou.

O nome Barro Preto
Não foi dado por acaso
Foi uma lama negra
Que deu nome ao Povoado.
As mulheres a usavam
Pra tingir os seus vestidos
Quando se encontravam de luto
Pela morte de seus maridos.

Aqui no Povoado
Houve muita transformação
As casas eram de barro
Hoje são de tijolão.
As ruas antes de terra
Agora calçadas estão
Houve muita melhoria
Pra toda população.

Os nossos antepassados
A pé iam pra escola
Hoje o ônibus, van e carros
Levam gente e sacola.
Antes havia poucos carros
Nonato com seu jipão
Quem andava de carroça
Hoje anda de buzão.

Adoramos nossa escola
Nela há muita diversão
Aprendemos muitas coisas
A ser um bom cidadão.
Aqui tudo acontece
Teatro, dança, ler e escrever
Resgatamos a Cultura Afro
Congada, Capoeira, Dança Maculelê.



Ensaio de dança na escola local.



Preparativos para festa.



Fabricação de esteira (escola local).

O povo é alegre
Canta, dança e se diverte
As festas são animadas
Nelas tudo acontece.
Os ritmos são variados
Sertanejo, fank e, forró
Tudo junto e misturado
Neste lugar que é um xodó.

Nas festas do Povoado
Os quitutes chamam atenção
Tudo feito com carinho
Pra toda população.
Tutu, palmito, frango com quiabo
Angu, salada e macarrão
Nossa! Já ia me esquecendo
Pé de porco no feijão.

No Barro Preto vem visitante
Muita gente curiosa
Pra conhecer nossa história
E aprender coisa gostosa.
Somos muito acolhedores
Povo de muita devoção
O Padroeiro é Santo Antônio
Mas festejamos o São João.

A natureza aqui é bela
As árvores são variadas
Tem a cachoeira do Cambraia
Onde os rapazes levam as namoradas.
O Museu conta a história
Do tempo da escravidão
Sobre Zumbi dos Palmares
Que lutou pela libertação.

As noites eram escuras
Luz só de lamparina
Hoje as lâmpadas chegaram
E aqui tudo ilumina.
Não havia geladeira
Muito menos televisão
Chegou DVD, rádio e TV
Com desenho de animação.



Dona Precheda



Atividade na escola local.

Perdemos uma pessoa
De muita devoção
Saudade de tia Precheda
Mulher de grande coração.
Muitas foram as pessoas
Que ajudaram o Povoado
E agora vivem em paz
Com Deus lá do outro lado.

Muitas são as brincadeiras
Que brincamos por aqui
Pega-pega, esconde, esconde
Pelas ruas logo ali.
Aqui terminam nossos versos
Mas não o fim da nossa história
Um dia desses voltaremos
Pra contar nossas Memórias.

Fonte: alunos e alunas do 5º ano da Escola Municipal Padre Estevam Viparelli, comunidade quilombola do Barro Preto, sob orientação de Nilza Alvarenga Gomes (diretora da escola), 2017. Fotografias: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005 a 2013.

A história do Barro Preto contada em cordel pelos alunos e alunas da escola da comunidade nos introduz, de forma clara e sucinta, no contexto em que este trabalho foi desenvolvido. Através dele, conhecemos algumas de suas personagens, elementos da cultura local, as mudanças que ocorreram ao longo do tempo, seja nos costumes quer na chegada dos avanços da tecnologia, e a percepção dessas crianças em relação ao momento em que vivem, e que mais tarde também fará parte da história da comunidade.

2 CAMINHOS METODOLÓGICOS E REFERENCIAIS TEÓRICOS

Neste capítulo é apresentado o percurso metodológico que norteia o processo investigativo deste trabalho. São também abordados aspectos teóricos da arquitetura vernácula em seus fundamentos históricos e as perspectivas contemporâneas que caminham com a disciplina. Da mesma forma, são apresentados elementos relativos à cultura das comunidades quilombolas, assim como suas relações com os fundamentos teóricos do estudo da arquitetura vernácula.

A premissa de estudo é baseada na interdisciplinaridade entre a arquitetura vernácula e áreas das ciências sociais como a antropologia, a arqueologia e a sociologia. Um dos princípios adotados é o da não hierarquização entre as disciplinas, pois sendo o campo de estudo um agente dinâmico e com vida própria, entende-se que um formato de pesquisa linear e preso a convenções pode inibir a captação e/ou o surgimento de aspectos não programados que podem contribuir significativamente com o trabalho.

É importante ressaltar que o presente trabalho não é em sua essência uma pesquisa sociológica, antropológica ou arqueológica. Mas uma pesquisa no campo da arquitetura vernácula que, para aprimorar o seu desenvolvimento, buscou-se incorporar elementos das áreas citadas a fim de que seus objetivos sejam atingidos e para promover uma discussão sobre diferentes formas para abordar o objeto arquitetônico e os agentes envolvidos no saber-fazer desta arquitetura.

Em áreas de estudo como a arqueologia que, em princípio, estuda os modos de vida do passado baseada em vestígios materiais, existe um confronto acerca dos dados coletados em campo: de um lado existem as evidências físicas – como vestígios de cerâmicas, fogueiras, dentre outros e, de outro lado, os dados provenientes da história oral – que é transmitida entre as gerações de grupos tradicionais. Nicholas e Markey (2014, p. 287) expõem que arqueólogos sempre se valeram de dados etnográficos para ajudar no entendimento de suas pesquisas, mas nunca tiveram facilidade em lidar com as histórias orais e o conhecimento tradicional das comunidades. Eles citam que, se por um lado o conhecimento tradicional é valorizado quando este corrobora com as evidências encontradas em campo pelo método arqueológico tradicional ocidental, por outro lado, em situação oposta – quando a sabedoria tradicional local questiona a posição tida como verdadeira pela arqueologia, sua utilidade é questionada.

Este tipo de postura nos leva a pensar sobre o relativismo discutido por Feyerabend (2010, p. 16) quando ele expõe a noção de objetividade. Segundo o autor, a produção científica alimenta um sistema de informações que cresce e, além de produzir conhecimento, cria noções de objetividade para legitimá-lo. Nesse sentido, como o conhecimento tradicional local não faz parte do repertório acadêmico, na lógica ocidental, suas evidências não podem confrontá-lo. Segundo Feyerabend (2010, p. 27), “ao encontrar raças, culturas, costumes e pontos de vista pouco familiares, as pessoas reagem de várias maneiras”. Essas reações, segundo o autor, podem ir da surpresa e curiosidade ao desprezo e aversão, podendo chegar ao ódio. No caso inverso, no qual a comunidade científica se apropria do conhecimento tradicional local, observa-se, ainda segundo Feyerabend (2010, p. 29-32), o relativismo prático sendo posto em ação benéfica ao *status quo*, no caso, científico, no qual se pressupõe o intercâmbio de ideias, mas desde que elas atendam à cultura reguladora do discurso.

Há situações em que comunidades tradicionais assumem uma postura de questionamento do pensamento metodológico acadêmico acerca da sua cultura e propõem uma metodologia aberta, em conformidade com a sua maneira de perceber o mundo, sem necessariamente excluir os métodos acadêmicos.

Segundo Million (2005), dentro da filosofia Aborígine, a prática arqueológica envolve não apenas os achados físicos. Ela torna-se uma experiência na qual a arqueologia é o “locus de uma teia relacional que incorpora passado, presente e futuro, vivos e não-vivos, academia e comunidade, Aborígine e não-Aborígine” (MILLION, 2005, p. 39-40, tradução nossa). Dentro deste pensamento, a arqueologia Aborígine contrasta visões de mundo e incorpora suas relações múltiplas de modo que vários discursos possam coexistir sem que um se sobreponha ao outro. Algo que corrobora com Dinesen (1972, p. 54, apud FEYERABEND, 2010, p. 28) sobre a sua experiência no Quênia, na qual foi possível notar a abertura dos nativos à diversidade cultural em função do contato com pessoas de inúmeras nações que passaram por sua terra.

Outro exemplo sobre diferentes formas de pensar e viver no mundo é apresentado pela pesquisadora Célia Nunes Correa – Célia Xakriabá³. Em sua pesquisa, a autora cita um caso sobre a relação do povo Xakriabá com suas edificações.

Segundo Correa Xakriabá (2018), em 2015, durante o curso Mestres Tradicionais, promovido pela Universidade Federal de Minas Gerais, e ministrado para estudantes do curso de Arquitetura e Urbanismo por duas mulheres Xakriabá – Dona Libertina e Dona Lurdes, surgiu um questionamento sobre a durabilidade das construções Xakriabá. Na ocasião, às mestras construtoras, foi perguntado se elas

[...] não gostariam que os alunos de Arquitetura ajudassem a desenvolver uma técnica para que a casa tivesse mais durabilidade, ou que durasse uma vida toda, explicando que lamentava porque era uma pena uma casa daquela tão bonita se desfazer com quatro a seis anos. (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 188).

De acordo com Correa Xakriabá, Dona Libertina e Dona Lurdes explicaram que a proposta de aumentar a durabilidade da casa era perigosa. Pois, segundo elas,

[...] a casa, ela precisa se desfazer de quatro a seis anos para que eu possa continuar ensinando para meus filhos e para meus netos, se a casa durar a vida toda, coloca em risco o ensinamento, a transmissão deste conhecimento” (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 188).

Assim como o exposto por Million (2005), o relato de Correa Xakriabá nos chama a atenção para importância de sermos capazes de entender que existem outras formas de pensar e viver no mundo, e que esses modos podem ser diferentes daquele que estamos habituados. Abrir a nossa mente a outras culturas é uma forma de ampliarmos os nossos conhecimentos. Além disso, essa atitude faz com que outras culturas não sejam sufocadas pelo pensamento corrente de uma sociedade individualista, que é focada no consumo de bens materiais.

Segundo Stender (2017), embora o estudo da arquitetura vernácula possa oferecer informações sobre os materiais e um determinado modo de fazer arquitetura, a análise etnográfica da cultura local, da organização do espaço e das práticas cotidianas pode trazer muito mais informações. Para que isso aconteça, a autora ressalta a

³ Célia Xakriabá, como é mais conhecida, faz parte do povo Xakriabá, um dos grupos originários do Brasil. A população Xakriabá habita o Vale do São Francisco, é a maior população indígena no estado de Minas Gerais e uma das maiores do Brasil. Célia Xakriabá é uma professora ativista indígena, e em 2022 tornou-se a primeira mulher indígena eleita deputada federal por Minas Gerais.

necessidade de levar a sério o que as pessoas têm a dizer, pois se trata de uma questão que transcende o material, no qual as pessoas não apenas descrevem o que elas viram, mas, na verdade, compartilham algo que é parte delas e da comunidade.

Pérez Gil (2018) corrobora com a colocação feita por Stender (2017) ao nos chamar a atenção para que o estudo da arquitetura vernácula, que normalmente é baseado pelos seus aspectos formais e construtivos, vá além da sua expressão material. Segundo o autor, antes da obra arquitetônica enquanto matéria, é fundamental lembrar que ela deve ser entendida como um acervo repleto de significados provenientes do conhecimento humano. Através deste conhecimento é que poderemos entender um determinado grupo em seu contexto histórico juntamente com os significados sociais. E como os aspectos sociais e culturais não são estáticos, torna-se necessário uma revisão contínua sobre a percepção daquilo que envolve a arquitetura.

A incorporação de métodos de pesquisa de outras áreas a este trabalho se dá pelo fato de que um dos pilares do estudo da arquitetura vernácula está no agente e, principalmente, em como esse agente se relaciona com o meio territorial e social onde vive, e como isso reflete na sua relação com o ambiente construído. Segundo Memmott e Davidson (2008), para entender a edificação como uma manifestação humana é necessário entender a cultura e o histórico da população em todos os seus períodos. Neste sentido, além da pesquisa documental iconográfica, a pesquisa qualitativa foi conduzida através de entrevistas com moradores e o acompanhamento das suas atividades cotidianas, uma experiência que se aproxima da etnografia, amplamente usada na antropologia. Buscou-se produzir relatos com inspiração etnográfica sobre esta experiência em campo, que ajudassem a construir reflexões sobre os processos de construção das edificações como parte da própria experiência de estar no mundo.

As estratégias acima citadas foram incorporadas na medida em que foi desenvolvido o relacionamento com as comunidades, tendo sido precedidas de um estudo da bibliografia sobre o tema. Antes do início do trabalho de campo, percebeu-se que o meio mais apropriado para entrar no campo seria através da vivência com inspiração etnográfica. Em meados da década de 1930 e início da década de 1940, William Foote Whyte desenvolveu uma pesquisa sociológica que resultou no livro *Sociedade de*

Esquina, que hoje é visto como um dos mais importantes do século XX no campo das ciências sociais e que ainda é tratado como uma obra atual e de interesse interdisciplinar (VELHO, 2005). O trabalho de Whyte foi desenvolvido em Cornerville, uma região ao norte de Boston, EUA, habitada quase exclusivamente por imigrantes italianos. Seu objetivo era entender a estrutura organizacional da comunidade que, de fora, era vista pela sociedade local da época como uma área pobre, problemática, ligada ao mundo dos criminosos e desorganizada. Para o autor, a única maneira de entender Cornerville seria viver no local e participar das atividades da comunidade, algo que ele fez de forma intensa.

Diferente da abordagem de Whyte (2005), que morou por quatro anos na comunidade por ele estudada, este trabalho foi desenvolvido por meio de visitas esporádicas. Isso acontece em função da limitação de tempo por questões profissionais. Entre 2017 e 2022, foram realizadas doze idas a campo. Os maiores períodos de permanência foram de aproximadamente dez dias, intercalados por visitas mais curtas, em períodos que variaram entre dois e três dias. Mas, conforme é descrito por Whyte (2005, p. 286), a abordagem feita por ele é algo muito particular e não necessariamente deve ser seguida por outros pesquisadores, sendo que o mais importante é entender os próprios passos e trazê-los para realidade que está sendo estudada.

Após a vigência do afastamento social imposto pela pandemia de COVID-19, aconteceram contatos esporádicos pelo aplicativo WhatsApp e por ligação telefônica. No entanto, dada a fragilidade do sinal de internet e principalmente, telefônico nas comunidades, este meio foi utilizado apenas como um contato para acompanhar a situação da população frente à crise pandêmica e outras questões como um problema com as chuvas fortes que atingiram a região em fevereiro de 2021. Do ponto de vista da pesquisa, como os principais interlocutores são pessoas mais idosas, este tipo de tecnologia se torna ineficiente. Já com a população mais jovem, os principais contatos atuam como agente de saúde e liderança quilombola no âmbito nacional, atribuições que demandam muito dessas pessoas e, neste caso, elas contribuíram eventualmente no esclarecimento de dúvidas pontuais sobre as informações que já foram levantadas em campo.

O mote utilizado para a incursão da vivência com inspiração etnográfica foi o trabalho em conjunto com as comunidades no desenvolvimento de projetos arquitetônicos por

elas demandados. Durante o processo de elaboração coletiva do projeto, ao serem trabalhadas as técnicas de levantamento de demandas para o programa arquitetônico, foram realizadas entrevistas em grupo que geraram discussões acerca dos interesses da comunidade. Neste processo, surgiram oportunidades que levaram a posteriores entrevistas individuais ou com grupos menores, nas quais foi possível focar em assuntos do processo construtivo do ponto de vista técnico e histórico. Na outra vertente, as entrevistas em grupo associadas às discussões dos projetos trouxeram aspectos gerais da relação da comunidade com o ambiente construído e a sua interação com o território e com as comunidades vizinhas.

Além das rodadas de conversa para definição dos projetos, houve alguns momentos no processo de construção de uma das edificações em que foi possível participar de forma mais intensa com os moradores envolvidos na tarefa e que atualmente detêm o conhecimento técnico construtivo tradicional. Nesses momentos, foi possível vivenciar a relação entre os construtores mais experientes e os construtores mais jovens, que estão iniciando seu aprendizado na cultura construtiva da comunidade.

Ademais, as visitas mais curtas e com maior frequência foram importantes para a inserção no convívio social das comunidades. Houve ocasiões em que as visitas foram específicas para participação nas festas religiosas e atividades culturais como a dança e as procissões. Ou a observação de como o artesanato é desenvolvido. Estes momentos foram essenciais e inicialmente aconteceram com o acompanhamento de uma das lideranças comunitárias. A presença de um membro conhecido da comunidade foi essencial para abrir portas não somente nas comunidades, mas junto a moradores vizinhos às comunidades que estão ligados diretamente à sua história, como os proprietários de fazendas que foram construídas pelos antepassados dos quilombolas. Por exemplo, em uma fazenda onde foi possível realizar uma visita ainda existe uma senzala junto à sua sede. Além desta fazenda, havia o relato de outras que possuem senzalas, mas após as visitas realizadas em três dessas fazendas, essas informações não se confirmaram.

Outro aspecto importante na vivência com inspiração etnográfica – dada a aproximação que ela proporciona junto à população e a relação de confiança que é construída, é o seu auxílio no levantamento de diferentes tipos de dados que enriqueceram a análise acerca das comunidades. Becker (2009, p.188-190) discute

como ampliar as interpretações analíticas que outras áreas, como o cinema, a fotografia, a dramaturgia, os romances e documentários, podem oferecer na representação do social. Para ele, não existe uma forma mais adequada de fazer essa representação, tudo vai depender de contextos e do tipo de trabalho a ser desenvolvido. Nesse sentido, o levantamento de outros dados, como as fotografias de família, documentários e reportagens sobre as comunidades, foi se tornando mais abrangente na medida em que o relacionamento foi construído ao longo do tempo.

O desenvolvimento de um trabalho que envolve o entendimento de tradições e patrimônio construído, principalmente em um sítio no qual os exemplares preservados são escassos, pode ser beneficiado com informações iconográficas. No caso de comunidades tradicionais em zona rural que ao longo de sua história foram marginalizadas pela sociedade, é esperado que este tipo de material não seja abundante. O que torna o seu achado algo ainda mais importante do ponto de vista documental. Com as visitas mais constantes às comunidades e com a aproximação junto aos moradores, foi possível ter acesso a um limitado, porém valioso, acervo fotográfico que foi gentilmente cedido para estudo e ilustração deste trabalho.

Uma característica interessante dos dados iconográficos é a capacidade que eles têm de acionar a memória das pessoas das comunidades, principalmente das anciãs. Pois, junto à identificação de uma casa atribuída a determinada pessoa, histórias e relatos das vivências que ocorriam naquele espaço são reveladas. Além do acervo pessoal da população local, foi de grande importância a pesquisa de material iconográfico em instituições diversas, sejam elas governamentais ou de caráter privado. O levantamento sobre as possíveis instituições foi feito inicialmente com a ajuda dos moradores e das moradoras.

Becker (2009) não cita a apropriação de fotografias ordinárias como material de pesquisa social, mas de acordo com o autor, o material levantado adquire um significado a partir da maneira como ele será interpretado para um determinado fim. Neste sentido, embora o material iconográfico levantado não tenha sido produzido com a finalidade de um trabalho da sociologia visual, ele foi utilizado como um referencial histórico e como suporte aos depoimentos e dados coletados durante a vivência com inspiração etnográfica.

Junto ao levantamento de material iconográfico produzido por terceiros, foi iniciado o registro fotográfico. Esse registro teve como objetivo estabelecer proximidade com uma das questões da sociologia visual apresentadas por Becker (2009, p.186), na qual o material produzido deve apresentar um contexto no presente baseado na história que delimita o que é dito e feito na atualidade. A importância do registro fotográfico dos processos das formas de construir trouxeram elementos que vão além do registro meramente ilustrativo. Os contextos que abarcam a arquitetura vernácula nas comunidades ofereceram uma narrativa sobre um novo tipo de organização social que está acontecendo em torno da sua cultura construtiva – algo que vai muito além do registro de uma edificação seja ela antiga ou recém-construída, ainda que com as técnicas ancestrais.

Dada a pandemia de COVID-19, foram poucas as oportunidades de acompanhamento *in loco* que permitisse o registro visual do processo em que as relações entre os jovens e os mestres levam à materialização do produto do ensinamento. Esses contextos que permeiam o cotidiano só são possíveis de serem registrados na medida em que se tem acesso a determinadas situações e por intermédio do respeito e da confiança que são construídos ao longo do tempo. Esse tipo de situação é contextualizado por Becker (2009, p. 196-199) ao citar em seu livro o trabalho do fotógrafo Douglas Harper⁴, que acompanhou de perto o dia a dia de moradores de rua como um trabalho de sociologia visual. Segundo o autor, Harper foi bem-sucedido em seu trabalho, dentre outras coisas, pela aproximação e intimidade necessária com as pessoas, algo que é conquistado com o tempo de convivência. Ainda segundo o autor, esse tipo de relação dificilmente seria possível em um trabalho rápido, como comumente acontece em tarefas executadas, por exemplo, com foco jornalístico.

Ferro (2005, p. 381) avança nas questões expostas por Becker ao falar que “antes de fotografar a realidade social no âmbito de uma pesquisa, é fundamental compreender o papel da teoria em todo o processo investigativo [...]”, e recomenda que sejam percorridas as etapas tradicionais de uma pesquisa como: ter em mente a pergunta de partida, definir o objeto de estudo, problematizar os aspectos teóricos e formas de análise. A autora (Ibidem) chama atenção para o fato de que “O(a) investigador(a) é

⁴ HARPER, D. **Good Company**: a Tramp Life. 3th ed., New York: Routledge, 2016.

também um *actor* social o que, só por si, implica a assunção dos valores, normas e experiências que transporta consigo e que não deixam de influenciar a sua pesquisa” (grifo nosso). Ferro, não descarta o uso da fotografia como ferramenta auxiliar nos momentos exploratórios, mas, conforme o exposto por Becker, acredita que o pesquisador deve permanecer um tempo no campo até que seja criada uma relação de confiança com as pessoas, pois, segundo ela:

existe o problema da imersão do investigador no *fenómeno* social estudado. Se, por um lado, é aconselhável que exista um tempo considerável de permanência no terreno para conhecer por dentro o *fenómeno*, por outro, o simples *facto* de usar a máquina fotográfica provoca interferências no processo de pesquisa. (FERRO, 2005, p. 382, grifo nosso).

No caso deste trabalho, infelizmente, quando o relacionamento com as pessoas das comunidades se tornou mais próximo, não foi possível compatibilizar o tempo acadêmico com o tempo requerido em uma imersão com inspiração etnográfica. Dessa forma, o avanço nesse campo a ser explorado ficou comprometido para o momento desta pesquisa, mas não para a continuidade de outros projetos que se pretende desenvolver junto às comunidades.

Afora as formas clássicas de abordagem utilizadas em estudos acadêmicos, há outras maneiras de ver o mundo que são utilizadas e que podem trazer reflexões diferentes para o fazer científico. Dentro de uma abordagem mais holística, o conceito da arqueologia Aborígene (MILLION, 2005) apresenta uma nova perspectiva sobre a possibilidade de se fazer algo diferente do que é feito de forma sistemática na academia, sem que o trabalho deixe de pertencer ao seu campo de estudo original.

É importante ressaltar que ao introduzir elementos de outras áreas acadêmicas ao trabalho ele se mantém no pensamento acadêmico, algo que está longe de ser um pensamento aborígene como o proposto por Million (2005). No entanto, há que se entender que a aproximação com outras áreas acadêmicas abre a possibilidade para novas reflexões que podem trilhar caminhos para outros conhecimentos que não estão necessariamente dentro da academia. Algo que pode resultar na introdução de pensamentos que são próprios da população destas comunidades quilombolas acerca de suas percepções sobre os conceitos da arquitetura vernácula.

Veamos a seguir como este conceito é trabalhado por Million (2005, p. 46): para se fazer arqueologia Aborígine não é necessário ter ascendência aborígine, pois ela é autodefinida e inclusiva, podendo ser praticada por indivíduos com formação formal ou não, pois o que importa na inclusão é a possibilidade de multiplicidade. Neste sentido, pode-se entender que, mesmo não sendo um quilombola, é possível trabalhar questões que são próprias das comunidades com a devida abertura para perceber (através dos depoimentos, conversas, práticas e ações) como o saber-fazer acontece no dia a dia desta população e em que medida e por quais caminhos ele está enraizado na sua cultura. Neste caso, caberia então o desafio de estabelecer uma relação entre o que seria e qual o significado da construção tradicional para os quilombolas e os conceitos da arquitetura vernácula.

O suporte conferido por outras áreas do conhecimento permitiu ampliar as possibilidades desta pesquisa, e não apenas no sentido de se ter uma visão geral sobre os temas levantados. Ele ofereceu a possibilidade de aprofundar em temas que antes poderiam passar despercebidos ou tratados de forma superficial e sem o devido embasamento teórico. Como colocado por Feyerabend (2010, p. 37-38), o respeito por toda a existência humana faz emergir novas possibilidades de conhecimento, antes tidas como primitivas ou arcaicas, e coloca a ciência ortodoxa como uma das possibilidades dentre os vários grupos que possuem um acervo de informações consistentes, podendo os demais grupos serem portadores de dados mais realistas acerca do mundo moderno do que a própria ciência ortodoxa.

2.1 Aspectos da estruturação metodológica

O trabalho de campo desta pesquisa foi realizado através de conversas sobre a vida e a história da população local, pelas interações no desenvolvimento de projetos com os moradores e as lideranças comunitárias, de forma dialógica.

Durante todo o período de convivência, percebeu-se que o interesse entre as partes se desenvolveu de forma espontânea na medida em que o grupo entendeu os objetivos da pesquisa, e na medida em que foi possível entender os objetivos das comunidades frente às suas necessidades, e a forma como elas lidam com os seus afazeres no dia a dia.

A produção sobre o material levantado em campo seguiu a narrativa sobre como a população local vê o seu conhecimento sobre o saber-fazer tradicional no campo da construção e como os processos de transformação têm acontecido desde o tempo em que a memória de cada pessoa permite alcançar.

Comparado com um dos exemplos dados por Marshall (2002, p. 214) ao citar Faulkner (2000), pode-se dizer que o trabalho se inspirou e caminhou próximo ao que é denominado como *archaeology from below*, conceito no qual o

[...] trabalho de campo é ligado à comunidade, aberto a contribuições voluntárias, organizado de maneira não exclusiva, sem um modo hierárquico e dedicado a uma agenda de pesquisa em que material, métodos e interpretações são abertas à interação. (FAULKNER, 2000, p. 22, tradução nossa).

Assim como a interação com as pessoas contribui para uma construção mais rica da pesquisa, a interação com outras disciplinas também foi crucial. De acordo com Davidson (2009), trabalhos que transitam na interface de diferentes campos – no caso deste, a arquitetura, a sociologia e a antropologia, devem trabalhar com a interdisciplinaridade sem privilegiar um método sobre outro.

Embora não seja detalhado por Davidson (2009), o processo metodológico por ele apresentado como *inductive bricolage* é descrito por Hammond e Wellington (2013, p. 15) como um processo de pesquisa flexível que caminha entre disciplinas diferentes, usando métodos, técnicas e ferramentas disponíveis para construir o significado dos dados a partir da observação, reflexão e avaliação. Este processo é baseado nos princípios da Teoria Fundamentada formulados por Glaser e Strauss (1967). Segundo Charmaz (2009, p. 239), o princípio da Teoria Fundamentada deve ser visto como algo diferente da simples aplicação de procedimentos, mas como o resultado de processos que acontecem por meio da interação, no qual os resultados são construídos pelo pesquisador baseados nos contextos das interações, sejam elas testemunhadas ou vivenciadas.

Charmaz (2009) ainda ressalta que o processo de pesquisa neste caso é fluido, se vale da interação e não possui restrições; as opções metodológicas para coleta de dados são feitas a partir dos problemas levantados da pesquisa; o pesquisador não é alheio à pesquisa, mas é parte dela; a análise dos levantamentos pode levar a vários

métodos de coletas de dados, assim como a realização da investigação em locais diferentes.

O processo deste trabalho foi inicialmente organizado em cinco etapas. No entanto, devido ao seu caráter interdisciplinar, e por se tratar de uma pesquisa em um ambiente que passa por mudanças na forma como parte da população lida com as tradições do grupo, o processo não linear levou a adaptações e a sobreposição de etapas na medida em que foi desenvolvido. Ao final, a execução ocorreu em quatro etapas:

a **primeira etapa** contemplou a pesquisa e a análise bibliográfica acerca dos seguintes temas: a) conceitos, teorias e metodologias de abordagem da arquitetura vernácula; b) metodologias sobre tipos de levantamento de dados em campo e etnografia; c) métodos de análise qualitativa; d) aspectos da cultura das comunidades quilombolas e seus meios de produção construtiva; e) o processo de transformação social de comunidades tradicionais quilombolas.

A **segunda etapa** foi desenvolvida em campo junto às comunidades quilombolas e abarcou os seguintes trabalhos: a) vivência com inspiração etnográfica, entrevistas não estruturadas acerca dos costumes e histórico das comunidades; b) levantamento de registros fotográficos da própria comunidade e/ou sobre ela feito por terceiros; c) documentação das edificações através de croquis e registro fotográfico.

Na **terceira etapa** do trabalho, foi feita uma sistematização e análise dos dados que foram possíveis levantar em campo, respeitando os referenciais bibliográficos, com o objetivo de traçar o caminho percorrido para o desenvolvimento dos processos construtivos assegurando a narrativa das pessoas das comunidades sobre a maneira como esses processos se deram e como acontecem atualmente, e o acervo cultural imbuído em sua feitura.

A **quarta etapa** é na verdade um processo que se iniciou antes da banca de avaliação da tese e se encerra após a publicação do trabalho. Ela foi composta de devolutivas e consultas que aconteceram durante o desenvolvimento da pesquisa, nas quais as informações e os dados trabalhados foram discutidos e aferidos com as pessoas que se dispuseram a contribuir nessa fase do trabalho. Com isso, foi possível verificar a ocorrência de assimetrias e receber proposições de outros pontos ou situações que pudessem ser melhor exploradas.

Dado o momento pandêmico, essas interações aconteceram, na medida do possível, através de aplicativo de envio de mensagem e voz, às vezes com a ajuda de pessoas mais jovens que fizeram a ponte com outras mais anciãs. No momento em as cópias da tese foram enviados às pessoas que fizeram parte da banca de avaliação, as pessoas da comunidade que se dispuseram a ler o trabalho também o receberam.

No dia da defesa, um representante das comunidades participou como membro convidado da banca. Da mesma forma que as sugestões das pessoas que participaram da banca foram incorporadas, as sugestões das pessoas da comunidade que se dispuseram a ler o trabalho também foram integradas à versão final da tese.

O encerramento da devolutiva está previsto para ser de forma presencial junto às comunidades por meio da apresentação do trabalho em um formato que será discutido com as pessoas da comunidade que tiverem interesse e disponibilidade em participar da montagem da apresentação. Desta forma, espera-se que as informações contidas na apresentação representem o interesse dos moradores e moradoras e sejam mais bem aproveitadas.

Além da apresentação, exemplares impressos e cópias digitais da tese serão destinados às associações das comunidades, assim como à escola da comunidade do Barro Preto, e às bibliotecas públicas dos municípios onde se encontram as comunidades.

Na perspectiva de Feyerabend (2010, p. 37):

o conhecimento é uma mercadoria local destinada a satisfazer necessidades locais e a solucionar problemas também locais; ele pode ser modificado pelo que vem de fora, mas só após consultas prolongadas que incluam a opinião de todas as partes envolvidas.

A partir desses princípios, teve-se como objetivo entender o saber-fazer arquitetônico destas comunidades como uma manifestação cultural, observando-o a uma distância que ultrapassa a dimensão física da edificação, a fim de que fosse possível explorar o seu aspecto simbólico e o seu processo de materialização. Pois, desta forma, foi possível trazer à tona os processos que envolvem o saber-fazer construtivo tradicional juntamente às formas de transmissão desse saber-fazer que são pouco estudados.

2.2 Campo: território de encontros e aprendizado

A relação com as comunidades do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco foi iniciada a partir do contato com o Jesus Rosário Araújo, que, à época trabalhava como agente social no CEDEFES e exercia o cargo de presidente da N'Golo – Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais. Tive conhecimento do CEDEFES pelas suas publicações sobre a cultura quilombola. O fato da entidade se encontrar em Belo Horizonte, MG, serviu como ponto de partida para buscar informações sobre comunidades quilombolas que mantinham suas tradições no campo da construção civil. Ao saber do meu interesse sobre construções tradicionais em comunidades quilombolas, Jesus me contou um pouco da história e dos acontecimentos recentes da comunidade onde mora – Indaiá – e das comunidades vizinhas. Assim, aconteceu o convite da sua parte para conhecê-las. A partir desse encontro desenvolveu-se o desejo mútuo de cooperação para o desenvolvimento do trabalho.

As comunidades que contribuem com este trabalho estão inseridas em um contexto no qual as edificações construídas com as técnicas tradicionais são raras (FIGURA 5). No entanto, observa-se que o entendimento sobre essas técnicas ainda está presente na memória de seus moradores e moradoras, podendo ser visto, em alguns casos, o desejo latente e o trabalho comunitário para manter viva a tradição construtiva local.

Figura 5 – Residência da Dona Fatinha, última moradia em taipa de mão dentre as comunidades em estudo. Localização: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2018.

Dado o pequeno número de edificações tradicionais presentes nas comunidades, algo que em princípio poderia desencorajar o seu estudo, buscou-se uma abordagem metodológica interdisciplinar em que entrevistas não estruturadas e uma vivência de inspiração etnográfica foram essenciais para que o trabalho de campo fosse além da busca pelos dados em si. Mais do que isso, o trabalho serviu para construir uma relação mais próxima com as pessoas do lugar.

A abordagem estabelecida para o trabalho de campo desta pesquisa partiu da premissa de que as pessoas do lugar são as detentoras do conhecimento acerca da sua cultura construtiva. Neste sentido, desde os primeiros contatos com as lideranças comunitárias, estabelecemos uma relação que se iniciou com uma espécie de acordo no qual as comunidades acolheriam a proposta de me apresentarem suas tradições no campo da construção e, da minha parte, me comprometi em cooperar com as comunidades em suas demandas que envolvessem projetos de espaços de uso coletivo e que fossem desenvolvidos de forma conjunta com a própria comunidade ou com as pessoas designadas como seus representantes.

As fases que deram início ao trabalho não aconteceram de forma linear, pois elas dependeram do desenvolvimento de uma relação próxima com os moradores e moradoras que segue os mesmos princípios de qualquer tipo de relação humana. Segundo Jasper (2017), os campos da arquitetura e da antropologia têm muito o que conversar, uma vez que pessoas e abrigo estão intrinsicamente ligados, mas ambas as áreas parecem se satisfazer com questões mais superficiais que uma tem a oferecer a outra. Dito isso, cabe à pessoa pesquisadora se inteirar das ferramentas que estão disponíveis e das possibilidades que o próprio território em estudo oferece para que o seu trabalho possa ser conduzido. Assim, o estudo prévio sobre trabalhos nos campos da arqueologia, sociologia e antropologia foram um fator determinante na maneira de trabalhar em campo. Mais do que ensinar técnicas, eles foram essenciais na construção do significado dos dados a partir da observação, da reflexão e da avaliação, principalmente acerca das coisas que, em princípio, não parecem relevantes.

As primeiras visitas às comunidades, no caso o Barro Preto e o Indaiá, serviram para conhecer outras lideranças comunitárias e as pessoas que ali vivem. A primeira pessoa a quem fui apresentado por Jesus foi a Elenice Silva, sua prima, moradora do

Barro Preto. Outro objetivo nessas visitas iniciais, provavelmente o mais importante nesta etapa do trabalho de campo, foi as pessoas me conhecerem, pois já sabia de antemão que as visitas às comunidades seriam frequentes. Além disso, as visitas iniciais foram oportunas para compreender um pouco acerca do território onde essas pessoas vivem. Por se tratar de comunidades distantes entre si e inseridas em zona rural com pequenas estradas e sem sinalização, foi necessário conhecer os melhores caminhos para trafegar nas diferentes épocas do ano, pois em períodos de chuva o acesso é mais difícil, podendo ocorrer o bloqueio de estradas.

Todo esse processo foi importante para me aproximar das pessoas sem a preocupação de ter que entrevistá-las logo nos primeiros contatos, em busca de informações específicas para a pesquisa. O que não quer dizer que durante este processo não chegamos a conversar sobre o trabalho e as minhas intenções, até porque, além da curiosidade das pessoas, é um direito delas saberem o que um estranho está fazendo na sua casa. Muito do que foi feito no início do trabalho aconteceu de forma intuitiva, baseado na educação passada pelos meus pais: respeitar as pessoas e sempre lembrar que elas estão me recebendo como visitante. Como tal, procurei ter cuidado com as minhas atitudes a fim de que as pessoas pudessem me conhecer e, aos poucos, se sentirem à vontade comigo. Mais tarde, ao ler Whyte (2005), descobri que havia tomado o caminho correto. Segundo o autor, é importante que as informações sobre a pesquisa cheguem às pessoas da comunidade para que se possa obter o apoio geral e as informações condizentes com a realidade local, além do compromisso ético de que as pessoas estão cientes do trabalho e concordam com o seu desenvolvimento e divulgação. Desta forma, assumi a postura de deixar as pessoas à vontade para falarem dos assuntos mais diversos, inclusive nas entrevistas. Como isso, nesses contatos mais informais tive a oportunidade de conhecer as comunidades em seus aspectos mais globais e as relações de vizinhança entre elas.

Essas visitas iniciais foram acompanhadas pelo Jesus, que, aos poucos me apresentou às lideranças da maioria das comunidades e a pessoas de fora da comunidade. Além de me ensinar os caminhos e acessos entre as comunidades. Em outra ocasião, em 2018, tive a oportunidade de acompanhar por alguns dias a equipe de pesquisa do Projeto Lições da Terra – PUC Minas, coordenado pelo professor Dr. Ricardo Ferreira Ribeiro. Na ocasião, pude participar das reuniões da equipe junto às

peças das comunidades e, com isso, aprender mais sobre a realidade local e sobre o cotidiano de pesquisadores e pesquisadoras que atuam nas áreas da sociologia e da antropologia.

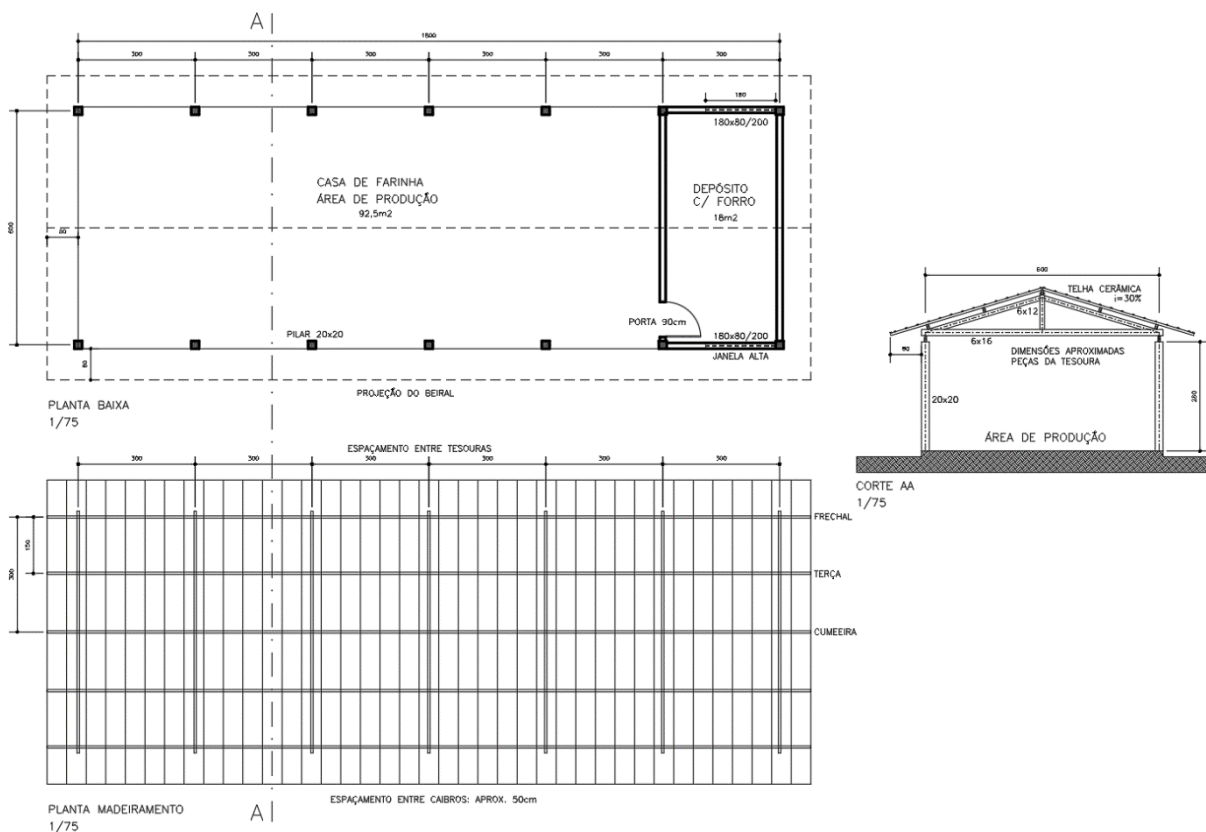
Durante este processo foram estabelecidas conversas que ajudaram no levantamento de informações sobre edificações antigas, indicação de novos contatos dentro e fora das comunidades para futuras visitas, e para conversar com o pessoal sobre as demandas de projetos coletivos.

Logo nas primeiras visitas foi iniciado o processo de trabalho em conjunto com a comunidade do Indaiá. A partir da demanda da comunidade, foi realizada a adequação de um projeto para uma casa de farinha comunitária (FIGURA 6), cujo projeto inicial e os equipamentos de fabricação foram doados por uma entidade de promoção social.

A casa de farinha é um equipamento importante dentro da comunidade, pois nela é produzida a farinha para o consumo interno que, em caso de sobra de produção, pode servir como fonte de renda através da venda em feiras livres nos municípios mais próximos. Conforme foi relatado pelos moradores, atualmente, quando chega a época da produção de farinha, os membros da comunidade precisam se deslocar 10 km em estrada de terra até Hematita – distrito de Antônio Dias, para executar as tarefas necessárias. Além dos custos envolvidos no deslocamento, a saída das pessoas da comunidade implica em outras questões da dinâmica diária que vão desde o cuidado com as criações e os afazeres cotidianos, ao cuidado com as crianças.

Por iniciativa das pessoas da comunidade, algo que já estava estabelecido por elas antes do nosso contato, a casa de farinha, cuja obra encontra-se em andamento (FIGURA 7), será construída em pau a pique – que é a técnica construtiva reconhecida como tradicional pela comunidade do Indaiá. Outra necessidade colocada pela comunidade foi o aumento da área da casa de farinha frente às atuais necessidades dos moradores. A casa está sendo construída em uma localização central da comunidade, ao lado de uma antiga escola que hoje serve como espaço comunitário.

Figura 6 – Adequação do projeto da casa de farinha da comunidade Indaiá



Fonte: elaborado pelo autor, 2018.

Figura 7 – Início da construção da casa de farinha da comunidade Indaiá ao lado da antiga escola



Fonte: acervo do autor, 2019.

Como alternativa à braúna, espécie que era utilizada antigamente pela comunidade nas estruturas das edificações, foi usado o eucalipto tratado (FIGURA 8). Os recursos para a construção foram levantados junto ao instituto de uma empresa privada, que tem como uma das suas atribuições o trabalho em desenvolvimento social.

Figura 8 – Processo de impermeabilização da estrutura de eucalipto tratado



Fonte: acervo do autor, 2019.

O processo de adequação do projeto, e principalmente a parte da construção que pude acompanhar⁵, foi uma oportunidade de aproximação com as pessoas e para vivenciar a forma de atuação da comunidade frente a ações de interesse coletivo. A partir dessa aproximação, as conversas sobre as técnicas de construção tradicionais surgiram de forma espontânea e mais contextualizadas.

Em oportunidades posteriores a esses encontros coletivos iniciais, foram agendadas as conversas mais focadas no tema do trabalho – algo que pode evocar inicialmente uma conotação mais próxima a uma entrevista. Em função do encontro prévio, essas conversas aconteceram de forma mais relaxada, pois as pessoas já me conheciam. Outro aspecto notado diz respeito ao envolvimento das pessoas a partir do momento que elas entenderam o propósito do trabalho e a importância da participação delas no

⁵ A obra foi paralisada em função da pandemia de COVID-19 e até julho de 2022 não havia sido concluída, pois diante da pandemia a comunidade precisou assumir novas prioridades. De acordo com o Jesus Araújo, aos poucos, a construção será retomada ainda em 2022.

processo. Isso fez com que elas passassem a colaborar de forma espontânea no levantamento de informações e na indicação de outras pessoas colaboradoras.

Na primeira fase das visitas, que ocorreram principalmente no Indaiá – algo claramente facilitado pela presença do Jesus. Foi interessante notar algo colocado por Whyte (2005, p. 278) sobre os primeiros passos em campo serem acompanhados pela presença de uma pessoa que seja referência na comunidade para legitimar a presença da pessoa pesquisadora até que as pessoas se acostumem com ele.

No mesmo período em que aconteceram os trabalhos junto ao pessoal do Indaiá, foram realizadas as primeiras visitas na comunidade do Macuco, na qual fui apresentado ao Seu Ramiro, que, posteriormente, me apresentou seu primo, morador da comunidade Boa Vista, Seu Antônio Diogo. Após essas apresentações iniciais, na maioria dos casos as visitas foram realizadas sem o acompanhamento de outras lideranças. A não ser em casos em que as pessoas quisessem me acompanhar. As visitas ao Barro Preto aconteceram posteriormente, mais pelos acontecimentos e oportunidades em si do que por algo planejado.

A segunda fase do campo foi desenvolvida junto ao pessoal Barro Preto e serviu para contactar os moradores e moradas. Além disso, foi iniciada a busca por informações nos órgãos públicos e entidades privadas na cidade de Santa Maria de Itabira. Foram feitas visitas à Prefeitura Municipal; Secretaria de Saúde do Município; Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais (Emater–MG); Biblioteca Pública; Fundação Francisco de Assis, entidade privada que atua na área da educação e desenvolvimento social; Associação de Desenvolvimento de Santa Maria de Itabira (ADSMI); e o Sindicato Rural.

Por indicação de pessoas do Barro Preto, como a Elenice e a Neide, entrei em contato com os representantes desses órgãos e entidades a fim de levantar documentação sobre o histórico das comunidades, material fotográfico ou qualquer outro tipo de registro que pudesse colaborar no entendimento acerca dos processos de crescimento e mudanças que ocorreram nas comunidades ao longo do tempo.

Os registros encontrados, e que foram compartilhados, partiram da Fundação Francisco de Assis, que disponibilizou seu acervo fotográfico acerca da comunidade Barro Preto. Nos demais locais visitados não foram encontrados ou não souberam

passar informações sobre documentos ou registros históricos sobre as comunidades em estudo.

A falta de informações em órgãos públicos sobre as comunidades quilombolas vai ao encontro do que é colocado por Santos, M. (2018, p. 11) como “resultado de mais de um século de política de ‘esquecimento’ adotado pelo Estado brasileiro em relação à escravidão e aos seus perversos resultados”. Pois, segundo a autora, embora presentes no país desde a sua formação, a população quilombola sempre foi deixada à margem da sociedade e, mesmo após a promulgação da Constituição de 1988, grande parte da população desconhece a cultura e os direitos das comunidades quilombolas.

A escassez, ou mesmo a falta de registros, conforme foi dito anteriormente, ocorre com o próprio estudo da arquitetura vernácula. Nesse contexto, em uma área onde a tradição cultural é transmitida através da oralidade e da prática cotidiana, cabe estar atento ao que é colocado por Carter e Cromley (2005, p. xiv) sobre a importância da abordagem interdisciplinar no estudo da arquitetura vernácula através da adoção de elementos que vão além das edificações, tais como fotografias, documentos escritos, a história oral e a observação etnográfica.

Os caminhos para contactar o maior número de pessoas da comunidade do Barro Preto para informar as pessoas sobre os objetivos da pesquisa envolveram uma apresentação após a missa de domingo⁶ e, posteriormente, um encontro com um grupo de pessoas – a maioria idosas, durante a atividade semanal de ginástica coletiva. Neste segundo encontro⁷, que aconteceu na quadra do centro comunitário, foi importante por, além de contactar os moradores e moradoras, ter sido uma oportunidade para conhecer a agente de saúde local, Janice Marcondes da Silva – que acompanha as atividades de ginástica junto a um educador físico disponibilizado pela prefeitura de Santa Maria de Itabira. Janice me apresentou às pessoas presentes e me informou os locais onde eu poderia encontrar outras que poderiam colaborar com o trabalho.

⁶ No dia 10 de fevereiro de 2019.

⁷ Ocorrido no dia 16 de abril de 2019.

As indicações desses momentos chave para encontrar várias pessoas reunidas foram feitas pela Elenice Silva, uma das jovens lideranças local que também sugeriu procurar a direção da escola da comunidade. A partir dos contatos, como a direção da escola, foi possível ter acesso a recortes de jornais com relatos e fotos sobre a comunidade e a indicação sobre quem procurar na Fundação Francisco de Assis, onde tive acesso a um importante acervo fotográfico e histórico, como o livro de Joana d’Arc Torres de Assis.

O encontro com o grupo da ginástica, que descobri não ser restrito aos idosos, foi uma nova oportunidade para falar sobre o trabalho com as pessoas. Na ocasião foi possível conhecer a então presidente da Associação de Moradores do Barro Preto – Neide Gonçalves da Silva, e estabelecer uma nova relação de cooperação com a comunidade.

A associação promove durante a Semana da Consciência Negra uma festa na comunidade em que são realizadas atividades culturais que atraem muitos visitantes da região. Um dos atrativos da festa era a visita ao museu da comunidade, onde ficavam expostos o acervo de peças que foram reunidos juntos aos moradores e moradoras, e que fazem parte da história da comunidade. Esse acervo ficava exposto em um espaço da escola local que funcionava como museu. Há alguns anos, houve a necessidade de retirar o museu da escola e o acervo ficou sem local para exposição.

Após o acervo ter sido desalojado da escola, e com a aproximação da festa da Semana da Consciência Negra, os moradores e moradoras optaram por construir emergencialmente um novo museu no espaço comunitário. No local foi construído uma casa de pau a pique (FIGURA 9) para abrigar as peças do museu durante as festividades. Como a casa foi feita de forma rápida e não foi dada a devida manutenção, ela se deteriorou com o tempo e por questões de segurança, acabou sendo demolida para evitar acidentes com crianças que rotineiramente brincam no local.

Preocupados com o acervo material que possuem, os moradores e moradoras demonstraram à época o interesse em construir um novo museu tomando os devidos cuidados para evitar os problemas anteriores.

Figura 9 – Antigo Museu Quilombola do Barro Preto



Fonte: acervo do Projeto Lições da Terra – PUC Minas, 2017.

A partir do encontro ocorrido após o momento da ginástica semanal da comunidade foi possível desenvolver de forma coletiva com as pessoas mais ativas na associação uma proposta para o *Museu Quilombola do Barro Preto*. O espaço reservado para nova edificação é adjacente a outra já construída no espaço comunitário (FIGURA 10) e o plano inicial foi incorporar materiais de construção atuais e materiais e técnicas construtivas reconhecidas como tradicionais pelas pessoas da comunidade, no caso o pau a pique.

Figura 10 – Espaço reservado para construção do Museu Quilombola do Barro Preto



Fonte: acervo do autor, 2019.

A opção pela associação das técnicas construtivas contemporâneas às vernáculas vem da preocupação das pessoas da comunidade com a manutenção da edificação, pois, segundo elas, no longo prazo é difícil conseguir pessoas que assumam a responsabilidade de dar a manutenção à “construção de barro” – termo usado por elas no momento da nossa conversa. Talvez aqui caiba uma observação sobre o uso de métodos tradicionais de construção feita por Foyle (1953) em sua viagem ao Benin e à Nigéria:

infelizmente os métodos tradicionais de construção com barro estão morrendo rapidamente e não teremos mais casas desse tipo construídas no futuro, enquanto muitas das que restaram estão sendo dilapidadas, dentro de algum tempo o custo de manutenção de uma construção de barro será proibitivo (FOYLE, 1953, p. 3, tradução nossa).

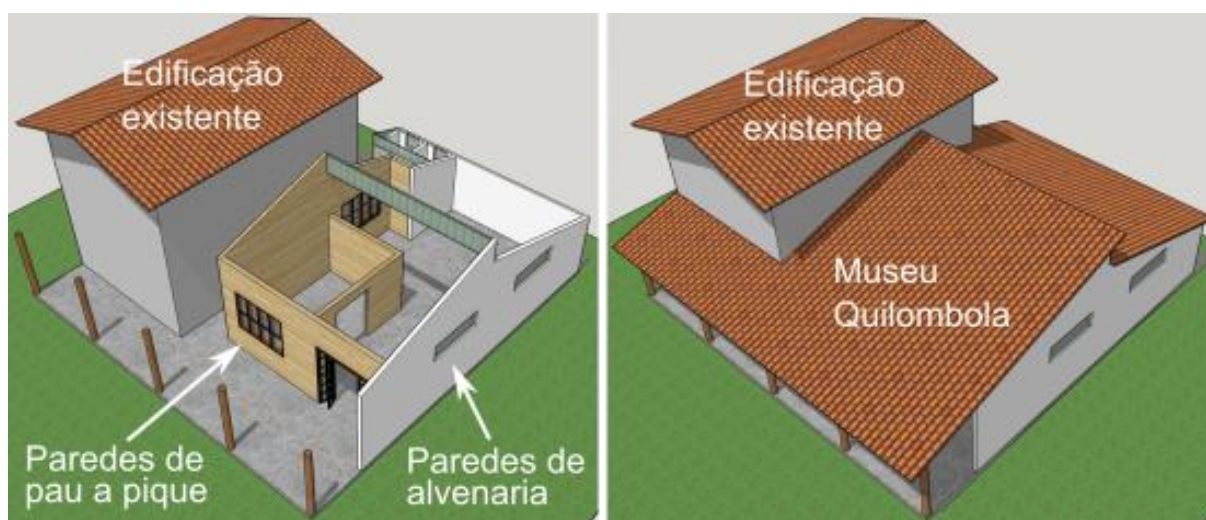
Nota-se que a preocupação levantada por Foyle em 1953 encontra simetria em algo que estamos vivendo no momento. Embora o material tradicional – no caso o solo, esteja, em alguns casos, disponível gratuitamente ou, pelo menos, com acesso facilitado, há outras demandas na sociedade contemporânea que podem fazer com que este tipo de construção não seja viável para determinado grupo.

Não cabe aqui, da minha parte, fazer juízo sobre as decisões das pessoas das comunidades ou de interferir ou influenciar em suas escolhas. O meu papel como arquiteto e urbanista neste processo foi o de colaborar na resolução da organização do espaço nos momentos em que fui solicitado para esta tarefa. Em termos práticos, isso significou: otimizar a pequena área que a comunidade dispõe para construção do museu de modo que a nova edificação não interfira no funcionamento da edificação existente e de projetos futuros que a comunidade pretende desenvolver na área da associação.

Em relação ao uso dos materiais, com base nas necessidades e no desejo dos moradores e moradoras, a proposta apresentada marca claramente as técnicas empregadas de modo que a identidade das técnicas tradicionais seja preservada e, ao mesmo, tempo protegida das intempéries, que é a maior preocupação das pessoas. Assim, foi proposta uma edificação na qual duas das paredes externas construídas na divisa de lotes vizinhos e sujeitas a ação da chuva fossem construídas de alvenaria, e as demais paredes da edificação, protegidas pelo telhado, construídas em pau a pique.

A edificação proposta é bem simples (FIGURA 11): ela possui uma varanda que servirá para exposições externas, uma área de exposição interna, uma pequena loja para os moradores venderem o artesanato local e sanitários que serão compartilhados com outras atividades do espaço da associação.

Figura 11 – Estudo para o Museu Quilombola do Barro Preto



Fonte: elaborado pelo autor, 2019.

Inicialmente a construção do museu estava prevista para acontecer até a festa em comemoração à Semana da Consciência Negra de 2019, mas, ao analisar o projeto, as pessoas que estão à frente da associação preferiram alocar temporariamente as peças do museu para um dos cômodos da edificação existente que aparece na Figura 10. Com o adiamento da construção, espera-se ter mais tempo para a captação de recursos para compra de materiais, pois a mão de obra para construção será dos próprios moradores e das moradoras. Com o avanço da pandemia de COVID-19 em janeiro de 2020 e a reformulação das mais variadas prioridades cotidianas em todo o mundo, a construção do Museu Quilombola do Barro Preto ficou paralisada até 2022. Alguns dos acontecimentos sobre a retomada da construção do museu são relatados no item 5.3.1, em que é discutido o resgate das técnicas de construção tradicionais.

Da mesma forma que aconteceu na comunidade do Indaiá, o desenvolvimento do projeto em conjunto às pessoas da associação foi importante para o estabelecimento de uma relação mais próxima e de confiança com as pessoas. Especialmente no Barro Preto, pois, como a população da comunidade é maior, a aproximação com os moradores e moradoras acaba sendo mais difícil.

Como arquiteto e urbanista, e por que não, como pessoa, é uma satisfação saber que a minha presença no local foi útil para comunidade no curto prazo, pois acaba sendo uma forma de retribuição à acolhida e cooperação que foi dada para o desenvolvimento da pesquisa. Após esta interação mais próxima com a comunidade, algumas entrevistas que estavam mais difíceis de serem realizadas começaram a acontecer de forma mais fluida. Isso deixa claro que, na medida que os encontros acontecem, novas contribuições surgem a partir de outras pessoas. Conforme é atestado por Whyte (2005, p. 279), o sucesso para ser aceito em um grupo que se está estudando depende muito mais das relações pessoais do que das explicações sobre o trabalho que se está desenvolvendo junto ao grupo.

Com o estabelecimento de uma relação mais próxima com os moradores e moradoras do Barro Preto, a indagação sobre fotografias do acervo pessoal que mostram como eram as comunidades se mostrou um novo meio para o levantamento de informações iconográficas. Não apenas no Barro Preto, aos poucos, na maioria das comunidades foram disponibilizadas fotografias do acervo das famílias. Conforme foi relatado pelas próprias pessoas – e já era esperado, por se tratar de comunidades rurais e em condição econômica desfavorável, não era comum as pessoas possuírem câmera fotográfica.

Parte do trabalho de campo aconteceu fora das comunidades junto a pessoas que não possuem ascendência afro, mas que possuem algum tipo de relação com seus vizinhos e vizinhas quilombolas. Essas relações são por vezes históricas, mas há também casos nos quais, além de fazerem parte da história, elas pertencem a este momento em que novas relações e caminhos estão sendo construídos na vida da população quilombola. A conversa com os vizinhos das comunidades se mostrou eficiente para levantar informações sobre as comunidades e suas técnicas tradicionais de construção. O primeiro deles aconteceu com o Seu Tude em 2017, proprietário de uma fazenda vizinha ao Cacunda (Indaiá) e, já em 2022, quando foram visitadas outras três fazendas vizinhas. Temas que estão detalhados nos capítulos 4 e 5.

O processo de levantamento das informações junto às pessoas não seguiu o rigor de um questionário. Inicialmente tentava-se explicar com mais detalhes os objetivos e as razões da pesquisa, mas, com o tempo, percebi que bastava falar sobre o meu interesse em saber *como eram as construções antigas das comunidades e da região*,

como elas eram feitas e se a pessoa entrevistada já havia construído ou participado da construção de alguma edificação.

Desta forma, foi possível notar que as pessoas não precisam de informações detalhadas para se interessar pelo trabalho. Elas só precisam de um motivo e direcionamento para compartilharem as suas histórias e conhecimentos. Durante a conversa cabe ao pesquisador levantar mais detalhes e aprender com as diversas voltas e casos que permeiam as informações passadas. Segundo Stender (2017), o mais importante nesse tipo de abordagem interdisciplinar não é tentar equalizar as diferenças entre as disciplinas envolvidas, mas combinar abordagens que possam levar a novos caminhos e tornar o trabalho mais rico. Algo que é apontado também por Charmaz (2009, p. 239), Davidson (2009, p. 60) e Hammond e Wellington (2013, p. 15). Nesse sentido, pode-se entender a ida ao campo como um aprendizado contínuo.

A vivência com inspiração etnográfica nos coloca no dia a dia da comunidade em uma situação na qual o tempo passa a ser do interlocutor e não do pesquisador. Assim, devemos manter a mente aberta e, ao mesmo tempo, focada na pesquisa, pois as informações são normalmente levantadas durante longos períodos de conversação sobre assuntos diversos, algo que é diferente das entrevistas estruturadas em questionários ou das análises técnicas de uma edificação às quais nós arquitetos estamos habituados.

Ao todo, 32 pessoas foram entrevistadas diretamente, dessas, 16 mulheres e 16 homens. Ou seja, sentei-me com essas pessoas em algum momento e conversamos a partir de um roteiro que serviu como guia para o levantamento das informações que inicialmente foram julgadas importantes para pesquisa. O tempo dessas conversas era variado, podiam durar um pouco mais de uma hora, e por vezes chegavam a três horas ou mais. A faixa etária da maioria das pessoas entrevistadas está entre os 65 e 90 anos. Apenas uma minoria, cerca de 20%, possuía idade entre os 40 e 50 anos.

Durante as conversas o roteiro (QUADRO 1) não era aplicado como uma pesquisa, no sentido de que ele não era usado como uma lista de perguntas que eram feitas de forma sequencial às pessoas. Durante as conversas, me lembro de tê-lo sacado da mochila apenas na primeira entrevista. Logo de início senti que ele tirava minha atenção da conversa, assim o deixei de lado. Isso não quer dizer que o seu conteúdo

não tenha sido explorado, pois sua sistematização teve um importante papel na condução das conversas.

Quadro 1 – Roteiro estruturante elaborado para as entrevistas

(continua)

Roteiro de entrevista

Pesquisa: Memória e saberes construtivos tradicionais nas comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco – Minas Gerais.

1. Falar sobre o trabalho com o entrevistado.
2. Perguntar se atualmente a família possui alguma construção feita com terra; qual a sua função e há quanto tempo ela foi construída e por quem ela foi construída.
3. Perguntar se as construções de terra da comunidade possuem algum significado para ela e, depois, se uma construção em alvenaria teria o mesmo significado.
4. Se já morou em uma casa construída com terra.
5. Se lembra como era a casa em que morava e que tipo de lembrança ela traz.
6. Quem construiu a casa de terra onde mora ou morava.
7. Se atualmente mora em casa de alvenaria, perguntar quem a construiu.
8. Se chegou a trabalhar alguma vez na construção de casas de terra.
9. Se trabalhou, com quem aprendeu a construir com terra e se lembra como aconteceu o aprendizado.
10. Na visão dela, quais são as partes mais importantes no processo de se construir com as técnicas tradicionais.
 - a. Como era a questão da preparação do barro, do bambu e das madeiras.
11. Se chegou a ensinar outras pessoas a construir com terra.
12. Se ainda sabe como construir com as técnicas tradicionais da comunidade.
13. Caso a casa não exista mais, lembra o que levou a família a substituir a casa anterior pela casa de alvenaria? Como foi o processo.
14. Falar um pouco sobre a questão da CEMIG não querer fazer a ligação da energia em casas de pau a pique e cobertura vegetal. E como foi essa mudança em sua família.

Quadro 1 – Roteiro estruturante elaborado para as entrevistas

(conclusão)

15. Verificar se a pessoa sabe se a comunidade chegou a produzir tijolos queimados e se lembra a época em que isso aconteceu.
 - a. Se comprava tijolos fora, onde eles eram comprados.
 - b. se eram assentados com terra.
 - c. se o revestimento das casas era feito com barro.
16. Saber como a pessoa vê o fato das lideranças comunitárias estarem trabalhando para incentivar a volta das construções de terra na comunidade.
17. Se ajudaria em mutirões na comunidade para construção de espaços coletivos como uma igreja ou centro comunitário.
18. Se mais pessoas da comunidade voltassem a construir com terra, ela voltaria a construir também, ou incentivaria / ajudaria um filho ou parente a fazer sua própria casa.

Fonte: elaborado pelo autor, 2018.

A equivalência entre o número de homens e mulheres entrevistadas não foi algo intencional⁸. O contato inicial com as pessoas entrevistadas partiu da indicação das lideranças comunitárias por essas pessoas serem consideradas referência no campo estudado. Posteriormente, nomes de outras pessoas eram sugeridos durante as conversas ou por meio de outros contatos que eram feitos por pessoas das comunidades.

Além desse total de 32 pessoas com quem conversei diretamente, ocorreram contatos pontuais com cerca de 15 pessoas. Em geral, essas conversas pontuais aconteciam durante o encontro com os entrevistados. Na maioria das vezes eram familiares ou pessoas que estavam por perto e acabavam participando pontualmente das conversas e depois deixavam o local, ou ficavam por ali ouvindo nossa conversa e fazendo algumas intervenções.

Inicialmente havia a intenção de entrevistar pessoas com idades variadas, desde as mais jovens às mais anciãs. Mas os acontecimentos em campo juntamente

⁸ O fechamento do número de pessoas entrevistadas foi feito após a finalização do trabalho.

às questões relacionadas à pandemia de COVID-19 acabaram por definir os caminhos que foram tomados.

Em outras ocasiões, esse contato acontecia em conversas junto a um grupo maior de pessoas, onde se formavam rodas de conversas ocasionadas por encontros provenientes de atividades diversas das próprias comunidades. Por exemplo: conversa com as pessoas após a ginástica semanal que é feita em grupo; agrupamento de pessoas na porta da casa de alguém após a realização de uma procissão; em grupos durante alguma festa; ou em rodas de conversas aleatórias que se formavam na rua enquanto eu conversava com um grupo menor e outras pessoas se aproximavam para participar.

A maior parte dos registros foram feitos de memória e/ou com pequenas anotações durante a conversa, pois não me sentia confortável para usar o gravador antes das pessoas me conhecerem. Após a conversa, quando eu já estava sozinho, realizava as anotações em meu caderno ou gravava a minha narração sobre as conversas para posteriormente transcrevê-las.

Somente em maio de 2022 o gravador foi usado pela primeira vez para gravar as entrevistas. Isso aconteceu na retomada do contato pessoal após eu e as pessoas das comunidades nos sentirmos mais seguros em relação à pandemia de COVID-19, pois já estávamos todos vacinados com a quarta dose da vacina. Dada a familiaridade com as pessoas, este foi o momento em que me senti à vontade para solicitar a autorização para gravação das conversas. Inicialmente usei o gravador nas novas conversas que tive com pessoas conhecidas e, gradativamente, me senti mais à vontade para solicitar a autorização de gravação a outras pessoas com quem eu não havia conversado ainda.

Embora eu tenha estudado vários aspectos teóricos sobre o trabalho de campo, muitas das decisões – como gravar ou não gravar as entrevistas, foram tomadas de forma intuitiva, na medida em que eu me sentia confortável e/ou percebia que as pessoas também estavam confortáveis em nossos encontros. Foram decisões que acredito terem sido corretas, e que provavelmente me acompanharão em novos trabalhos em que esse tipo de abordagem for necessária.

2.3 Arquitetura e tecnologias vernáculas

Ao entendermos a arquitetura como um elemento cultural da sociedade ou de um determinado grupo é necessário abrir nosso campo de visão sobre o assunto, pois dada a diversidade da natureza humana, as possibilidades de expressão, da apropriação de espaços e das técnicas construtivas podem chegar a um sem-número de soluções.

À margem de estudos acadêmicos por muito tempo, o saber popular de construir sempre teve como rival a arquitetura monumental, retratada em palácios, catedrais, monumentos ou todo tipo de construção que fazia parte do repertório formal e baseado em um estilo da sua época.

Antes de adentrar no assunto, é importante pontuar que, no Brasil, o uso do termo **arquitetura vernácula** ou **arquitetura popular** tem gerado algumas discussões entre as pessoas que estudam o tema. Embora tais discussões não façam parte do escopo desta pesquisa, acredito ser importante apresentar alguns dos pensamentos atuais a este respeito, e como o tema será tratado neste trabalho.

O professor e arquiteto Rubenilson Brazão Teixeira, em seu artigo intitulado “Arquitetura vernacular. Em busca de uma definição” (TEIXEIRA, 2017), discute logo no início do seu texto a polêmica envolvida no uso dos termos *arquitetura vernácula*, *arquitetura vernacular* e *arquitetura popular*. Ao adotar o termo *vernacular*, o autor argumenta que o faz por considerar esse termo como o consagrado, sem citar necessariamente onde ele é consagrado: se na literatura, no meio acadêmico ou de forma geral.

O professor e arquiteto Dr. Günter Weimer defende o uso do termo *arquitetura popular*, frente ao termo *arquitetura vernácula*, por entender que a terminologia se refere efetivamente ao que é do povo e por ele é feito. Para o autor o termo vernáculo, “[...] tem o significado de língua ou costumes próprios de um país ou de uma região. No seu sentido figurado significa uma linguagem correta, sem estrangeirismos, de sintaxe perfeita [...]”; e, no sentido etimológico, carrega conotações pejorativas como “escravo, bobo, patife e velhaco” (WEIMER, 2005, p. XXXIX).

Assim como Weimer, mas por questões diversas, a professora e arquiteta Dra. Márcia Sant'Anna, adota o termo *arquitetura popular*. Segundo a explanação da autora em uma de suas pesquisas,

[...] a escolha dessa expressão orientou-se, basicamente, pela capacidade que tem de comunicar para os sujeitos e grupos sociais que este universo envolve, o interesse primordial dessa investigação: a arquitetura e o assentamento que são produzidos fora do circuito especializado da arquitetura e do urbanismo e que, independentemente da época de sua construção, se encontra em uso. Além disso, a expressão “arquitetura popular” contribui para dar ênfase e visibilidade àqueles que detêm os conhecimentos que viabilizam essa produção e para ressaltar os valores cognitivos, estéticos, utilitários e outros que podem ser associados a ela e que demonstram seu potencial de resposta a demandas contemporâneas. (SANT'ANNA, 2014).

Além do exposto, Sant'Anna (2014) argumenta que “[...] o neologismo ‘vernacular’, quando aplicado à arquitetura, restringe-se ao campo acadêmico e especializado, não sendo facilmente compreendido fora dele”.

O professor e arquiteto Dr. Marco Antônio Penido de Rezende explica que no contexto brasileiro, por ser uma área de estudo que está sendo formatada, há divergência sobre o uso do termo. O autor explica que ao se pesquisar na internet, o uso do termo *vernacular* é o que disponibilizará mais resultados sobre o tema. No entanto, segundo Rezende, este é

[...] um termo que a princípio não existe na língua portuguesa. Sim, isto mesmo, a palavra “vernacular” não existe no dicionário português, pelo menos não ainda. E aqui se coloca a primeira questão. De fato, a palavra não existe no português erudito, no português formal (REZENDE, 2022, p. 11).

Diferentemente das abordagens de Weimer e de Sant'Anna, embora admita o academicismo dos termos *vernacula* ou *vernacular*, Rezende (2022, p. 12) argumenta que deve ser levada em consideração

[...] a compreensão que se tem atualmente de “Arquitetura Popular”. De fato, o termo “Arquitetura Popular” se refere aos estudos e propostas para a construção de moradias de baixo custo e de conjuntos habitacionais. Ou seja, dentro do campo da arquitetura, o termo “Arquitetura Popular” já é utilizado, e não para designar as construções feitas pela população local, com características próprias [...].

Neste sentido, o autor defende que usar o termo *arquitetura popular* causaria uma confusão na aplicação do termo em áreas de estudo que são distintas, causando um

duplo sentido que pode levar ao oposto de onde se pretende chegar. Ainda, segundo Rezende (2022), o significado atual do termo vernáculo

[...] tem sua origem na linguística e vem designar exatamente a língua “não culta” ou a “língua ou costumes próprios de um país ou região” ou seja, o termo vernáculo diz exatamente desta característica própria e não culta de uma país ou região. É um termo portanto que tem um significado corrente perfeitamente adequado ao que se quer nomear como arquitetura vernácula.

No caso deste trabalho, quando citado – mesmo que indiretamente, foi respeitado o termo utilizado pela pessoa autora da publicação consultada. Fora isso, foi adotado o termo **arquitetura vernácula** por entender que sua utilização, assim como exposto por Rezende, o diferenciará da conotação atribuída amplamente ao termo arquitetura popular como designação da produção seriada de habitações de baixo custo destinadas à população de baixa renda. Sobre o termo *vernacular*, entendo que ele seja um termo estrangeiro utilizado principalmente na literatura de língua inglesa e, como tal, foi traduzido de acordo com a nomenclatura em língua portuguesa que será adotada.

Na literatura clássica sobre o tema, o termo atualmente mais utilizado para designar a arquitetura popular, indígena, tribal, rural ou tradicional é arquitetura vernácula (RUDOFISKY, 1964; RAPOPORT, 1969; OLIVER, 1997; GLASSIE, 2000).

Paul Oliver destaca que

o termo vernáculo é linguístico, e quando é aplicado à arquitetura ele passa a fazer parte de uma familiar analogia linguística da “arquitetura como uma forma de linguagem”, e arquitetura vernácula pode ser entendida como “a linguagem arquitetônica do povo” com seus “dialetos” étnicos, regionais e locais. Como expressão, ainda é desconhecida e não utilizada em muitos países, mas está ganhando cada vez mais popularidade em todo o mundo. Ainda assim, a arquitetura vernácula é frequentemente associada à arquitetura “popular”. Pode ser feita uma distinção entre o vernáculo – do e pelo povo, e a arquitetura “popular” projetada para o povo – seja nos subúrbios, na infraestrutura das ruas principais ou nas edificações de instituições públicas. (OLIVER, 2006, p. 17, tradução nossa).

De acordo com o International Council on Monuments and Sites (ICOMOS):

O patrimônio vernáculo construído constitui a forma natural e tradicional pela qual as comunidades produzem suas habitações. É parte de um processo contínuo que inclui as necessárias modificações e adaptações contínuas como resposta às necessidades sociais e ambientais. A continuidade desta tradição está mundialmente

ameaçada pelas forças da homogeneização cultural e arquitetônica. A maneira como essas forças podem ser controladas é o problema fundamental que deve ser resolvido pelas diversas comunidades, assim como pelos governos, pelos planejadores e por grupos multidisciplinares de especialistas. (ICOMOS, 1999, tradução nossa).

De acordo com Rezende (2016), o estudo da arquitetura vernácula teve início no século XIX. Nessa época, se tratava do registro de construções consideradas peculiares que não eram encontradas em países europeus.

Rudofsky (1964) com a exposição *Architecture Without Architects* – que aconteceu no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque entre novembro de 1964 e fevereiro de 1965, apresentou à sociedade o que ele chama de arquitetura sem pedigree. Com fotografias e ilustrações de localidades que extrapolam o que é ensinado na história da arquitetura ocidental, é apresentado ao visitante a arquitetura que foi deixada de lado em detrimento do estudo da arquitetura formal, aquela desenvolvida por intelectuais ou especialistas. A arquitetura anônima, desenvolvida pelas pessoas comuns, cuja técnica fora herdada de seus antepassados – resultado da contínua produção de gerações, era, segundo o autor, registrada apenas em artigos de revistas das áreas de geografia e antropologia. As características dessa arquitetura destacadas pelo autor são a durabilidade e versatilidade; a capacidade de lidar com o meio na qual está inserida ao invés de lutar com ele; e o bom senso prático para resolver os problemas apresentados.

A teoria e a história da arquitetura, segundo Rapoport (1969), sempre se preocuparam com os monumentos, focando seus estudos nas construções feitas por projetistas e ignoraram aquelas feitas por pessoas comuns. Segundo o autor, o número de construções realizadas por projetistas é apenas uma pequena parte daquilo que é construído em qualquer período da história.

A arquitetura vernácula, ou arquitetura popular – termo também utilizado pelo autor, é, segundo ele, um dos meios de materialização da cultura popular, das necessidades, dos valores, dos desejos e dos sonhos expressos em uma edificação ou em uma organização territorial. E nesse aspecto, de uma forma real, ele a considera mais próxima da cultura da maioria das pessoas de uma determinada região, algo que não acontece com a arquitetura formal, que – segundo o autor, representa a cultura da elite, que é minoria.

Rapoport (1969, p.1) ressalta que, no campo da arqueologia, a atenção dada apenas aos templos e palácios já havia mudado em direção ao interesse sobre o que acontecia em toda a cidade como um meio de expressão da cultura e modo de vida das pessoas. O mesmo, segundo o autor – em termos de mudança, acontecia com a música e as artes, enquanto a arquitetura ainda estava iniciando a se interessar pelo tema, embora as cidades sejam resultado dos assentamentos humanos, que são constituídos, em sua maior parte, pela arquitetura vernácula.

No âmbito da arquitetura popular, Rapoport (1969, p. 8) diferencia o que seria uma construção primitiva⁹ e uma construção vernácula. Segundo o autor, o primitivo – visto do ponto de vista do assentamento humano e não do indivíduo construtor, é baseado na uniformidade das edificações, na qual as habitações são praticamente idênticas. Já a definição de vernáculo, por ser algo mais complexo – e por isso diferente do primitivo, deve passar necessariamente pelo processo de como a habitação é planejada e construída.

No processo do vernáculo, segundo o autor, existem mais variações individuais, embora o tipo da edificação possa ser o mesmo para vários indivíduos. Outro aspecto levantado por Rapoport (1969, p. 4) é que, mesmo que haja a figura do construtor – que seria uma pessoa da própria comunidade com mais experiência do que os demais moradores, o proprietário da edificação participa diretamente do processo de projeto e construção, o que o diferencia de um simples consumidor. Segundo o autor, neste caso, como a construção é feita por pessoas dentro de um mesmo contexto cultural, há a permanência da herança tradicional da comunidade e esses valores são refletidos na edificação.

Dada a complexidade envolvida em qualquer assentamento humano, independentemente de ser considerado primitivo ou não, Rapoport (1969, p. 12) aponta a necessidade de uma abordagem de estudo multidisciplinar, pois as construções, segundo ele, são a expressão das mudanças de percepções e valores, assim como de estilo de vida.

⁹ Atualmente, é necessário levar em consideração que o termo primitivo é considerado defasado no campo da antropologia, pois este é entendido como um julgamento arbitrado pela diferença entre a cultura dominante ocidental e culturas que se desenvolvem em contextos que são regidos por outros costumes.

Para o autor (1969, p. 15), uma edificação pode ser estudada através da observação da evolução cronológica das técnicas empregadas, mas, no caso das edificações vernáculas, em função da falta de mudanças ao longo do tempo, elas acabam sendo atemporais, o que dificulta a aplicação de métodos que contemplem o estudo pela evolução do projeto ou de documentações, uma vez que elas são também construções anônimas.

Há que se entender que Rapoport considera as construções anônimas pelo fato de a grande maioria das vezes não se saber o indivíduo que a construiu e nem mesmo quem era o seu proprietário – isso do ponto de vista de quem desenvolve a pesquisa. Entretanto, a partir de uma visão mais abrangente, a edificação não pode ser considerada anônima, pois as pessoas da comunidade conhecem a sua história. Outro fato a ser considerado é que, mesmo em estudos à frente do tempo em que as pessoas viveram no local, o conhecimento e a produção, ainda que coletivo, não podem ser considerados anônimos, pois a população local possui características próprias que a definem como um grupo.

Rapoport (1969, p.15) ressalta que embora não seja impossível datar uma edificação vernácula, na maioria das vezes sua idade é descoberta pelo hábito de se gravar a data de construção diretamente na edificação e não pelo estudo estilístico. Para o autor, está implícito que existe uma ligação entre o comportamento e a forma pelo fato de que a edificação é a representação física dos padrões de comportamento que demonstram desejos, motivações e sentimentos, e pelo fato de que a forma edificada afeta o comportamento e modo de vida das pessoas.

Um dos questionamentos feitos por Rapoport (1969, p.6; p.16; p.17) diz respeito a como as mudanças na cultura, expressas pelo comportamento, se relacionam com as mudanças na forma das edificações. O autor ressalta que normalmente os objetivos dos trabalhos acerca da arquitetura vernácula recaem sobre a classificação, listagem e descrição das edificações, mas que muito pouco é discutido sobre a relação entre essas edificações e o estilo de vida, as crenças e os desejos das pessoas, algo que, segundo ele, está diretamente ligado às formas de habitar e de assentamentos.

Para Oliver (1997, p. 46), o estudo da arquitetura vernácula é um produto dos últimos 50 anos (tempo referente à data da sua publicação). Segundo o autor, seu estudo foi historicamente negligenciado porque as grandes edificações e as edificações da elite

sempre foram consideradas mais importantes do que as demais e, desta forma, as publicações que eram escritas e lidas pela elite nunca deram importância ao estilo de vida de classes menos favorecidas. Assim, segundo o autor, a arquitetura vernácula é composta por habitações e demais edificações do povo. Estas edificações estão relacionadas ao meio na qual estão inseridas e aos materiais disponíveis, são construídas pelos próprios moradores ou pela comunidade utilizando a tecnologia tradicional do local e são erguidas com objetivos específicos para atender as demandas e o modo de vida de acordo com a cultura que as produz.

Em sua argumentação, Oliver (1997, p. 46) ressalta que uma das alegações usadas como desculpa para falta de estudo sobre o tema é falta de documentos sobre sua história. No entanto, ele chama a atenção para o fato de que os historiadores tratavam com desconfiança e até mesmo ignoravam as fontes de informações históricas que não fossem as escritas, sendo essas de preferência as de fontes oficiais. A adoção deste tipo de metodologia reduz muito as chances de progresso no estudo da arquitetura vernácula, pois como é relatado por Oliver, os estilos e os métodos usados neste tipo de arquitetura são desde sempre passados oralmente ou por demonstração entre as gerações.

Oliver (1997, p. 384) explica que, nesses contextos, o processo de aprendizagem é passado das pessoas mais experientes para os iniciantes e para os jovens que irão assumir as responsabilidades sobre as construções no futuro. Por sua vez, o processo de produção, desde a preparação ao acabamento, requer técnicas de execução que devem atender aos parâmetros estabelecidos por uma determinada cultura. Segundo o autor, as técnicas são normalmente aplicadas de forma mecânica e devem ser assimiladas e aplicadas da maneira para a qual foram programadas. O autor ressalta que essa observação não é um desmerecimento à técnica, mas para mostrar que ao construtor é requerida muita atenção e o domínio do processo construtivo.

Há que se lembrar que a organização social – em especial a baseada em valores, processos de socialização, parentesco e estrutura familiar, neste caso, contribui para a persistência do modelo de construção, ainda que ao longo do tempo possa haver redefinições de acordo com novas situações que possam surgir (OLIVER, 1997, p. 108; p. 384).

Segundo Weimer (2005, p. XLI), as características gerais da arquitetura popular, são: a simplicidade (pelo fato de usar os materiais disponíveis em seu assentamento); a adaptabilidade (referente à capacidade de se adequar ao meio); a criatividade (no sentido de ter mais liberdade que a arquitetura formal); a forma plástica como resultado dos materiais e da técnica empregados (no sentido inverso do que normalmente acontece com a arquitetura erudita) e; o reflexo das tradições culturais de um grupo baseado em sua evolução ao longo do tempo.

Ao diferenciarem a arquitetura monumental da vernácula, Crouch e Johnson (2001, p. 287) estabelecem que a:

arquitetura monumental é massiva, imponente, grandiosa em quantidade ou qualidade, com escala épica, de significado duradouro, e construída para se manter na memória. A arquitetura vernácula é a arquitetura do “dia a dia”, feita com técnicas comuns, características decorativas, e materiais referentes a um período, região ou grupo. (Tradução nossa).

Os autores corroboram com os demais ao relatarem que ao invés de palácios, edifícios religiosos ou governamentais, a arquitetura vernácula possui um simbolismo próprio e é composta por edificações simples do cotidiano, como: casas, mercados e depósitos. Isso acontece pelo fato de que as pessoas ao redor do mundo, ainda que existam variáveis culturais, climáticas e disponibilidade de materiais, possuem as mesmas necessidades básicas (Ibidem, p. 287; p. 375).

Crouch e Johnson (2001, p. 25) salientam que grande parte da população mundial, aproximadamente a metade, sabe como construir habitações e passar seu conhecimento para gerações futuras. Segundo os autores, em se tratando de culturas tradicionais, mesmo que elas tenham o domínio da escrita, o meio mais comum de se passar o conhecimento entre as gerações é através da conversa e da prática demonstrativa.

Memmott e Davidson (2008), afirmam que as tradições nada mais são do que todas as questões levantadas pela arquitetura. Pois a ênfase dada à questão da transmissão cultural entre gerações aborda discursos arquitetônicos sobre a codificação de conceitos e decodificação de significados, assim como a adaptação ao meio no qual está inserido e as necessidades peculiares de cada grupo em seu contexto social e econômico. Além disso, para entender a edificação como uma manifestação humana,

é necessário entender a cultura e o histórico da população em todos os seus períodos. Neste sentido, para Glassie (1990), o estudo da arquitetura vernácula produz o conhecimento de que arquitetura é cultura, e que toda cultura é composta por diferentes tipos de valores, devendo os edifícios serem construídos de acordo com a cultura local, pois o que é bom para uma cultura não é necessariamente bom para outra.

Com a industrialização da construção civil, o surgimento de novos materiais, novas maneiras de construir, programas de moradias e todo tipo de facilidade que a vida moderna tem a oferecer, a edificação passou a ter uma conotação de produto (ASQUITH E VELLINGA, 2006). Como consequência, a chegada do moderno e a introdução de materiais e técnicas não vernáculas em um contexto tradicional faz com que o conhecimento tradicional seja enfraquecido (OLIVER, 1990).

Teixeira (2017) após discorrer sobre os argumentos de vários dos autores citados anteriormente, conclui que

as superposições não são suficientes para impedir a detecção de algo essencialmente típico da arquitetura vernacular em várias das características acima expostas, e que nos permitem propor uma definição, sempre sujeita a revisões e contribuições futuras. Assim, definimos a arquitetura vernacular como “uma arquitetura tradicional, resultante do desenvolvimento histórico de um determinado povo. Ela prescinde tanto do arquiteto como do projeto, na sua concepção contemporânea. Não cabe nas classificações estilísticas da arquitetura convencional. Origina-se ou é mais frequente em área rural. Respeita e se adapta bem às diversas limitações tecnológicas e físico-ambientais. A tecnologia é autóctone, primitiva, rudimentar, quando comparada à tecnologia formal. Ela permite variações ao nível da língua, mas não da palavra. A arquitetura vernacular é fundamentalmente a expressão de um povo, e, portanto, um ato cultural.” (TEIXEIRA, 2017).

O entendimento acerca do significado e dos aspectos que balizam o que é a arquitetura vernácula encontra consonância nos principais autores sobre o tema. Se por um lado estes autores procuram deixar claro o propósito e os meios para realizar o seu estudo, por outro, temos autores contemporâneos como o professor Javier Pérez Gil que nos chama atenção para a necessidade do uso de abordagens interdisciplinares que já eram citadas pelos autores pioneiros. Na prática, o alerta de Pérez Gil (2018) reflete a dificuldade de se encontrar publicações sobre a arquitetura vernácula no qual a interdisciplinaridade seja o principal fio condutor das investigações

sobre o tema. Pois, segundo o autor, a maioria dos estudos estão pautados na materialidade arquitetônica. Afirmação que corrobora com o exposto por Sant'Anna (2013, p. 40):

a arquitetura produzida fora dos circuitos formais da construção civil – e a partir de saberes populares e ancestrais – é ainda um tema predominantemente estudado no âmbito da antropologia, da geografia cultural, da sociologia e outras áreas das ciências humanas. Os estudos de arquitetos e urbanistas não são abundantes e geralmente estão vinculados à preservação, conservação e restauração do patrimônio edificado ou à problemática do déficit habitacional e dos assentamentos urbanos ditos informais.

Conforme é declarado pelo autor e pela autora, se nota um número reduzido de estudos da arquitetura vernácula como um todo. Quando se trabalha com esta arquitetura ligada à cultura afro-brasileira, a escassez de informações é ressaltada em virtude de fatores estruturais da nossa sociedade que serão discutidos mais à frente.

Rezende (2022, p. 5) considera que ao longo dos anos houve um aprimoramento no estudo da arquitetura vernácula que evoluiu

[...] de simples estudos focados em um objeto específico, as habitações comuns, não monumentais, para uma metodologia de estudo baseada nas ciências que estudam a produção material da cultura, quais sejam, a antropologia, a psicologia e história sociais, e a geografia cultural.

Há um entendimento de que o estudo da arquitetura vernácula, ou da arquitetura popular – como preferem outras pessoas que pesquisam sobre o tema, não se restringe à análise da produção de construções feitas exclusivamente com as técnicas construtivas ancestrais e com os materiais extraídos do próprio assentamento populacional. De acordo com Rezende (2022, p. 6),

embora a arquitetura e a tecnologia de construção tenham uma relação forte entre si, elas são dois objetos diferentes, que incluem também diferentes campos do conhecimento. Em outras palavras, a existência de uma arquitetura vernácula não implica necessariamente na existência de uma tecnologia vernácula de construção, porque a tecnologia de construção e arquitetura são diferentes objetos e disciplinas.

Com a finalidade de estabelecer um limite temporal e de circunscrever o tema estudado, neste trabalho, quando forem mencionados os termos: arquitetura vernácula, arquitetura popular ou construções tradicionais, eles serão referentes às

construções, tecnologias¹⁰ e modos de fazer e de ensinar, associados ao período em que a população se valia quase que exclusivamente dos materiais produzidos e/ou extraídos em seu próprio sítio, ou em seu entorno imediato.

Desta forma, serão priorizados os aspectos históricos que permearam a transformação dos meios e formas de construção local até o momento em que os materiais industrializados e as técnicas modernas passaram a figurar como os principais meios de produção das edificações das comunidades.

¹⁰ No sentido de “[...] expressar a complexidade envolvida com o ‘saber fazer vernáculo’ que é muito mais do que a simples técnica” (REZENDE, 2022).

3 PESSOAS QUILOMBOLAS: ASCÊNDENCIA E SABERES

Em relação a este capítulo, gostaria de ressaltar que houve inicialmente uma discussão no âmbito acadêmico sobre a necessidade de resumir os tópicos que nele são abordados, pois a precisão dos dados historiográficos levantados não possibilita traçar um percurso no tempo que nos permita ligar diretamente as comunidades em estudo com os povos africanos aqui apresentados.

No entanto, após ouvir pessoas das comunidades que leram o trabalho antes da sua publicação e que contribuíram para sua elaboração, foi feita a opção de manter o texto na íntegra, ainda que, em algum momento, ele extrapole o tema principal desta tese. Pois, de acordo com as pessoas consultadas, o interesse das comunidades neste trabalho vai além das questões relacionadas às edificações e às técnicas de construtivas tradicionais. Da mesma forma, uma das premissas deste trabalho foi trazer a narrativa das pessoas e permitir intervenções, consideradas algumas limitações da necessária formalidade acadêmica, em questões de interesse das pessoas, assim como o veto sobre temas ou fatos que pudessem trazer algum desconforto, ou que porventura não refletissem a realidade vivida pela população.

Sendo assim, neste capítulo são apresentados: a trajetória dos saberes das pessoas que habitavam parte da costa oeste da África e sua vinda como escravizadas para o Brasil; as formas como os seus saberes foram utilizados na construção do Brasil; o entendimento acerca de povos e comunidades tradicionais; o modo as pessoas que foram escravizadas no continente africano se organizaram frente a uma sociedade escravocrata e a sua reorganização na atualidade; e os contextos da arquitetura vernácula em parte da costa oeste africana e como ela foi desenvolvida no contexto escravocrata brasileiro.

3.1 Povos africanos: a chegada no Brasil e o papel do seu conhecimento técnico no desenvolvimento do país

Entre os séculos XVI e XIX o Brasil recebeu pelo menos 40% das pessoas escravizadas que foram expatriadas do continente africano com destino às Américas. Deste montante, a cidade do Rio de Janeiro recebeu cerca de 60% dessas pessoas,

o que faz a cidade “ser considerada o maior porto escravagista da história da humanidade [...]” (IPHAN¹¹, 2016, p. 13).

A atividade do comércio de escravos na região iria diminuir progressivamente a partir de 1831 quando o tráfico atlântico de africanos escravizados foi formalmente proibido no Brasil. A partir desse ano, os desembarques passaram a ser feitos de forma clandestina em praias afastadas, que se encontravam em sua maior parte próximas ao Rio de Janeiro, pois nessa época o sudeste do Brasil era a área que mais demandava cativos. (IPHAN, 2016, p. 21).

Ao explicar sobre a procedência das pessoas escravizada trazidas para o Brasil, Rodrigues, R. (2010, p. 20) informa que o processo de escravidão por parte de Portugal iniciou antes da chegada dos portugueses no Brasil:

é escusado discutir sobre a data precisa em que começou a introdução de escravos negros no Brasil. De quase meio século antes do seu descobrimento datava o comércio de escravos africanos na Europa, e Portugal era a sua sede. A escravidão negra no Brasil é, pois, contemporânea da sua colonização. Somente ela guardou, nos primeiros tempos, a feição portuguesa de fenômeno secundário, limitado ao serviço doméstico. Surgiu como problema brasileiro quando, faltando o índio que sucumbia ou era protegido pelos jesuítas, e começando a escassear os braços para a lavoura e, mais tarde, para o trabalho das minas, se criou um comércio de escravos direto, entre a nova Colônia e a África. O grande tráfico iniciou-se pouco menos de uns 50 anos após a descoberta do Brasil com alguns navios, por particulares, enviados à África.

Entre 1836 e 1841, George Gardner, naturalista escocês, percorreu o interior do Brasil para desenvolver seus estudos científicos nas áreas de botânica e zoologia. Em sua passagem, Gardner fez relatos sobre o modo de viver da população que encontrou no país. Uma das observações do naturalista, em sua passagem pela cidade do Rio de Janeiro, foi o não cumprimento da lei de 7 de novembro de 1831 que proibia a introdução de novas pessoas escravizadas no país:

Art. 1.º Todos os escravos, que entrarem no territorio ou portos do Brazil, vindos de fóra, ficam livres.

Exceptuam-se:

1.º Os escravos matriculados no serviço de embarcações pertencentes a paiz, onde a escravidão é permittida, emquanto empregados no serviço das mesmas embarcações.

2.º Os que fugirem do territorio, ou embarcação estrangeira, os quaes serão entregues aos senhores que os reclamarem, e recexportados para fóra do Brazil.

Para os casos da excepção n.º 1.º na visita da entrada se lavrará termo do numero dos escravos, com as declarações necessarias para

¹¹ Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

verificar a identidade dos mesmos, e fiscalisar-se na visita da sahida se a embarcação leva aquelles, com que entrou. Os escravos, que forem achados depois da sahida da embarcação, serão apprehendidos, e retidos até serem reexportados. (BRASIL, 1873, p. 182).

Segundo Gardner (1975, p. 24), era sabido por todos que a poucas milhas do Rio havia o desembarque de pessoas escravizadas provenientes do continente africano, tendo ele mesmo visto centenas dessas pessoas sendo transportadas em embarcações menores. Em sua obra, o autor denuncia que tal prática era de conhecimento de magistrados que recebiam suborno em troca do silêncio frente ao comércio destas pessoas. Daget (2010, p. 89) salienta que embora tenha sido “combatido seriamente após 1842, o tráfico não desapareceu das costas de Loango [Congo] antes dos anos 1900”.

Em pesquisa realizada entre 2014 e 2015 no município de Mangaratiba, RJ (aproximadamente 100 km a oeste da cidade do Rio de Janeiro), pessoas do campo da arqueologia e da antropologia levantaram informações sobre uma das localidades utilizada para o desembarque clandestino de pessoas escravizadas no período entre 1831 e 1835. As informações levantadas corroboram com o relato de Gardner e o seu período de permanência no país. Segundo Agostini (2019, p. 35) – uma das pesquisadoras da equipe, a ilegalidade do tráfico, embora ignorada por parte da fiscalização, fez com que fosse montada uma nova logística na recepção dessas pessoas ao longo do litoral sul-fluminense, na qual “[...] os desembarques clandestinos cresceram em especial na Marambaia, Itaguaí, Mangaratiba, Ilha Grande, Angra dos Reis e Parati”. De acordo com a autora, a estrutura montada “[...] incluía desde portos e atracadouros, barracões e ‘fazendas de engorda’ ou quarentena, trapiches e mercados, e cemitérios, incluindo a participação de diferentes formas das populações locais não escravas” (AGOSTINI, 2019, p. 35).

No processo de “produzir escravos” era necessário, na chegada ao Brasil, enterrar mortos, tratar doentes, deixá-los em quarentena. Após a chamada “engorda”, esses africanos seriam encaminhados para os locais de venda para seus futuros compradores-senhores. (AGOSTINI, 2019, p. 36).

O desembarque clandestino não era algo que acontecia apenas no Rio de Janeiro. Estudos mostram que, a partir de 1831, ele acontecia em outros pontos ao longo da costa brasileira, normalmente em localidades afastadas dos principais portos das

capitais (CARVALHO, 2012; AGOSTINI, 2019; PEREIRA E PESSOA, 2019; AGOSTINI e ALMEIRA, 2019; PESSOA, 2020).

Por meio da compilação de dados disponibilizados no portal *Slavery Voyages*¹², foi possível observar que entre os anos de 1831 e 1859¹³, os portos de desembarque dos navios que trouxeram pessoas escravizadas estavam situados nas seguintes províncias e capitanias brasileiras: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Bahia, Alagoas, Pernambuco, Maranhão e Pará.

Os dados causam certa estranheza pela ausência de algumas províncias e capitanias do litoral nordeste, como: Sergipe, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí. Pois, ao contrário do que acontecia nesse período na região Sul – com movimentos de separação e reincorporação das províncias do Rio Grande do Sul e Santa Catarina entre 1836 e 1840, o litoral nordeste apresentava certa estabilidade em sua divisão litorânea desde 1820, quando foi criada a Capitania de Sergipe.

Outros dados levantados no portal mostram registros de desembarque na Paraíba entre os anos de 1694 e 1823; e o registro de chegada no Rio Grande do Norte em 1793. Carvalho (2012) destaca que os principais portos das províncias que recebiam as pessoas escravizadas diretamente da África estavam localizados no Rio de Janeiro, em Salvador, no Recife e em São Luiz. Afora o exposto por Carvalho, acredito que a ausência das províncias acima mencionadas seja pela falta de registros no banco de dados – em decorrência da ilegalidade do comércio de pessoas, ou por questões comerciais da época (como o deslocamento do comércio para as regiões cafeeiras) que não se mostraram favoráveis aos desembarques nesses locais.

Sobre essas possíveis lacunas de informação, Guisard Filho (1940 apud PESSOA, 2020) as observa em relação ao número de pessoas desembarcadas no litoral de São Paulo no período da ilegalidade do tráfico. Segundo seus estudos, neste período houve uma explosão demográfica na população de pessoas africanas e de seus descendentes no litoral norte de São Paulo. Algo que, segundo o autor, era incompatível com o mercado legal de escravos no Rio de Janeiro e em Santos, o que

¹² <https://www.slavevoyages.org>

¹³ Ano do último registro de desembarque no portal *Slavery Voyager*. O que não quer dizer que possam ter acontecido desembarques posteriores a este ano.

o levou a crer “[...] que o litoral norte paulista – muito além das praias de Santos – era o espaço de recepção e redistribuição dos africanos que não paravam de chegar nas lavouras cafeeiras de serra acima” (1940 apud PESSOA, 2020, p. 2).

Segundo Carvalho (2012), com a nova dinâmica instaurada a partir de novembro de 1831 com a lei antitráfico, um negócio já consolidado nas principais cidades litorâneas brasileiras precisou passar por mudanças profundas, pois os costumeiros portos não poderiam ser utilizados com a finalidade do tráfico humano. Com isso, toda a infraestrutura construída ao longo de quase 300 anos, como equipamentos e pessoal treinado, canais de navegação já sinalizados, não estava mais à disposição. Da mesma forma, toda a complexa gestão e logística – que se iniciava com a aproximação da embarcação à costa e seguia com o desembarque, quarentena, alimentação, tratamento de saúde e a distribuição dessas pessoas, deveria ser refeita.

Com o deslocamento para novas localidades, a configuração do modo de vida das populações que viviam no entorno dos pontos de chegada clandestinos também foi afetada. Nessas localidades, entraram em ação novos agentes de diferentes esferas como a política, a comercial, os proprietários de terras do litoral e a população local. Junto a eles, vieram novas tensões e outros arranjos necessários – como a diminuição do tamanho das embarcações, para que o tráfico pudesse continuar.

De acordo com Agostini e Almeida, M. (2019), parte da tensão estabelecida com a ilegalidade do tráfico de pessoas se dava em função da violência. Como não podiam contar com o amparo da lei, os traficantes sofriam ataques de outros contrabandistas de pessoas e estavam sujeitos a ações de agentes corruptos e também da interceptação das embarcações por parte dos agentes fiscalizadores como a marinha inglesa e a brasileira. Com isso, precisavam de segurança armada e de uma infraestrutura segura e escondida na qual os cativos eram preservados até a sua entrega aos comerciantes. Pereira e Pessoa (2019) discorrem sobre a influência política de fazendeiros que ficaram ricos com a recepção ilegal de escravizados em fazendas localizadas entre o litoral norte de São Paulo e sul do Espírito Santo que, em tese, eram utilizadas no comércio cafeeiro. Segundo os autores, a nova infraestrutura de recepção, acomodação e distribuição de pessoas escravizadas teve início

[...] antes mesmo da reabertura do tráfico em escala nacional, no final de 1830, a logística de desembarque, quarentena e redistribuição dos novos africanos foi refeita em outras bases e lugares, tendo à frente novos agentes, diferentes daqueles que empreenderam, financiavam e asseguravam os empreendimentos negreiros entre o final do século XVIII e as três primeiras décadas do século seguinte. (PEREIRA E PESSOA, 2019, p. 86)

Segundo Carvalho (2012), todo esse remanejamento da complexa estrutura de recepção de cativos, juntamente com os riscos advindos dos ataques de concorrentes e da interceptação pelos agentes da lei, deveria vir junto de um planejamento desde os portos de embarque. Para o autor,

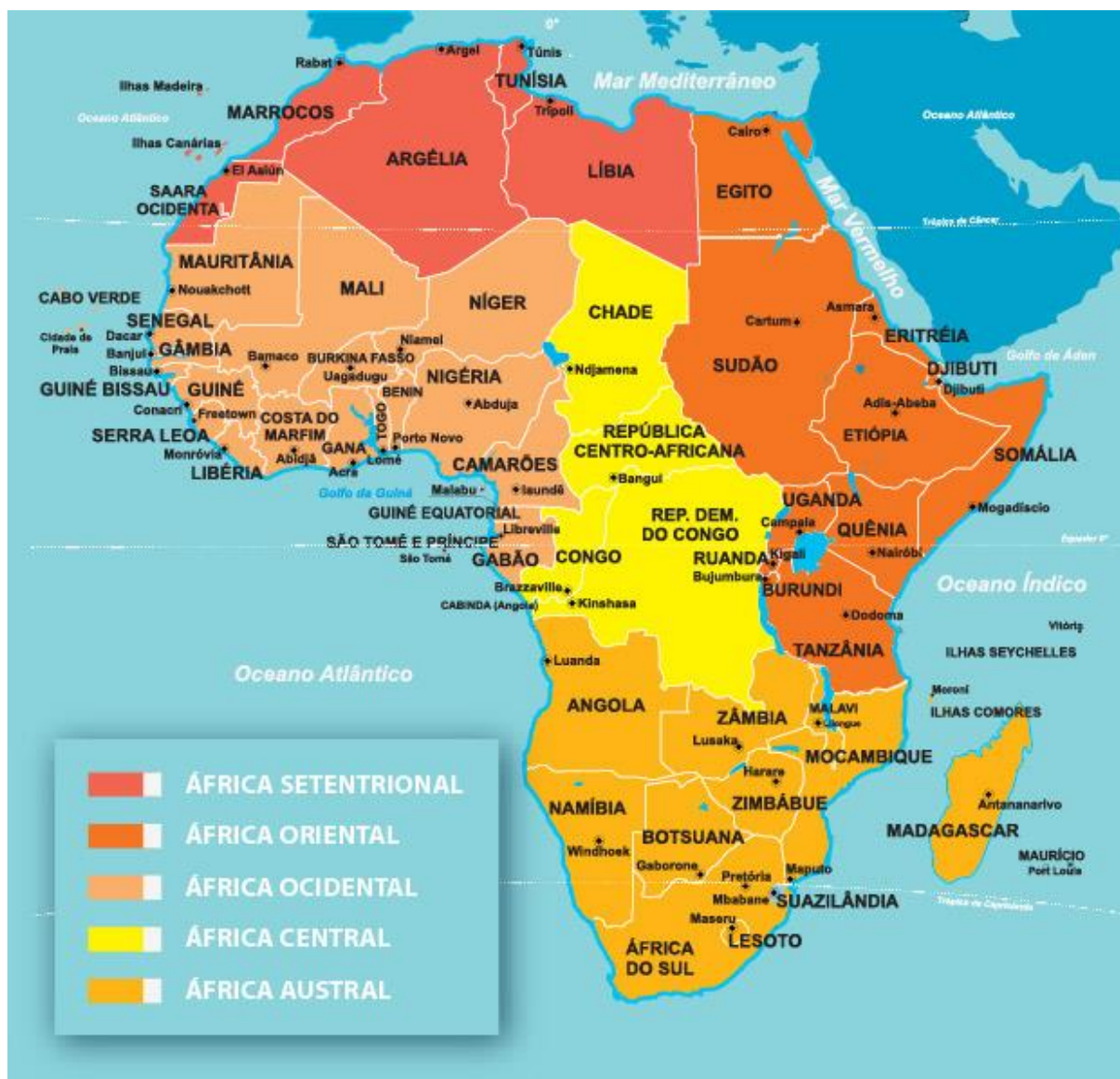
[...] dificilmente um navio negreiro iria zarpar da África “na louca”, sem destino certo, pronto a atracar em qualquer lugar. Quando isso acontecia, o risco de fracasso era iminente. Traficantes bem articulados poderiam até dispor de mais de um ponto de desembarque a sua disposição, inclusive em diferentes províncias, pois às vezes era preciso mudar a rota para escapar dos ingleses. (CARVALHO, 2012, p. 257).

Como se pode notar, esse período da história que compreende o tráfico de pessoas é repleto de pormenores, muito deles sórdidos (que vão desde a precariedade e maus-tratos humanos, a títulos concedidos a traficantes de pessoas), que não serão apresentados aqui. Para aprofundar nessas especificidades sobre o desembarque clandestino, recomendo a leitura dos autores e autoras que foram citados.

Sobre a participação da população africana na construção do Brasil, recorro inicialmente à coleção intitulada *História Geral da África*, realizada pelo Comitê Científico Internacional da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), na qual – dentre os mais variados acontecimentos, diversos autores e autoras citam o conhecimento dos povos africanos em várias técnicas de trabalho e das artes. Dentre as atividades estão: a fundição de vários metais como o ferro, o cobre e o ouro – com os quais fabricavam ferramentas e objetos utilitários e de arte; a tecelagem; as cerâmicas; e o desenvolvimento nos campos da agricultura e da pecuária.

Há que se entender, no entanto, que dada a grande extensão geográfica (FIGURA 12) e a diversidade étnica encontrada no continente Africano, tal desenvolvimento não aconteceu de forma homogênea no espaço e no tempo.

Figura 12 – “As regiões da África”



Fonte: recorte do original de Scaramal (2015).

A seguir, além do material produzido pelo comitê da UNESCO, serão apresentadas visões de naturalistas e viajantes que estiveram no Brasil no período da escravidão, e a de outras pessoas das áreas acadêmica e científica.

Neste trabalho, essas referências têm como objetivo dar um breve panorama sobre o estado em que se encontrava uma parte dos povos africanos – do ponto de vista do conhecimento técnico – antes e após o seu deslocamento forçado para as Américas. Pois, como é sabido, grande parte das referências acessíveis à maior parte da nossa população sobre as pessoas escravizadas que aqui desembarcaram é aquela que as

trata como se fossem todas iguais, cujas funções desempenhadas eram restritas ao trabalho nas lavouras e nos serviços domésticos.

Assim, mesmo sendo um pequeno recorte sobre a história dessas pessoas, acredito que as informações aqui apresentadas possam ajudar no entendimento da reconfiguração de um contexto que foi exposto e criticado por Symanski e Gomes (2012, p. 310) como “[...] ideias em torno do ‘africano’ genérico e de uma ‘crioulização’ a-histórica [...]”.

Ao discorrerem sobre a importância do trabalho conjunto entre pessoas dos campos da historiografia e arqueologia, Symanski e Souza (2007) destacam que uma das grandes contribuições dos estudos contemporâneos sobre o período da escravidão está ligado ao

reconhecimento da heterogeneidade dentro desse grupo: a condição comum da vida em cativeiro não foi suficiente para erodir as diferenças de ordem cultural entre os africanos de diversas origens, nem as diferenças de ordem social entre africanos, crioulos e mulatos. O reconhecimento dessa diversidade tem acarretado, por sua vez, uma redefinição da questão da agência entre os grupos escravos, em que a mais antiga noção totalizante de dominação e resistência, que tende a tratar os escravos como um grupo socialmente coeso, tem dado lugar a abordagens mais compatíveis com as teorias sociais contemporâneas, enfatizando as formas como diferentes segmentos dentro dessa categoria mais ampla reagiram à instituição da escravidão. (SYMANSKI E SOUZA, 2007, p. 215).

Segundo Djibril Tamsir Niane, editor integrante do Comitê Científico Internacional da UNESCO, existe uma visão equivocada em relação a ocupação e desenvolvimento da África. Conforme é explicado pelo autor:

entre os séculos XII e XVI ocorreu a dispersão dos povos de língua bantu por toda a África central. Possuidores de técnica agrícola mais eficiente, graças aos instrumentos de ferro, a influência cultural bantu não cessou de se afirmar em direção ao sul. Em 1497, quando Vasco da Gama dobrou o cabo da Boa Esperança, a parte meridional do continente há muito já era sede de civilizações brilhantes: a agricultura e a criação de gado prosperavam. Mas, para justificar a instalação precoce de europeus na extremidade sul do continente, os estudiosos não hesitaram em afirmar que essa parte da África estava quase vazia! Era uma justificativa *pro domo* bem cômoda, mas não resistiu às pesquisas históricas. A verdade é que, a partir do século XVII, os holandeses e, a seguir, os ingleses começaram a empurrar os africanos para as regiões inférteis. (NIANE, 2010, p. 770).

Descobertas arqueológicas mostram que a costa das Guiné e Guiné-Bissau, em torno do ano de 1800, era povoada por pessoas com um alto nível de conhecimento das “[...] artes e ofícios, da cerâmica, da escultura (em madeira, marfim e argila), da tecelagem, da ourivesaria e da fundição de objetos (de bronze, cobre e ouro); sendo certos grupos especializados em domínios particulares”. (BOAHEN, 2010, p. 512).

Vansina e Obenga (2010, p. 648) destacam que a região ao norte e ao sul do baixo Zaire – faixa litorânea compreendida entre as cidades atuais de Luanda (Angola) e Cabinda (República Democrática do Congo), era habitada por agricultores falantes de línguas bantas ocidentais desde aproximadamente 400 A.E.C¹⁴. Posteriormente, entre os séculos II e V, houve um aumento da população com a chegadas de grupos falantes de línguas bantas orientais, que cultivavam cereais e criavam bovinos. Segundo os autores (Ibidem), “antes dessa chegada, a metalurgia do ferro penetrara na região a partir do ano 100, ou talvez mais cedo”. Por volta de 1500:

os habitantes da costa forneciam sal e o peixe e haviam convertido a planície costeira de Loango, nos arredores do estuário do Zaire, em um imenso palmeiral produzindo óleo de palma. Os ribeirinhos do estuário eram ceramistas e, no interior das terras, produziam-se cobre e chumbo, de Mboko Songho até Mindouli, assim como ferro, na região de Manyanga (Nsundi). Mais ao Norte, perto da borda da floresta, cultivava-se a palmeira ráfia e produzia-se tecidos em grandes quantidades. Enfim, ali e no cerne da floresta, produtos florestais tais como a madeira tintorial vermelha eram trocados por produtos da savana. Foi ali que nasceu a civilização congá. (VANSINA e OBENGA, 2010, p. 650).

Ao oeste do continente, onde se encontram atualmente o Moçambique e o Malawi, há relatos sobre a habilidade dos seus povos no campo da metalurgia,

as tradições da maior parte dos povos da África Oriental atestam a antiguidade de seu conhecimento do trabalho do ferro, seja quanto à fundição, seja quanto à forja. Os arqueólogos e os linguistas estabeleceram da mesma forma que as técnicas da metalurgia foram introduzidas na África do Leste pelos bantos, provavelmente seis séculos antes de nossa era. (OCHIENG, 2010, p. 983).

De acordo com Phiri, Kalinga e Bhila (2010, p. 721; 724), antes do século XVI a região passou diversas imigrações, dentre elas, “[...] algumas trouxeram os primeiros ancestrais de seus modernos habitantes bantófonos”. Tais informações, segundo os

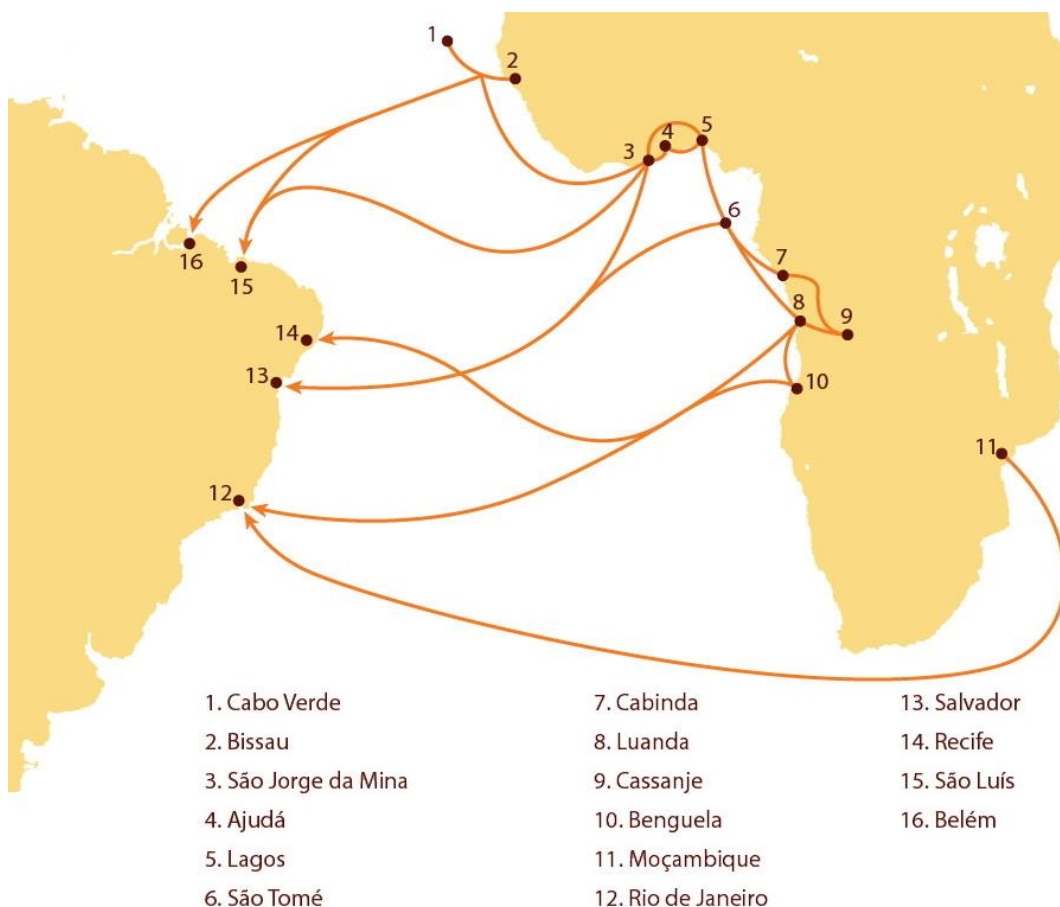
¹⁴ *Antes da Era Comum* (A.E.C) e *Era Comum* (E.C.) são formas neutras de datação de eventos históricos que substituem os termos *antes de Cristo* e *depois de Cristo*.

autores, tiveram confirmações arqueológicas: “ela [arqueologia] nos mostra, por exemplo, o fato de a região ter sido a princípio ocupada por uma população que se servia do ferro, produzia alimentos e talvez falasse banto desde 300 E.C.”. Sobre a mesma região, os autores citam os povos mbale, que saíram do sul do lago Vitória (atual Tanzânia) em direção ao lago Malawi, provavelmente no século XIV. Sobre as habilidades técnicas dos mbale, chama a atenção o fato de que

os novos imigrantes eram excelentes fundidores de ferro e não tiveram dificuldade alguma em estabelecer boas relações com os autóctones mzembe e chiluba, dos quais se tornaram dependentes para o aprovisionamento em gêneros agrícolas e, ainda que em parte, em carvão, do qual precisavam para seus fornos. Ao seu lado, os mzembe e os chiluba dependiam dos mbale para a fabricação de armas e de ferramentas agrícolas de ferro. (PHIRI, KALINGA e BHILA, 2010, p. 724).

Cabe aqui a seguinte observação: grande parte do tráfico de pessoas africanas ocorreu a partir da costa oeste da África (FIGURA 13).

Figura 13 – “Principais rotas do comércio atlântico de escravizados para o Brasil do século XVI ao XIX”



Fonte: Scaramal (2015), com alterações de diagramação do autor.

No entanto, na primeira metade do século XIX, com o aumento da produção de cana de açúcar no nordeste do Brasil e em Cuba, os traficantes iniciaram uma busca por lugares que pudessem oferecer essas pessoas por preços melhores do que os praticados na África Central. Da mesma forma, era do interesse dos traficantes encontrar locais que os deixassem menos vulneráveis às forças navais britânicas que contavam com forte presença naquela região. Nesse contexto, Moçambique e Tanzânia tiveram entre 1800 e 1850 um aumento de aproximadamente 400% no tráfico de pessoas escravizadas para o Brasil (ISAACMAN, 2010, p. 218-220).

Munanga (1996, p. 58), ao discorrer sobre as origens do termo quilombo, relata que autores linguistas comparatistas especialistas da área bantu indicam que “há cerca de dois mil anos, houve uma expansão geral dos bantu partindo do centro da Nigéria para o sul e sudeste da África”. Segundo os relatos, tal expansão através da floresta tropical teria sido auxiliada pelo conhecimento da fundição e do preparo de ferramentas de ferro. No entanto, Munanga ressalta que tais afirmações feitas pelos linguistas não são acompanhadas de material arqueológico.

Lopes (2021, p. 156-157) dedica um pequeno espaço no seu livro para falar sobre o trabalho e as técnicas dos povos bantos. Segundo o autor, além dos trabalhos que desenvolviam na agricultura, pesca e pastoreio,

[...] os diversos povos bantos desenvolveram importantes técnicas de trabalho, dominando tecnologias em áreas como as seguintes: artes do corpo; técnicas de conservação; metalurgia; ourivesaria; escultura; cerâmica; tecelagem; cestaria etc., além de arquitetura.

Nesta última especialidade, é notória a descrição de Mbanza Kongo, a capital do Reino do Congo, no século XV, cujo aspecto era de uma cidade com casas de madeira, circulares e retangulares, com telhado de palha e cercas vivas.

Ngcongco e Vansina (2010, p. 660), ao falarem sobre a África Meridional, dizem não ser possível

[...] afirmar que os Bantu tenham levado técnicas agrícolas superiores ou ferramentas melhores a toda parte. O que se deve enfatizar, no entanto, é que talvez novas técnicas tenham contribuído para o crescimento da produção e favorecido novas formas de sedentarização. A chegada dos Bantu não foi bem “o acontecimento”, como querem fazer crer antigos pesquisadores.

No entanto, os autores concluem que há uma concordância por parte dos historiadores sobre as migrações do povo bantu na África Meridional,

[...] mas é preciso se dobrar à evidência de que não houve invasão, e sim infiltração de pequenos grupos. As tradições orais não foram suficientemente examinadas¹⁵, nem criticadas judiciosamente; elas poderiam fornecer informações que remontam ao século XVI e até a períodos anteriores. (NGCONGCO e VANSINA, 2010, p. 660).

Um questionamento importante levantado por Vansina e Obenga (2010, p. 686) e que é pouco refletido ou até mesmo ignorado, diz respeito às consequências negativas sobre os aspectos demográficos e econômicos na região, relacionados ao tráfico de pessoas africanas. Segundo os autores, o impacto demográfico é de que um milhão de pessoas escravizadas significa por volta de dois milhões de pessoas retiradas dos seus lares. Dessas pessoas, um terço são mulheres. Embora assumam que seja difícil fazer essa avaliação, os autores dizem que não se pode negar que houve realmente uma queda demográfica no antigo Congo e no Mayombe¹⁶. Sobre a questão econômica:

[...] conhecemos melhor os efeitos econômicos do tráfico. No Norte do Zaire, uma ampla parte do território constituiu-se em um conjunto de especializações regionais complementares. Aqui se produzia rafia ou tabaco, ali vinho de cana-de-açúcar ou marfim, lá produtos alimentícios, objetos de ferro, cerâmicas, canoas etc. Isso provocou um empobrecimento técnico em cada uma dessas partes. Por exemplo, os tios abandonaram a fundição do ferro, a fabricação de canoas e, em parte, a tecelagem e a cerâmica, pois achavam mais vantajoso importar esses produtos das regiões vizinhas. Entretanto, a vitalidade econômica do conjunto crescia, notadamente graças ao desenvolvimento da indústria do transporte fluvial. (VANSINA e OBENGA, 2010, p. 686).

O pequeno recorte apresentado nos mostra a complexidade que envolve o levantamento de informações dada a riqueza cultural no território africano. Um dos pontos dessa complexidade diz respeito ao uso do termo *mina*, que aparece com frequência na bibliografia sobre a população africana que foi traficada para as Américas.

A seguir serão apresentadas algumas considerações sobre o termo *mina* e, em seguida, os relatos de viajantes dos séculos XVIII e XIX, e de pessoas da atualidade

¹⁵ Na introdução do capítulo sobre a África Meridional os autores explicam que o regime do apartheid prejudicou imensamente o acesso às informações históricas sobre os negros do sul africano.

¹⁶ Atualmente é uma região de floresta tropical que se estende desde o norte de Angola, passando pela República Democrática do Congo, Congo e Gabão. (REFISCH, 2012, p. 19).

que levantam questões sobre a contribuição técnica da população africana no Brasil colonial.

Sobre o emprego do termo mina, Law (2005) explica que, a depender do que se discute, ele pode ser utilizado para “[...] designar lugares e grupos étnicos ou linguísticos [...]”. Para Law:

trata-se de palavra portuguesa que, neste contexto, se refere especificamente às minas de ouro. Depois da chegada dos portugueses à Costa do Ouro, em 1471, o nome “Mina” foi logo aplicado à área onde eles negociavam ouro com os povos nativos. Inicialmente, isto acontecia na vila costeira de Sama. Em 1482, entretanto, os portugueses construíram o Forte de São Jorge da Mina, localizado 30 km mais a leste, no local de uma aldeia indígena denominada Edina. A partir de então, o nome “Mina” passou a referir-se a este lugar. A passagem do nome Mina para a atual forma “Elmina” ocorreu durante o período da ocupação holandesa do forte, depois de 1637. (LAW, 2005, p. 101).

Ao descrever as localidades que delimitam a Costa da Mina, Rios (2018, p. 101) as descreve como a faixa litorânea entre o Cabo Três Pontas – em Gana, e que se estende até Lagos – na Nigéria, localizada no Golfo da Guiné (FIGURA 14). Essa descrição é a que aparece com mais frequência na bibliografia. Medida pelo Google Earth, a distância aproximada entre o Cabo Três Pontas e Lagos é de 730 quilômetros.

Law (2005) e Silva Jr. (2006) acrescentam que, em algumas ocasiões, o limite da Costa da Mina era referenciado a portos mais a oeste do Cabo Três Pontas. Segundo Law (2005, p. 101), “[...] em termos administrativos, a Capitania Portuguesa da Mina cobria a área que ia do Cabo Palmas [atual Libéria, próximo à divisa com a Costa do Marfim] até a embocadura do Rio Volta [...]”. Silva Jr. (2006, p. 10) indica como limite à oeste o Cabo Lahou (Costa do Marfim).

Figura 14 – Costa da Mina



Fonte: produzido pelo autor sobre a base do Google Maps.

À título de comparação, o mapa da Figura 15 nos mostra como era a representação da costa da Guiné em 1743. Ao confrontar este mapa com o atual, vemos que antigamente o litoral da Guiné iniciava onde se encontra hoje a divisa da Guiné-Bissau com a Guiné e se estendia até onde se encontra hoje o Gabão. Daí podemos deduzir a razão pela qual toda essa reentrância da costa recebe o nome de Golfo da Guiné. Abaixo do mapa, vemos uma ilustração (FIGURA 15) com a representações de edificações.

Figura 15 – “A própria Guiné, e não a da Nigéria, ou a maior parte da terra do Níger: geógrafos contemporâneos a chamam tanto de Etiópiã Inferior ou Austral”¹⁷



Fonte: Homann, Anville e Marchais (1743), com intervenção do autor.

De acordo com Faria (2011, p. 52), a tradução da legenda da ilustração (abaixo do mapa), cujos itens estão grafados no círculo, informa:

A- morada permanente fortificada de terra vermelha; B- cozinha, separada da casa. C- choupana para milho e arroz paredes feitas de terra vermelha; D- Choupana na qual reuniam suas próprias coisas e faziam negócios; E- átrio; F- Lugar público, fora do assentamento; G – Costume do rei do reino luda que é situado ao longo da Costa do Ouro e Benin; H- Costume da rainha do reino luda; I – Capuz de palha.

¹⁷ Tradução nossa com o auxílio do Google Tradutor, a partir de: *Guinea propria, nec non Nigritiæ vel Terræ Nigrovrm maxima pars geographis hodiernis dicta utraq[ue] Æthiopia inferior, & hujus quidem pars australis.*

Do ponto de vista linguístico, de acordo com Law, o nome mina estava relacionado aos povos de língua ga-adangme e akan. Entretanto, segundo o autor, o termo foi utilizado em algumas situações – em especial no Brasil, com a inclusão do povo de língua gbe, ao que conclui ser “[...] questionável se ele [termo mina] alguma vez designou os que falam gbe como distintos dos de língua akan, o mesmo ocorrendo no restante das Américas” (LAW, 2005, p. 100).

Na Costa do Ouro propriamente, quando o termo “mina” era usado num sentido étnico, ele se referia, especificamente, a pessoas de Elmina, em oposição a outras comunidades costeiras. Fora da Costa do Ouro, o termo passou a ter um significado mais inclusivo, referindo-se a pessoas da Costa do Ouro, de modo geral (LAW, 2005, p. 103).

Segundo Law (2005, *passim*) a questão é complexa, pois na mesma época havia uma dispersão das pessoas mina na direção leste da costa. Igualmente, outros povos que também estavam em emigração como refugiados, passaram a ser denominados como mina pelos mercadores estrangeiros que atuavam nas costas do Ouro e dos Escravos. Desta forma, conforme é exposto pelo autor, se torna difícil assumir o termo mina como designação de um único povo – aqueles de língua ga-adangme e akan.

Estas ocorrências de agregação de povos lingüisticamente distintos, mas geograficamente próximos, na África, podem ser mais bem explicadas se considerado que muitos de seus membros eram bilingües, o que permitia que, nas Américas, o grupo menor pudesse ser assimilado pelo maior (LAW, 2005, p. 120).

Silva Jr. (2020, posição 23) adota o termo *mina-gbe* ao assumir que as pessoas embarcadas como escravas no golfo do Benim não eram, por assim dizer, exclusivamente mina. O autor ressalta que “naturalmente, nem todos os africanos deportados via golfo do Benim no século XVIII pertenciam aos grupos étnico-linguísticos associados aos africanos minas e outros etnônimos relacionados” (Ibidem, p. 24). Nesse sentido, Silva Jr. expõe que:

na diáspora do golfo do Benim, o termo mina funcionou como um “guardachuva” étnico, englobando um conjunto de grupos étnico-linguísticos da área gbe. Embora uma população mina *stricto sensu* possa ser encontrada no litoral do golfo do Benim nos dias atuais – resultado de uma migração de refugiados da Costa do Ouro e sua fusão com as populações litorâneas locais –, na diáspora africana o termo ganhou conotações mais genéricas. (SILVA JR, 2020, posição 32).

Ao que acrescenta:

aos recém-chegados atribuía-se o nome de umas das diversas “nações” africanas, categorias étnicas criadas pelo tráfico negreiro para designar a escravaria da África. Assim, denominava-se pelo rótulo de “nação” os grupos étnicos africanos reconstituídos na diáspora. (SILVA JR, 2016, p.7).

Soares (1998) ao analisar os livros de assento de batismo de escravos (compreendido entre os anos de 1718 e 1760) do Arquivo Metropolitano da Cúria do Rio de Janeiro, referentes à cidade do Rio de Janeiro, afirma que há um “[...] universo semântico que recobre o conjunto das procedências. Sua composição engloba desde os nomes de ilhas, portos de embarque, vilas e reinos até pequenos grupos étnicos”. Segundo a autora:

Em nenhum caso é possível afirmar com certeza que a “nação” corresponda a um grupo étnico. Algumas pequenas procedências parecem ser casos em que procedência/etnia se superpõe num mesmo universo empírico. Por outro lado é possível afirmar que as nações mina e angola abarcam uma grande variedade de grupos étnicos (SOARES, 1998).

A autora (1998) argumenta que em um contexto em que as pessoas passaram por um sistema brutal de imigração forçada, no qual foram transferidas entre dois continentes, não é possível buscar “[...] traços originais de características puras e de uma quase inata atitude auto-regeneradora, resistente à mudança”. E mesmo se essas pessoas pertencessem a um mesmo grupo étnico, a própria reorganização em um local e em condições diferentes faria com que a cultura dessas pessoas nunca fosse a mesma. A partir desta colocação, Soares (1998) propõe que seja deixado de lado “[...] a discussão das procedências do ponto de vista da reconstituição de uma cultura original, para buscar a identificação de “grupos de procedência” organizados no cativeiro”. Ao que completa:

Embora não elimine a importância da organização social e da cultura das populações escravizadas no seu ponto inicial do deslocamento, a noção de grupo de procedência privilegia as formas de organização dos indivíduos em novos grupos, nos locais onde eles se estabelecem (seja nas fazendas, nas lavras ou no trabalho urbano, por exemplo). Em função disso, um grupo de procedência denominado “mina” no Rio de Janeiro pode ser diferente daquele designado “mina” na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão (SOARES, 1998).

Pelas referências apresentadas é possível notar que se deve ter cautela ao assumir o termo *mina* como designação de um povo, em especial quando não se tem maiores

detalhes no material consultado. No contexto deste trabalho, sendo mais prudente, ao invés do etnônimo, será assumido que se trata de um termo com associação geográfica à região apresentada no mapa da Figura 14, e que pode englobar povos distintos.

Rodrigues, J. (2020, posição 258) apresenta um lado da diáspora africana – pouco conhecido por grande parte da população brasileira, em que algumas pessoas escravizadas e alforriadas faziam parte da tripulação dos navios que faziam os traslados do tráfico de pessoas e produtos. O recorte feito pelo autor aborda pessoas africanas designadas nos registros de tripulantes das embarcações portuguesas e luso-brasileiras como de origem mina. Sobre esta origem, o autor destaca que nos livros eram utilizadas grafias como: “*Costa da Mina, nação mina, preto mina*, ou simplesmente *mina* [...]” (RODRIGUES, J., 2020, posição 263, grifo do autor). Em seu trabalho, Rodrigues adota como mina as pessoas embarcadas na Costa da Mina, independentemente da sua nação. Embora o recorte do seu trabalho foque nos mina, o autor nos mostra que havia pessoas de outras regiões, com destaque – em números equiparados aos mina, às pessoas de Angola.

Dentre as funções exercidas nos navios (Tabela 1), Rodrigues, J. (2020, posição 266) destaca “[...] a presença dos minas em ofícios artesanais [...]”. Dentre os quais os de

tanoeiro e calafate são ofícios cujo desempenho requer a transformação de matérias-primas em produtos. No primeiro caso, a madeira adquire a forma de barris para o armazenamento de água e líquidos espirituosos, a fim de garantir o consumo da tripulação, ou as trocas comerciais, quando se transportava vinho e aguardentes, por exemplo. Já os calafates deveriam saber manipular o alcatrão, a estopa ou sucedâneos para tapar buracos no casco da embarcação ou nos barris, garantindo que os líquidos não se perdessem e que o porão ficasse a salvo diante das constantes infiltrações de água-marinha. (Ibidem).

Tabela 1 – “Funções exercidas por africanos minas a bordo”

(continua)

Função	Número
Marinheiro/servente	166
Não especificada	67
Moço/equipagem/grumete/mancebo	21
Cozinheiro	18
Barbeiro/sangrador	15

Tabela 1 – “Funções exercidas por africanos minas a bordo”

Função	Número
Tanoeiro	10
Calafate	3
Barraqueiro	1
Condestável	1
Contramestre	1
Copeiro	1

Fonte: Rodrigues, J., 2020.

Às funções apresentadas na Tabela 1, Rodrigues, J. (2020) acrescenta outras que requerem habilidades específicas. Dentre elas estão “a profissão de língua” – intérpretes políglotas que conheciam a língua portuguesa e as línguas locais, que segundo o autor “[...] não aparece nos registros de matrículas de tripulantes portugueses, mas sabemos que ela existia e era desempenhada por africanos” (Ibidem, posição 271); e os capelães e carpinteiros. Conforme é exposto pelo autor, os capitães europeus valorizam os conhecimentos prévios da tripulação, e com isso “[...] as habilidades marítimas dos minas tornavam esses homens alvos da cobiça dos europeus nas rotas que tinham a África como escala ou destino final” (Ibidem, posição 278).

Rodrigues, J. (2020) assume que as habilidades dos minas nessas funções talvez fossem (re)conhecidas pelos capitães de navios

desde os primeiros contatos: a manipulação das matérias-primas incluía talentos de botica e, eventualmente, o barbeiro/sangrador de bordo fizesse não só o que lhe competia como também manipulasse ingredientes medicamentosos. O mesmo se dava com o cozinheiro, que também manipulava ingredientes ao preparar as refeições. Todos esses ofícios incluem-se na categoria dos que exigem um saber-fazer com as propriedades e utilidades dos materiais, transformando-os em bens ou produtos de finalidade ritual, ou de consumo. (RODRIGUES, J., 2020, posição 266).

Vemos nesse levantamento de Rodrigues que o proveito do conhecimento e das habilidades da população africana se iniciava desde antes do seu desembarque nos portos aos quais eram destinados. Já no contexto pós-desembarque, considerando o solo brasileiro, Guimarães, Symanski e Souza (2015, p. 465) explicam que com a introdução de milhões de pessoas africanas na colônia houve um complexo – muitas

vezes litigioso e forçado, processo de assimilação cultural “[...] que atingiu todos os níveis da realidade nas áreas coloniais”. Dada a riqueza cultural e o contingente populacional africano, muito dos seus hábitos, conhecimentos e tudo aquilo ligado ao ser humano em toda a sua complexidade, colaboraram de forma intensa com a nova sociedade que estava em formação.

Segundo Guimarães, Symanski e Souza (2015, p. 465), durante o período áureo da exploração minerária, que se iniciou com a descoberta do ouro e posteriormente a do diamante, houve um deslocamento do eixo econômico do nordeste do país para a região de Minas Gerais. E, “embora ignorada por grande parte da literatura sobre as Minas coloniais, a agricultura teve um peso fundamental como suporte da atividade minerária ao longo de todo o *Ciclo*” (grifo dos autores). Algo que segundo os autores, tem passado por estudos revisionistas “implementados ao longo das últimas décadas [...]”, e juntamente com a atividade metalúrgica (mais reconhecida, mas também pouco estudada), tem trazido à tona a sua relevância dessas atividades no contexto colonial.

Para o desenvolvimento das atividades minerária e agrícola, Guimarães, Symanski e Souza (2015, p. 466), afirmam que

de imediato cabe ressaltar que os dois tipos de atividades – agricultura e mineração – só se tornaram possíveis na região das Minas, na medida em que havia ferramentas/equipamentos disponíveis conforme as demandas específicas de cada uma.

Embora os autores ressaltem que, em pequena escala, não seria impossível a realização dessas atividades com o uso de ferramentas de madeira, na escala em que a extração minerária foi alçada, a utilização do ferro para produção de equipamentos e ferramentas com melhor qualidade e maior eficiência se tornou indispensável. Sobre a proveniência dessas ferramentas e maquinário, os autores colocam as seguintes perspectivas a serem consideradas:

[...] a importação ou a produção local. Diante do fato de ferramentas/instrumentos de ferro serem importados para a região das Minas, é necessário considerar as dificuldades de transporte e os elevados preços cobrados por tais implementos. Tais variáveis certamente interferiam no sentido de serem obstáculos à importação.

A outra possibilidade era a produção local dos insumos a partir das condições objetivas que se apresentavam. E é nesta perspectiva que deve ser considerada a relevância da metalurgia doméstica e a

influência africana nela presente. (GUIMARÃES, SYMANSKI E SOUZA, 2015, p. 466).

Dentre as impressões dos viajantes que desembarcaram no Brasil nos séculos XVIII e XIX, em sua passagem pela Região Central de Minas Gerais, Gardner (1975, passim) relata a decadência dos vários lugarejos, de certo, o reflexo do fim do ciclo do ouro e do diamante. O autor cita ter visto pequenas forjas e ferrarias, que provavelmente foram implantadas para prover de ferramentas as atividades minerárias da região, assim como outros tipos de implementos para outras atividades laborais, e ferraduras para suprir a demanda do grande número de tropeiros que passavam pela região.

Guimarães, Symanski e Souza (2015, p. 466) explicam que a cadeia produtiva da época demandava inúmeros insumos produzidos pela atividade metalúrgica, dentre eles, “[...] uma grande diversidade de objetos de ferro, como ferramentas (para diferentes atividades), fechaduras, dobradiças, candeias, trincos, complementos para carros de bois, rosários (usados na mineração), cravos, recipientes etc.” Ao que acrescentam outros itens mais específicos para atividades rurais, cuja

[...] necessidade mais imediata era por ferramentas empregadas no campo, entre as quais as foices, machados, cavadeiras, enxadas e enxós. Havia ainda uma série de itens necessários ao bom funcionamento dessas unidades rurais, entre os quais as ferramentas usadas nos ofícios de carpinteiro, tanoeiro e pedreiro, e que podiam incluir objetos como serras, serrotes, trados, pés de cabra, martelos, formões, cintas para barril e cravos, esses últimos um item de extrema necessidade para a construção e reforma de edificações. (GUIMARÃES, SYMANSKI E SOUZA, 2015, p. 466).

Segundo Paiva (2003, p. 189), nesta época os africanos montavam pequenas forjas para fabricação de instrumentos de trabalho, e ressalta que os ofícios de ferreiro, couteleiro e ourives – sendo estes dois últimos desenvolvidos pelos próprios ferreiros, eram muito prestigiados em regiões africanas como a da costa da Guiné, onde havia tradição dessas ocupações. Algo que, segundo o autor, acabou sendo reproduzido no Brasil, ainda que não esteja claro como isso aconteceu. Juntamente a esses conhecimentos, Guimarães, Symanski e Souza (2015, p. 469) destacam que não se deve ignorar que tais técnicas e habilidades possam ter vindo na mesma época com pessoas vindas da Europa.

Além da produção dos insumos, Guimarães, Symanski e Souza (2015, p. 468-473) lembram que os equipamentos precisavam de manutenção, o que era feito nas *tendas de ferreiro* – operadas por mão de obra escravizada nas quais trabalhavam um ferreiro e um ou dois aprendizes. Essas tendas podiam ser instaladas nas próprias unidades de mineração, fazendas ou mesmo em espaços públicos. Os autores ressaltam que, segundo documentos relativos ao confisco de bens de proprietários de lavras e fazendas, no contingente de pessoas escravizadas das fazendas havia ferreiros e diversos tipos de ferramentas necessárias para que estes pudessem exercer o ofício. Esses escravizados ferreiros, dado o conhecimento do ofício da metalurgia, possuíam um valor patrimonial mais elevado, algo que pode ser visto nos inventários da época.

Wilhelm Ludwig von Eschwege, militar, engenheiro e naturalista alemão, relata que “na Província de Minas, a fabricação do ferro tornou-se conhecida no começo deste século [XIX], através dos escravos africanos”. A quem, segundo ele, pode se atribuir a primeira conformação do metal em Minas.

O ferro foi fabricado pela primeira vez em Antônio Pereira, por um escravo do Capitão-mor Antônio Alves, e também em Inficionado, por um escravo do Capitão Durães (o mesmo senhor que achava cobre nativo arenoso). Ambos disputavam a honra da prioridade. (ESCHWEGE, 2011, p. 603).

Ao estabelecermos uma pequena parte da rota feita por Gardner, em região próxima à área de estudo deste trabalho, vemos que, desde o Serro - MG, ele passou por Conceição do Mato Dentro; Arraial do Morro, atual Morro do Pilar; Itambé, atual Itambé do Mato Dentro; e seguiu para o Arraial de Cocais, atual Barão de Cocais. Nesta última parada, o naturalista disse ter visto e visitado a mina mais moderna e aparelhada desde que iniciou sua viagem.

Esse episódio sobre as observações de Gardner sobre as atividades minerárias, de fundição e de ferraria são importantes para mostrar um contexto relativamente próximo à área em estudo deste trabalho. Como será visto mais adiante, no entorno das comunidades quilombolas, existe uma fazenda na qual, segundo o relato do atual proprietário/herdeiro e das pessoas que moram nas comunidades, se desenvolvia a atividade de forja para a produção de lingotes de ferro e de ferramentas. E embora não saibamos o número, nessa fazenda havia pessoas escravizadas. Algo que é testemunhado pelo relato das pessoas do entorno, e de uma enxovia preservada até os dias atuais.

Observador atento da dinâmica laboral da população dos locais em que passa, em outra ocasião - já na divisa entre Minas Gerais e Rio de Janeiro, Gardner (Ibidem, p. 240) afirma ter presenciado em uma fazenda com aproximadamente 200 pessoas escravizadas, na qual aproximadamente 2/3 delas trabalhavam como marceneiros, carpinteiros, pedreiros e ferreiros, dentre outras atividades que exigem conhecimento técnico. Essa constatação, conforme explica Weimer (2014, p. 227), mostra que os negros não exerciam apenas atividades ligadas à lavoura ou outros trabalhos considerados menos qualificados, pois, segundo ele:

é sabido que diversos grupos africanos eram exímios ferreiros – ao ponto de hoje muitas das suas obras serem disputadas pelos mais renomados museus europeus. Se os negros conseguiam fundir peças de ferro e bronze de tal qualidade na África, por que não haveriam de poder fazê-lo no Brasil?

Segundo Pyrdard (1862, p. 193-196), explorador francês que entre 1601 e 1611 percorreu vários países – dentre eles o Brasil, havia no Brasil grande necessidade de escravos para trabalhar não apenas nos engenhos de açúcar, mas também em outros afazeres. No entanto, o autor não especifica quais seriam os demais trabalhos aos quais as pessoas escravizadas eram submetidas. Sobre a proveniência dessas pessoas, Pyrdard afirma que elas eram trazidas de Angola, de Cabo Verde, da Guiné, do Congo, de Moçambique e da Mina, onde ainda existe uma fortaleza construída pelos portugueses, na cidade de Elmina (atual Gana), e que era usada como posto para o comércio de pessoas escravizadas.

Rios (2018, p. 101), relata que no período da extração do ouro e do ferro, muitos dos escravizados que desembarcaram no Brasil para trabalhar nas minas não foram escolhidos ao acaso em sua origem. Segundo o autor, “muitas técnicas usadas e indispensáveis nas várias etapas de extração, remoção e beneficiamento já eram conhecidas pelos escravos africanos, a exemplo da bateia, canoas e carumbé”. Esses escravizados eram provenientes da Costa da Mina.

Conforme é explicado por Paiva (2003, p. 187):

esses homens e mulheres africanos, embarcados na Costa da Mina com destino ao Brasil, eram tradicionais conhecedores de técnicas de mineração do ouro e do ferro, além de dominarem antigas técnicas de fundição desses metais. Eles conheciam muito mais sobre a matéria que os portugueses, antigos parceiros comerciais dos reinos negros da África, vorazes consumidores do ouro desse continente e senhores

de enorme extensão territorial no Novo Mundo. Ao que parece, o poder quase mágico dos Mina para acharem ouro e a sorte na mineração associada a uma concubina Mina eram, na verdade, aspectos alegóricos de um conhecimento técnico apurado, construído durante centenas de anos, desde muito antes de qualquer contato com os reinos europeus da era moderna.

Segundo Rios (2018, p. 101), o povo Mina possuía ancestralidade de impérios africanos que já estabeleciam comércio de ouro com populações de origem semítica “desde os tempos dos fenícios”. O que mostra que no final do primeiro milênio já existia um comércio entre os Mina e os árabes, que levavam o ouro para Europa – algo que os portugueses só foram fazer 400 anos depois, em escala maior, com os Ashantis e Daomé. O autor assume que “o segredo do sucesso da mineração no Brasil português foi, sem sombra de dúvidas, a presença de escravos Mina. Esses esquecidos da história dominavam e participavam de todas as etapas de extração”. Ao que indica como ilustração do processo minerário, a obra de 1835 do pintor alemão Johann Moritz Rugendas (FIGURA 16).

Sobre a importância dos africanos no desenvolvimento das técnicas de mineração, Eschwege (2011, p. 254), que transitou pelas lavras de ouro e diamante de Minas Gerais na segunda década do século XIX, relata que a evolução da mineração se deu após a chegada das primeiras pessoas escravizadas, pois estas já possuíam experiência prévia na lavagem do ouro em seu país de origem. Segundo o autor,

deve-se principalmente aos negros a adoção das bateias de madeira, redondas e de pouco fundo, de dois a três palmos de diâmetro, que permitem a separação rápida do ouro da terra, quando o cascalho é bastante rico. A eles se devem, também, as chamadas canoas, nas quais se estende um couro peludo de boi, ou uma flanela, cuja função é reter o ouro, que se apura depois em bateias.

A canoa, técnica descrita por Eschwege sobre o uso do couro na coleta dos grãos mais finos de ouro (que pode ser vista no canto inferior direito da Figura 16), é também observada por John Mawe, mineralogista britânico que visitou os garimpos de Minas Gerais por volta de 1809. Além desta técnica, Mawe (1812, p. 186) descreve outro processo usado pelos escravizados:

alguns dos grãos de ouro eram tão finos que flutuavam na superfície e, claro, eram passíveis de serem levados nessas repetidas trocas de água; para evitar esse problema, os negros esmagavam um pouco de ervas em uma pedra e misturavam pequenas proporções do seu suco com a água de suas gamelas. Se esse líquido, na realidade, tendia a

precipitar o ouro, não pude apurar com fidelidade, embora os negros certamente o usassem com grande confiança. (Tradução nossa).

Figura 16 – “Lavagem do minério de ouro, perto da montanha do Itacolomi” (tradução nossa)



Fonte: imagem elaborada em 1835, Rugendas (1986)

Guimarães e Morais (2018, p. 85) enfatizam que

cabe o registro de que os exploradores do período colonial não possuíam conhecimentos geológicos e mineralógicos profundos, sendo que a maior parte da categoria desconhecia o processo de formação dos veios e das matrizes rochosas auríferas; em decorrência iam em busca do metal precioso utilizando as experiências obtidas com a prática da atividade, a partir de observações empíricas.

Sem dar muitos detalhes, Guimarães e Morais (2018, p. 85) dizem que “é necessário ainda considerar que, nos primórdios da exploração, as técnicas de garimpo foram em parte [introduzidas] pelos cativos de origem africana”.

Para Paiva (2003, p. 189) não restam dúvidas de que houve uma grande troca de conhecimentos “entre a Costa da Mina e a América portuguesa, mais no sentido leste/oeste que o contrário. Sobretudo na região de mineração, os empréstimos técnico-culturais se fizeram notar desde o início.” O autor ainda afirma que as técnicas trazidas pelos africanos, e que eram desconhecidas dos europeus, foram responsáveis por boa parte da extração de ouro realizada no século XVIII em Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e Bahia. Realidade que, segundo o autor, se estende à exploração de diamantes e de minério de ferro.

Ao analisar a pintura de Rugendas (Figura 16), Rios (2018, p. 105) descreve diversas fases do processo de mineração de ouro. Dentre as menções feitas pelo autor, chama atenção o uso de “couros de animal (método ancestral africano) para recuperar as partículas de ouro”, ilustrado por dois homens batendo em um couro esticado, sob o qual se encontra uma bateia para coleta dos pequenos grãos de ouro. Paiva (2003, p. 192) acrescenta que a adesão à técnica introduzida pelos escravizados se tornou tão comum que, devido à grande demanda pelo couro, o material se tornou escasso no mercado, algo que fez o seu preço atingir valores elevados.

Ainda sobre a pintura de Rugendas, Paiva (2003, p. 196) – que a considera “uma das cenas mais conhecidas de exploração aurífera nas Minas Gerais”, acrescenta observações sobre a coexistência de diferentes culturas, caracterizada pela troca de conhecimentos e práticas entre a ancestralidade africana e a engenharia europeia, que só puderam acontecer por meio das relações oriundas desse contato, grande parte das vezes conflituoso e violento. Para o autor:

africanos e africanas, provavelmente da Mina, *experts* em mineração e exímios construtores de novas formas de sociabilidade, mineradores brancos, prováveis proprietários das lavras e dos cativos, além de fiscais e encarregados, mestiços talvez, povoam a cena e se tornam emblemas do encontro e da coexistência de culturas. (PAIVA, 2003, p. 196, grifo do autor).

Sobre a preferência dos donos de áreas de mineração pela mão de obra do povo Mina, Paiva (2003, p. 188) aponta que uma amostragem feita em testamentos e

inventários revelam que nas regiões mineradoras, o escravizados de origem Mina representavam 40% da população de africanos; sendo os de Angola, 26%; os Benguela, 8%; e do Congo, 4%.

Em comarcas nas quais prevalecia a atividade agrícola e pecuária, os Mina representavam apenas 12%; os de Angola, 28%; os Benguela, 16%; os do Congo, 8%; e outras origens minoritárias. Dentre os testamentos e inventários analisados pelo autor, havia o de um proprietário, cuja principal atividade da fazenda era a criação de cavalos, no qual os documentos listavam 89 escravizados em sua fazenda. Paiva diz ter sido este o maior conjunto individual de escravizados por ele analisado em testamentos e inventários, e no qual não encontrou nenhum registro do povo Mina. Algo que contrasta com as áreas regidas pela atividade de mineração.

Em um levantamento de anúncio comerciais que envolvia a transação de pessoas escravizadas no Rio Grande do Sul feito por Weimer (2005, p. XXXVIII), o autor chega à conclusão de que entre essas pessoas havia profissionais nas mais diversas especialidades ligadas à construção, e que o valor pedido na venda dessas pessoas era mais elevado e que, além disso, eles foram os menos vendidos para os traficantes que vinham de São Paulo.

É importante ressaltar que a mão de obra especializada nos trabalhos de mineração não era exclusivamente masculina. Paiva (2003, p. 189), relata que nas regiões de mineração de ouro na África Subsaariana as mulheres possuíam funções de destaque nas atividades de exploração. Segundo a autor, “no reino Ashanti, atual Gana, de onde saíram muitos escravos para a América portuguesa, elas chegaram a dominar setores importantes dessa atividade.”

Segundo Blier (1998, p. 139 apud PAIVA, 2003, p. 189), “as mulheres monopolizavam o trabalho de fiação do ouro, desde a prospecção até o transporte do metal recolhido, passando pela peneiração da lama aurífera, e pela lavagem das pepitas soltas...”. Paiva (Ibidem, p. 189) ainda ressalta que, assim como em Ashanti, a mão de obra especializada feminina teve grande importância na mineração do ouro no Brasil, no que descreve outra situação semelhante entre as duas regiões:

na mesma região Ashanti, mulheres (com suas crianças ao lado ou sendo carregadas nas costas das mães) montavam vendas nas ruas das cidades, onde ofereciam alimentos e objetos variados, pagos com

ouro em pó, que servia de moeda para as transações. Ora, novamente, e não por pura coincidência, o quadro, quase que de maneira idêntica, pôde ser facilmente constatado nas Minas Gerais. (PAIVA, 2003, p. 189).

Dado os poucos registros históricos da atuação feminina na mineração, Paiva (2003) salienta que o papel dessas mulheres como mantenedoras de tradições culturais entre as pessoas escravizadas que atuavam na mineração é pouco conhecido. Muito menos, o trabalho que exerceram “[...] de introdutoras e de gerenciadoras de técnicas e de ferramentas de mineração que elas dominavam em algumas regiões da África” (PAIVA, 2003, p. 198).

Afora o trabalho na mineração, Paiva (2003) relata outro importante papel dessas mulheres nas áreas de mineração. Segundo o autor, as mulheres escravizadas ou forras circulavam livremente por estas áreas vendendo os quitutes que carregavam em seu tabuleiro. Dada a proximidade com toda sorte de pessoas, “essas mulheres acabaram estabelecendo redes de informação, de solidariedade, de intrigas e se transformaram em poderosas mediadoras culturais” (Ibidem, p. 199 – 200).

Sobre o papel das mulheres apresentado por Paiva, Guimarães e Morais (2018, p.84) corroboram com a explanação e dizem que

foi de grande importância a presença das “negras de tabuleiro”. Escravas e forras, elas circulavam pelas vilas, arraiais e roças onde ocorria a exploração do ouro vendendo suas mercadorias, estando sempre e diretamente ligadas às áreas de mineração. Essas mulheres acabaram por estabelecer redes de informações e solidariedade, participando de práticas de desvio do contrabando e de articulações com quilombos.

Segundo Paiva (2003, p. 200-201), em documentos antigos por ele examinados, existem histórias protagonizadas por essas mulheres que demonstram como elas mediavam culturas e o saber-fazer, como o caso de Quitéria Alves da Fonseca, moradora do arraial de Santa Bárbara em 1774. Quitéria comprou sua alforria com o seu trabalho na mineração e outros serviços e ascendeu economicamente – como outras mulheres na sua condição. De acordo com o autor, ao que tudo indica, Quitéria passou a viver “da renda produzida por seus 3 escravos e 3 escravas, que, certamente, fuscavam ouro e prestavam todo tipo de serviço de ganho.”

Ao que indica os documentos relatados por Paiva, Quitéria morreu solteira e sem filhos e, em seu testamento, demonstrou ter orgulho da trajetória pela qual fez opção. Ainda

segundo o autor, o caso de Quitéria se assemelha ao de outras mulheres que viveram na sua época em Minas Gerais, o que fez com que o papel por elas alcançado chegasse a incomodar os governos ao ponto de emitirem regras com proibições, mas, no entanto, sem privarem-nas das suas atividades.

Como se pode notar pelos relatos apresentados, os escravizados que aqui estiveram estão longe de ser pessoas sem conhecimento técnico, que serviam somente aos trabalhos menos qualificados. Mawe (1812, p. 107) afirma que “eles são geralmente uma excelente classe de homens, sociáveis e gentis em seu caráter, e de maneira alguma, deficientes em intelecto” (tradução nossa). Paiva (2003, p. 201) reforça ser importante destacar uma narrativa que vem sendo derrubada há alguns anos:

[...] a ideia de que a escravidão significou o atraso técnico e material brasileiro e de que os escravos africanos eram desprovidos de conhecimentos técnicos apurados. No mesmo sentido, é necessário rediscutir a ideia de desinteresse generalizado pelo trabalho e de incapacidade inventiva que se associa, quase naturalmente, aos escravos, tanto africanos, quanto nascidos no Brasil.

A partir desses relatos, podemos notar que há um hiato acerca das informações sobre o papel dos povos africanos no campo da arquitetura vernácula no Brasil. De um lado, temos as observações dos viajantes na virada entre os séculos XVIII e XIX, de outro, pesquisas recentes já dos séculos XX e XXI. Essa grande diferença no tempo pode ser creditada ao **racismo estrutural** presente em nossa sociedade. A falta de interesse e a indiferença em relação à população negra deixa descoberta parte da nossa história e, em relação ao nosso campo de estudo, o acervo cultural/tecnológico proveniente de um expressivo contingente populacional que se firmou em nosso país.

Sobre o termo *racismo estrutural*, grifado no parágrafo anterior, o professor Dr. Sílvio Luiz de Almeida explica que antes de entendê-lo, é importante saber diferenciar racismo, preconceito e discriminação. Pois ao contrário do que muitas pessoas pensam, eles não são sinônimos. De acordo com o autor:

Podemos dizer que o *racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. [...] O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. [...] A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente*

identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o *poder*, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça. (ALMEIDA, S., 2019, posição 22 e 23, grifos do autor).

O racismo, de acordo com Almeida, S. (2019, posição 25 e 26), pode ser definido a partir de três concepções: a **individualista**, “[...] como fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados [...]”; a **institucional**, na qual “[...] o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça.” E a **estrutural**, na qual:

[...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. (ALMEIDA, S., 2019, posição 33).

Entendida a razão pela qual acredito termos poucos registros escritos sobre a arquitetura vernácula dessa expressiva população, podemos nos valer de outros meios de registro. Em nosso favor à escassez de informações escritas, temos o conhecimento trazido pela oralidade e pela experiência prática como os principais meios de transmissão de conhecimento dos povos africanos.

No entanto, há que se atentar ao fato de que o extermínio de grande parte dessa população ao longo do tempo pode ter deixado lacunas na memória dos remanescentes dos povos originários do continente africano. Em comunidades quilombolas contemporâneas há hoje uma preocupação sobre a preservação deste acervo que está guardado junto à sua população, em especial na memória das pessoas anciãs.

Conforme mostram estudos, o saber-fazer destas populações, tem sido interrompido devido à migração de adultos e de jovens a partir dos 16 anos que saem de suas comunidades para trabalhar em áreas com grande demanda de mão de obra para trabalhos sazonais (TUBALDINI E DINIZ, 2011; MOREIRA E CARMO, 2012).

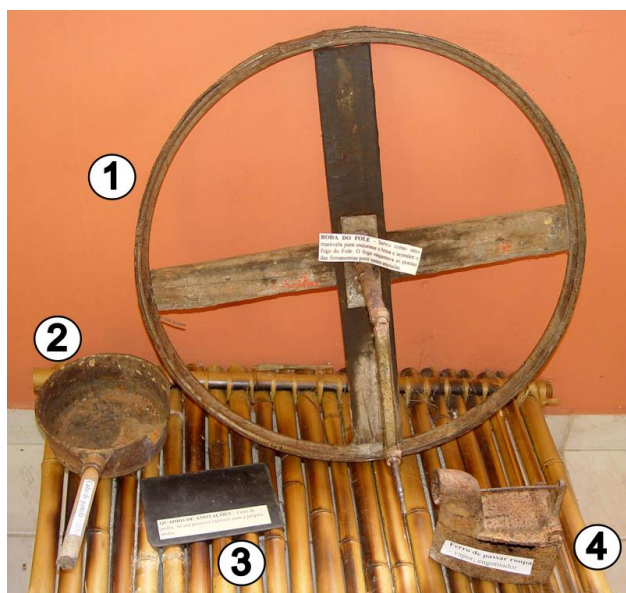
Com a evasão da população jovem, o saber construir – assim como a educação e o conhecimento acerca da cultura de suas comunidades, ganha diferentes contornos na medida em que os ritos de trabalho têm sido substituídos gradativamente por novos

modos de produção devido à quebra da passagem de conhecimento. Glassie (1990) nos mostra que a perda da tradição vernácula está usualmente associada à criação de barreiras que interferem nas interações sociais e atingem o cerne da sociedade, na qual, o que era baseado na relação de confiança, passa a ser uma relação de exploração socioeconômica.

Atentas às mudanças culturais que vêm ocorrendo em suas comunidades, lideranças das comunidades quilombolas procuram meios de preservar seus costumes e estão se organizando para buscar novas formas para manterem seus valores tradicionais em uma sociedade contemporânea que é baseada na cultura do efêmero.

Conforme foi relatado pelo Senhor Luiz Araújo¹⁸, nascido em 1953 no Barro Preto, conhecido nas comunidades como Luiz Parará: “mesmo tendo consciência de que não é possível voltar ao que era antes”, foi há aproximadamente 10 anos, talvez um pouco mais, que a comunidade começou um trabalho mais sistemático de incentivo à preservação da memória e das suas tradições. Os primeiros passos foram através do batuque, das danças, e a organização de diversas peças antigas (FIGURA 17) pertencentes às pessoas das comunidades para criação de um museu.

Figura 17 – Peças expostas no antigo museu localizado na escola do Barro Preto



Fonte: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005.

Legenda: 1) roda de fole; 2) caçarola de ferro; 3) quadro de anotações; 4) ferro de passar roupas.

¹⁸ Em conversa realizada na manhã de 18 de abril de 2019.

Esse posicionamento das comunidades frente a atual fragilidade na transmissão dos seus saberes tradicionais, coloca diversos agentes – sejam eles pessoas das próprias comunidades, de organizações não governamentais como a Fundação Francisco de Assis, do poder público, ou pessoas ligadas à área de pesquisa – em uma posição onde se faz necessário pensar em meios que possam ajudar na consolidação destes saberes. Dentre as formas de atuação, as comunidades mantêm ativo os seus diversos rituais e incentivam a participação da população jovem; buscam a interação com comunidades de outras regiões por meio das associações comunitárias e da representação federativa; promovem o seu legado cultural por meio de festivais abertos a pessoas de fora das comunidades quilombolas; registram suas atividades pelos meios disponíveis, sejam eles o audiovisual, a publicação de livros e a abertura do seu espaço para o desenvolvimento de trabalhos acadêmicos. No nosso caso, enquanto academia, além do trabalho individual na produção de dissertações e teses, sem querer esgotar aqui as possibilidades, nos cabe interagir de forma mais direta junto às comunidades, e ajudar a dar visibilidade sobre o que é produzido por e sobre essa população.

3.2 Povos e comunidades tradicionais: os quilombolas

Nas Américas, desde o norte – próximo ao atual Canadá, até o sul, onde hoje se encontra a Argentina, a partir do século XVI até o século XIX, foram formadas sociedades coloniais cujo desenvolvimento se baseou na exploração compulsória da mão de obra dos habitantes nativos e, principalmente, de pessoas traficadas a partir do continente africano. Oriundas de diferentes localidades deste vasto continente, essas pessoas, portadoras de diversas línguas, culturas e religiões, sofreram de um reducionismo imposto pelos europeus, que passaram a denominá-los como africanos, ignorando todo o legado multicultural dessas pessoas (GOMES, F., 2020, p. 8).

Por todo o Brasil, ao longo da história, foram estabelecidas diversas comunidades negras rurais e urbanas. Segundo Gomes, F. (2020, p. 7), essas comunidades são parte de um longo processo histórico do período da escravidão, que inclui o período da pós-emancipação, época em que por algumas décadas foram formadas diversas comunidades compostas por libertos migrantes, fugitivos, índios e desertores militares. O autor lembra que este não é

[...] um passado imóvel, como aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. (GOMES, F., 2020, p. 7).

Atualmente, inseridas em um contexto complexo – no qual, dentre outras, precisam lutar por questões ligadas à identidade e cidadania, muitos dos *brasileiros-afro* continuam organizados em comunidades, sejam elas rurais ou urbanas, que guardam as características culturais dos assentamentos dos seus antepassados que foram trazidos para o Brasil como pessoas escravizadas.

O termo *brasileiro-afro*, me foi apresentado durante uma conversa¹⁹ que tive com a Dona Maria Isabel Gomes Silva (nascida em 1944), professora aposentada, conhecida na comunidade do Barro Preto como Dona Bilinha, uma das colaboradoras deste trabalho.

Dona Bilinha nasceu no Taquaral – localidade junto a Santa Maria de Itabira, mas desde criança teve uma ligação forte com o Barro Preto, local que visitava com frequência acompanhada da sua mãe ou da sua avó. Ela mora na comunidade desde 1988, mas atuou como professora alfabetizadora na escola do Barro Preto de 1967 até se aposentar em 2013. Seu marido, Sebastião Cristino Silva, que também não é da comunidade, disse que eles mudaram para lá para facilitar o trabalho da Dona Bilinha, pois eles moravam em Santa Maria de Itabira e a jornada era muito pesada para ela, pois ia e voltava a pé.

Ainda hoje, Dona Bilinha compartilha o seu conhecimento em diversas áreas – dentre elas, o preparo de receitas medicinais com plantas e raízes, com os moradores e visitantes da comunidade. Dona Bilinha me contou que, mesmo quando criança, não chegou a conhecer nenhuma pessoa que teria sido escravizada – apenas ouviu histórias das pessoas mais velhas. Disse que à época já não existiam pessoas afro-brasileiras na comunidade, e emendou que eles são na verdade brasileiros-afros.

Como exemplo, usando da sua didática de professora, ela me contou o caso de um rapaz do Barro Preto que hoje mora na Argentina. Ele havia entrado em contato com

¹⁹ Realizada na manhã de 17 de agosto de 2019.

a mãe para saber se eles eram afros, e essa senhora recorreu à Dona Bilinha para responder a dúvida do rapaz. Na sua explicação:

o povo [atual população] não é afro, é brasileiro-afro, brasileiros descendentes de africanos. Os que vem de lá [da África] são afro-brasileiros, e os que vão daqui pra lá, ou que nasceram aqui, são brasileiros-afros. [...] Se tiver no Brasil algum afro, são os que vieram hoje dia em outra condição [ela se refere aos imigrantes]. Eu gosto de explicar direitinho pra pessoa ter o conhecimento, e também se precisar dar uma entrevista, saber explicar. [...] Mesmo a Quitéria da Silva e o Tobias da Silva [pessoas que são consideradas como as mais antigas da comunidade], também não foram escravos, os pais deles é que foram escravizados. Eu conheci a filha da Quitéria, a Evangelina, ela era chamada aqui de vó Iná, já era bem velhinha, tenho até a fisionomia dela em mente. Ela contava que ela e a sua mãe foram trazidas do Rio de Janeiro encomendadas por um fazendeiro aqui da região, e foram trazidas encaixotadas no lombo de burro de carga.

Neste trabalho, seguindo o ensinamento e a lógica explicada por Dona Bilinha, o termo brasileiro-afro será adotado quando for necessário referenciar a população brasileira com ascendência africana. Da mesma forma, outros termos reconhecidos pelas pessoas colaboradoras também foram incorporados.

Quando fazemos um recorte da população que envolve os **povos e comunidades tradicionais** ascendentes da população que foi trazida do continente africano para o Brasil, o termo comumente empregado é **quilombola** ou **comunidades remanescentes de quilombos**.

Segundo Barbosa e Silva (2014), o papel desempenhado pelos africanos para a constituição do que hoje chamamos de Brasil é inegável. Sua influência está claramente registrada em nossa comida, nas artes, no vestuário, na religião e, principalmente na língua. Sem que percebamos, nosso português é dotado de diversas palavras de origem africana. De acordo com os autores, raramente se pergunta sobre a origem das palavras porque simplesmente as usamos e, neste sentido, isso indica o quão estão enraizadas em nossas vidas.

O mesmo raciocínio, segundo Barbosa e Silva (2014), pode ser aplicado à mudança do significado dessas palavras. Como exemplo, os autores usam o termo *quilombo*. Segundo Barbosa e Silva (2014, p. 27), quilombo tem origem bantu e quer dizer: “lugar de pouso para viajantes e desenraizados; lugar de refúgio”.

Como será visto a seguir, os termos quilombo e quilombola possuem uma extensa história e passam por diversas ressignificações ao longo do tempo. Mais do que uma designação de grupos de pessoas cujos antepassados foram trazidos para o Brasil como escravos, e que hoje é sinônimo de grupos que conquistaram direitos jurídicos frente ao Estado, eles são, antes de tudo, algo carregado de história e conceitos que representam essas comunidades.

Para o antropólogo Kabengele Munanga:

o quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*kilombo*, aportuguesando: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire²⁰.” (MUNANGA, 1996, p. 58).

Ao falar sobre a origem e o histórico do quilombo na África, Munanga (1996, p. 58-60) recorre à tradição oral africana, sob a observação de que ela pode deixar lacunas e imprecisões. Segundo o autor, a história se inicia, no âmbito do mito, no império Luba, no final do século XVI. Um dos filhos do rei do império Luba, que havia saído do reino por desavenças de sucessão ao posto do pai, se casou com a recém-empossada rainha do império Lunda, tornando-se o novo governante dos lunda. A união dos dois não foi bem aceita pela corte lunda, e o príncipe, irmão da rainha, partiu com seus seguidores em direção à Angola, região que no século anterior havia sofrido invasões do povo jaga ou imbangala, a quem o príncipe e seus seguidores se juntaram.

De acordo com o autor, os jaga eram conhecidos por viverem em guerra e por sua superioridade militar. De acordo com Munanga, embora quilombo seja de língua umbundu, “a instituição teria pertencido aos jaga. Kinguli [o príncipe] e seu exército formado pelos lunda e aliados jaga adotaram o quilombo e formaram um exército mais poderoso constituído de bandos de guerreiros nômades conhecidos como imbangala” (MUNANGA, 1996, p. 58-60). A união entre os grupos, aliada a uma estrutura forte e agregadora de homens dissidentes e uma disciplina militar, mostra que

a palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os

²⁰ Desde 1997, atual República Democrática do Congo.

retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. [...] Os imbangala ou jaga tiveram um papel notável na formação do *kilombo* amadurecido. Os seguidores de Kinguli, de origem lunda, rejeitaram a sua liderança, considerada muito opressiva, e adotaram como novo aliado a sociedade guerreira de iniciação quilombo, trazida pelos imbangala. No entanto, o termo imbangala deriva da raiz umbundu -*vangala*, que significa “ser bravo” e/ou “vagar extensamente pelo território”. (MUNANGA, 1996, p. 60).

Vansina (2010, p. 645), ao falar sobre a origem do quilombo, segue as mesmas definições apontadas por Munanga. Segundo o autor, foi por volta de 1500 “[...] que talvez tenha sido uma das primeiras formações estatais dos Ovimbundu. Sua organização era diferente: caracterizava-o uma associação de iniciação militar, o quilombo (*kilombo*)”.

Quanto aos outros Ovimbundu, talvez também conhecessem a instituição do *kilombo*, que se encontra na tradição relativa à fundação de Humbe, Estado cuja data de formação desconhecemos, situado no sul de Angola. Ou, quem sabe, o *kilombo* pode ter sido introduzido em Humbe pelos Imbangala, que somente no século XVI vieram a constituir uma etnia diferenciada. (VANSINA, 2010, p. 645).

Munanga (1996, p. 63) conclui que “o quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada [...]”. Dada essas características, o autor vê o quilombo brasileiro como uma cópia do quilombo africano, cuja estratégia era a de agrupar pessoas escravizadas como oposição ao regime escravocrata com a intenção de implantar outra ordem política. Além disso, o autor diz ser difícil não acreditar que nas organizações dos escravizados não tivessem pessoas de origem bantu, provenientes da Angola, território em que foi desenvolvido o quilombo.

Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. (MUNANGA, 1996, p. 63).

Segundo o historiador Stuart Schwartz, é datado de 1691 o primeiro documento visto por ele com o termo **quilombo** como designação de uma comunidade de fugitivos. Ao tratar da história do Quilombo dos Palmares, o autor explica que o termo quilombo

[...] passou a significar no Brasil qualquer comunidade de escravos fugidos, e seu significado usual e origem são dados pela palavra *Mbundu* usada para designar acampamento de guerra. Por volta do século dezoito o termo era de uso geral no Brasil, mas sempre permaneceu secundário ao termo mocambo, mais antigo, ou seja, a palavra *Ambundu*, que significa esconderijo. (SCHWARTZ, 1987, p. 83).

Para Schwartz (1987, p. 83), “sob vários aspectos, Palmares parece ter sido uma adaptação de formas culturais africanas à situação do Brasil-colônia, em que escravos de várias origens, africanos e crioulos, uniram-se em sua oposição comum à escravidão”.

Sobre o mesmo fato histórico, Ferreira (2012, p. 647) expõe o seguinte:

se em áreas banto da África, *Kílobò* significava sociedades de homens guerreiros, no Brasil colonial a denominação *quilombola* passou a designar homens e mulheres, africanos e afrodescendentes, que se rebelavam ante a sua situação de escravizados e fugiam das fazendas e de outras unidades de produção, refugiando-se em florestas e regiões de difícil acesso, onde reconstituíam seu modo de viver em liberdade.

Schwartz (1987, p. 62), ao falar sobre as ações de revoltas escravas ocorridas no século XIX na Bahia, relata que a fuga era a forma mais comum de resistência à escravidão no Brasil colonial. Segundo o autor, as comunidades formadas por pessoas fugitivas eram “[...] denominadas diversamente mocambos, ladeiras, magotes ou quilombos”. Sobre o uso específico do termo quilombo, segundo o autor:

ao ler-se a documentação das duas capitanias é surpreendente o fato de que o termo quilombo fosse muito mais usado em Minas que na Bahia, onde se preferia mocambo, embora ambas as designações estivessem em uso por volta de meados do século dezoito. A palavra quilombo, na verdade, passou a significar um acampamento de qualquer grupo de foras-da-lei, tanto que um oficial em Vila Rica relatou, em 1737, preparativos para destruir “um quilombo de brancos omiziados por crimes atroces”. Contudo, o termo foi usado principalmente para designar comunidades de escravos fugidos, tornando-se um símbolo da resistência escrava no Brasil e, em épocas mais atuais, de um movimento pela igualdade dos negros neste país (SCHWARTZ, 1987, p. 80).

Em resposta ao rei de Portugal, em 1740, o Conselho Ultramarino definiu quilombo ou mocambo como: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões

neles”.²¹ Para Arruti (2008, p. 318), ao longo do tempo, surgem várias situações em que os quilombos são tratados desde “[...] Estado Africano no Brasil, composto de milhares de pessoas organizadas em diferentes aldeias, munidas de exército [...]”, a outras situações em que são relatados como

[...] pequenos grupos nômades, que viviam de assalto às senzalas, os grupos extrativistas, os pequenos produtores de alimentos que habitavam a periferia das cidades e realizavam comércio sistemático com os comerciantes da cidade [...] e até mesmo as Casas de Angu, Zungús ou “Casas de Quilombo” que ocupavam o centro da própria cidade imperial em pleno século XIX. 1998). Locais de encontro de escravos de ganho ou fugidos, onde eles se reuniam para comer, descansar, praticar religião, trocar ou esconder mercadorias roubadas [...] (ARRUTI, 2008, p. 318).

Para Arruti (2008, p.318), esses são alguns exemplos de como o conceito de quilombo é historicamente moldado com uma elasticidade que o colocava como algo ligado à desordem, mas que “[...] eram também relativamente toleradas pelas classes dominantes, devido ao seu papel na manutenção do precário equilíbrio daquela complexa ordem urbana”.

Segundo Gomes, F. (2020, p.10), desde as primeiras décadas da colonização brasileira as comunidades de negros ficaram inicialmente conhecidas como mocambos e, posteriormente, como quilombos. Segundo o autor, “eram termos da África Central para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados”. Ao que o autor acrescenta:

No século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mocambo, ou *mukambu* tanto em kimbundu como em kikongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de fieira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos. (GOMES, F., 2020, p. 10).

Para Ferreira (2012, p. 647), no período do Brasil colonial, o termo era atribuído aos grupos organizados de pessoas negras que não concordavam com o sistema escravagista vigente e que, seguindo suas tradições banto, criaram aqui seus territórios de resistência, estabelecendo os quilombos.

²¹ Essa definição de 1740 atribuída ao Conselho Ultramarino é citada por diversos autores e autoras, no entanto, embora tenha sido realizada uma extensa pesquisa em vários acervos de documentos históricos disponíveis em formato digital, incluindo o Arquivo Histórico Ultramarino, não foi possível localizar o referido documento.

Quilombolas ou calhambolas tornaram-se identidades de mulheres e homens negros africanos e afrodescendentes que se insubordinavam em relação à ordem colonial no território Brasil, fugindo das fazendas escravistas ou outras unidades de produção e refugiando-se em áreas de difícil acesso. Nesses locais, constituíam seus novos territórios – os quilombos –, abertos a todos os segmentos oprimidos da sociedade e organizados em permanente estado de defesa e com base nas atividades familiares de produção destinadas preferencialmente à subsistência: agricultura, pesca, caça, coleta e outras formas de extrativismo. (FERREIRA, 2012, p. 648).

Segundo Gomes, F. (2020, p. 9), tais ações de fuga aconteceram em outras partes do continente americano, muitas das pessoas que escaparam da condição de escravo

[...] formaram comunidades, procurando se estabelecer com base econômica e estrutura social própria. Nas Américas, se desenvolveram pequenas, médias, grandes, improvisadas, solidificadas, temporárias ou permanentes comunidades de fugitivos que receberam diversos nomes, como *cumbes* na Venezuela ou *palenques* na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos foram denominados *maroons*. Na Guiana holandesa – depois Suriname – ficaram também conhecidos como *bush negroes*. No Caribe francês o fenômeno era conhecido como *maronage*; enquanto em parte do Caribe espanhol – principalmente Cuba e Porto Rico – se chamavam *cimaronaje*.

Sobre essa diversidade nominativa, Gomes, F. (2020, p.11) estranha o fato de que os termos mocambo e quilombo não tenham sido difundidos em outras colônias como a espanhola, a francesa, a holandesa e a inglesa. Pois, segundo o autor, todos esses países receberam pessoas da África Central e tiveram comunidades formadas por fugitivos. Uma razão levantada pelo autor, seria que a terminologia teria sido disseminada pela administração portuguesa para caracterizar estratégias militares (acampamentos na África pré-colonial) e grupos de resistência à escravidão (América portuguesa).

Schwartz (1987, p. 86), sugere que:

a introdução do termo "quilombo" no Brasil no fim do século dezessete não foi acidental e representa mais do que um simples empréstimo linguístico. Sendo isso verdadeiro, devemos então considerar os aspectos africanos de Palmares não como "sobreviventes" desincorporados de seu meio cultural original, mas como um uso muito mais dinâmico e talvez intencional de uma instituição africana que fora especificamente designada para criar uma comunhão entre povos de origens díspares e fornecer uma organização militar eficiente.

Ribeiro e Pirani (2019, p. 29) apontam que em 1722 o termo quilombo já era utilizado pelas autoridades coloniais, como pode ser visto no *Regimento dos Capitães do Matto*

(REVISTA DO ARCHIVO PÚBLICO MINEIRO, 1897, p. 389): “pelos negros que forem presos em quilombos formados distantes de *povoação* onde estejam acima de quatro negros, com ranchos *piloes*, e modo de *aly* se conservarem, *haveram* por cada negro destes vinte *outavas* de ouro” (grifos nosso).

Em Minas Gerais, segundo Costa (2013), o primeiro registro oficial de grupos quilombados é referente à década de 1660, quando grupos armados foram enviados à Bahia e se fixaram à margem direita do rio Verde Grande (divisa da Bahia com Minas Gerais) para enfrentarem indígenas e quilombolas que ameaçavam o avanço da colonização portuguesa. Isso, segundo o autor, demonstra que esses grupos já estavam em Minas Gerais “antes mesmo da fundação da sociedade pastoril e da sociedade mineradora, que, juntas, deram formação à sociedade mineira” (COSTA, 2013, p. 9).

Costa (2013) destaca que essa informação não exclui que outros grupos possam ter se estabelecido em regiões próximas ao Rio de Janeiro e a São Paulo, no entanto, em termos de documentação, esta foi a primeira vez que os grupos foram mencionados em Minas Gerais, no curso médio do rio São Francisco.

Para Arruti (2008, p. 315), a definição do quilombo contemporâneo é algo complexo devido à sua característica polissêmica, “[...] com grandes variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço”. Segundo o autor (ARRUTI, p. 316-317), para atender uma demanda que buscava uma definição de caráter científico que pudesse sustentar ações judiciais, a definição de quilombos, em documento elaborado em 1994²², pode ser entendida como:

“grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. (Aspas do texto original).

As ressemantizações sobre o termo quilombo podem ser vistas, segundo Arruti (2008, p. 317), como formas de aprofundar na discussão sobre a forma vaga que o artigo constitucional foi pensado. Segundo o autor, no Brasil, a primeira definição de

²² Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais (Rio de Janeiro, 17-18 de outubro de 1994), produzido a partir de uma reunião que precedeu o XIX Encontro da Aba (Niterói, 20-27 de março de 1994). (ARRUTI, 2008, p. 342)

quilombo vem da legislação colonial que, propositalmente, a estabelece de forma imprecisa e ampla para que pudesse recriminar o maior número de situações que fossem do interesse dos colonizadores.

Symanski e Gomes (2013, p. 311) entendem que no processo de evolução dos estudos sobre a escravidão e o pós-abolição, a visão que se tinha dos quilombos como um arraigamento de protesto contra a escravidão é tomada por estudos nos quais os quilombos passam a “[...] ser analisados no contexto da formação de micro-sociedades camponesas [...]”, que a partir do seu crescimento e força adquiridas, se constituíram como “um campesinato negro no Brasil”. As origens dessas comunidades, segundo os autores, eram:

os próprios quilombos – independente de tamanho – com suas especificidades regionais e articulações econômicas locais; as comunidades de fugitivos de índios aldeados – refugiados de aldeamentos religiosos e leigos – que se redefiniam etnicamente; as comunidades camponesas formadas por setores sociais de homens livres pobres “marginalizados” e ou “desclassificados”, como os desertores militares; as atividades econômicas de roceiros, gestadas a partir das economias próprias dos escravos, qual seja, o tempo e as roças destinadas aos escravos por seus próprios senhores para que garantissem/providenciassem seu próprio sustento e a gestação de setores camponeses de lavradores pobres – homens livres – nas áreas não voltadas para a agra-exportação e/ou nas franjas das áreas econômicas de fronteiras abertas. (SYMANSKI E GOMES, 2013, p. 311).

Arruti (2008, p. 318-320) explica que após a instauração da república, o termo quilombo passa por ressemantizações mais radicais, ao que o autor considera sendo três as principais: **o quilombo como resistência cultural; a sua vinculação à resistência política;** e a terceira, a **instituição do termo quilombo – pelos movimentos negros, como ícone da resistência negra**. Essa última, segundo o autor, ocorreu na década de 1950, mas se fortaleceu durante a década de 1970 com o redescobrimto de Palmares e, por inspiração no livro *O Quilombo dos Palmares*²³, é proposto pelo movimento

[...] o dia 20 de novembro (data em que se registra a morte de Zumbi dos Palmares) como data alternativa ao treze de maio oficial e passa a convocar eventos anuais nesta data, insistindo ainda que os livros

²³ CARNEIRO, Édison. **O quilombo dos palmares**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. 268p.

didáticos incluíssem a história do negro e, em especial, do Quilombo de Palmares (ARRUTI, 2008, p. 320).

Na década de 1980, é publicado o livro: *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africana*, do autor Abdias do Nascimento. Segundo Arruti (2008, p. 321), a partir desse ponto as interpretações do *quilombo*, potencializada pela narrativa de Nascimento – que o coloca “[...] como um movimento social de resistência física e cultural da população negra [...]”, foram multiplicadas em diversas manifestações culturais, tendo como marco, segundo o autor, a Missa dos Quilombos, realizada em 20 de novembro de 1981 em Recife, PE. Essa celebração é vista como uma revisão da Igreja frente à história da população negra.

A Missa dos Quilombos, segundo Lima (2020), foi criada por Dom Pedro Casaldálica em “[...] parceria com o poeta Pedro Tierra e com o músico Milton Nascimento”, e foi celebrada pela primeira vez em União dos Palmares, AL, no dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares. “Dois dias depois, a celebração ocorreu no Recife, na Praça do Carmo, o mesmo local em que a cabeça do líder negro decapitado foi exposta, em 1695.” Para se ter ideia da dimensão do evento, a missa contou com a participação de aproximadamente oito mil pessoas e membros do clero, como o arcebispo de Olinda e Recife.

De acordo com Santos, R. (2012), desde o início da aplicação do dispositivo da Constituição Federal de 1988²⁴ sobre a titulação de terras para as comunidades remanescentes de quilombos, o conceito de quilombo passa por um processo de redefinição. Para o autor:

a ressemantização do conceito ocorre pela convergência de tradições discursivas (sobretudo aquelas pela Reforma Agrária e antirracismo) que, no bojo da definição dos sujeitos de direitos, promove uma releitura do passado e do presente e da história e das relações sociais que constituem os quilombos. (SANTOS, R., 2012, p. 652)

Segundo Costa (2013), os quilombos, mocambos ou calhambos, como também eram conhecidos, se organizavam no território a partir de duas formas: em terras de ninguém – que não eram desejados pelos índios ou portugueses, no qual se recusavam a ter contato com a sociedade escravocrata, e próximo às povoações, em

²⁴ Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “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, 2020).

que, de alguma forma, mantinham alguma forma de contato com esta mesma sociedade.

De acordo com Antônio Bispo dos Santos – Nêgo Bispo²⁵ (2015, p. 48), as comunidades formadas por negros no período colonial “[...] foram denominadas pelos colonizadores como Mucambos, Quilombos, Retiros, etc., e consideradas pela legislação vigente como organizações criminosas”. O autor ressalta que o enfrentamento promovido por essas comunidades frente aos colonizadores é repercutido até a atualidade, algo que fez com que os Quilombos fossem criminalizados até a promulgação da Lei Áurea, em 1888.

Conforme é exposto por Nêgo Bispo, esse fato colocou o termo em desuso, mas não impediu que a criminalização e violência permanecessem frente a essas comunidades. Os principais alvos, segundo o autor, são os seus “[...] modos de vida, suas expressões culturais e seus territórios, isto é, as suas formas de resistência e de auto-organização comunitária contra colonial²⁶ (SANTOS, A., 2015, p. 49),”

Nesse sentido, Barbosa e Silva (2014) e Furtado et al (2014), destacam a importância de ressaltar que quilombo, no Brasil, é um ato de resistência. Eram comunidades que, no período da escravidão, foram formadas por negros, índios e, inclusive, por brancos pobres que fugiam da condição do trabalho forçado. Nas duas últimas décadas, a palavra quilombo voltou à tona devido à reivindicação das comunidades afrodescendentes pelo reconhecimento de sua trajetória histórica de resistência contra os abusos e maus-tratos a que eram submetidos.

Um dos fatores a serem considerados como elemento dificultador dos estudos referentes à ancestralidade de comunidades quilombolas pode estar relacionado à redução classificatória dos povos oriundos de diversas localidades da África como **negros** (FERREIRA, 2012, p. 648). Segundo a autora, essa redução era algo aplicado também aos diversos povos originários da América, sejam eles da parte colonizada pela Espanha ou Portugal, à categoria de **índios**. Essa simplificação étnica, conforme

²⁵ Antônio Bispo dos Santos se reconhece (e assim é conhecido) como Nêgo Bispo.

²⁶ A fim de debater a questão da defesa do espaço físico geográfico, Nêgo Bispo propõe uma divisão de grupos entre os povos originários do Brasil, da África e da Europa, classificando estes últimos como *colonizadores*, e os originários e africanos – em um mesmo grupo, como *contra colonizadores* (SANTOS, A., 2015, p. 47).

explica a autora, tinha como objetivo enaltecer o poderio europeu sobre aqueles que eram de outra cultura, colocando estes em um patamar inferior.

Santos, A. (2015, p. 28) concorda com o exposto por Ferreira acerca do reducionismo étnico sobre os escravizados e os povos originários da América, segundo o autor: “os colonizadores, ao chamá-los de ‘negros’, estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra de identidade por meio da técnica da domesticação”. Outro meio de desqualificação destacado por Santos, A. (2015) diz respeito à cultura. Para o autor:

o processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta. No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas. (2015, p. 37-38).

Segundo Santos, A., vale destacar que, do ponto de vista cultural, há uma ressignificação identitária por parte dessas pessoas como uma forma de resistência que tem enfrentado os preconceitos e o “[...] etnocídio praticado sobre os povos afro-pindorâmicos e os seus descendentes” (SANTOS, A., 2015, p. 38).

Santos, A. (2015, p. 20) explica que usa os termos pindorâmico e afro-pindorâmico como um exercício de “descolonização da linguagem e do pensamento”. Segundo o autor, “Pindorama²⁷ (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul”.

Segundo o ponto de vista de Nêgo Bispo, desde que foram trazidos para Pindorama, os povos africanos escravizados procuraram meios de garantir sua liberdade. Esses

²⁷ Segundo Sampaio, o termo é uma contração aportuguesada de Pindóretama, Pindó-retama ou Pindó-rama. De acordo com o autor, os tupis designavam o próprio lugar como “sinônimo de *terra da própria habitação* – **Tetama**. Assim, diziam: **Tupi-retama**, *pátria* ou *região dos Tupis*; **Tapuyretama**, ou, por abreviação, **Tapuyrama**, *região dos tapuias*; **Pindóretama**, ou **Pindórama**, *região das palmeiras [...]* (SAMPAIO, 1987, p. 149-150).

novos habitantes procuraram reconstituir “[...] os seus modos de vida em grupos comunitários contra colonizadores, formando comunidades com os povos nativos, em determinados casos organizados como nômades, outras vezes ocupando um território fixo”. (SANTOS, A., 2015, p. 48). Para o autor, a percepção do território para esses grupos contra colonizadores é mais do que uma propriedade:

[...] a terra era (e continua sendo) de uso comum e o que nela se produzia era utilizado em benefício de todas as pessoas, de acordo com as necessidades de cada um, só sendo permitida a acumulação em prol da coletividade para abastecer os períodos de escassez provocados por irregularidades climáticas, guerras ou os longos períodos de festividades. (SANTOS, A., 2015, p.48).

Quase quinhentos anos após a chegada dessas pessoas que foram escravizadas, temos hoje comunidades quilombolas com uma bagagem de cultura e tradições riquíssimas e espalhadas pelo país.

Segundo o Programa Brasil Quilombola (2013, p.16), em 2013 havia 2.197 comunidades quilombolas reconhecidas oficialmente pelo Estado brasileiro e estima-se uma população de 1,17 milhão de quilombolas, em aproximadamente 214 mil famílias.

Dados recentes da Fundação Cultural Palmares (FCP) mostram que, até 15 de setembro de 2020 (ANEXO A), no âmbito nacional, o número de comunidades quilombolas no Brasil é de 3.451, sendo 2.793 o número de comunidades que tiveram suas certidões expedidas pela FCP (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2020). Em Minas Gerais, segundo os mesmos dados, este número é de 388 comunidades. Isso nos mostra que no âmbito nacional, nesse período (2013 a 2020), houve um aumento de aproximadamente 27% no número de comunidades certificadas.

Segundo o IBGE, a estimativa de localidades quilombolas – somados os *territórios quilombolas oficialmente delimitados*; os *agrupamentos quilombolas*; e as *localidades quilombolas identificadas por registros administrativos*, chega ao número total de 5.972 localidades²⁸ no território nacional. Em Minas Gerais, levando em consideração

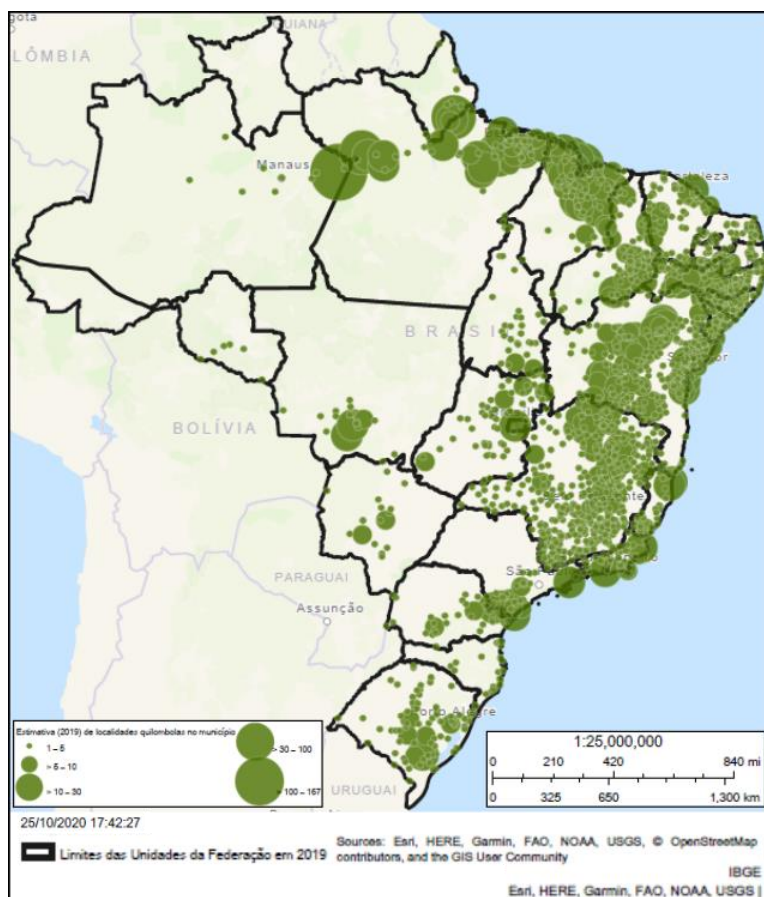
²⁸ “Todo lugar do território nacional onde exista um aglomerado permanente de habitantes.” (IBGE, 2020).

os mesmos dados, o número estimado é de 1.021 localidades quilombolas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2020).

Os dados apresentados pela FCP nos mostram que 658 comunidades quilombolas não são certificadas pela fundação. Ao comparar o número total de comunidades certificadas apresentado pela FCP com o número de total de localidades quilombolas apresentados pelo IBGE, o número de comunidades quilombolas sem certificação chegaria a 3.179 comunidades.

Essa diferença entre os dados pode ser entendida pelo fato de que a totalização da FCP corresponde ao número de comunidades que se apresentaram à fundação com a intenção de obter a certificação. Já a totalização apresentada pelo IBGE representa o levantamento feito pelo instituto. Essa diferença nos mostra que o número de processos para certificação que chega à FCP ainda está defasado em relação à população quilombola brasileira. A Figura 18 nos mostra o alcance dessas comunidades e como elas estão inseridas no território nacional.

Figura 18 – “Mapa da presença de localidades quilombolas no Brasil em 2019”



Fonte: IBGE (2020), com alterações de diagramação do autor.

As informações disponibilizadas pelo IBGE são provenientes dos dados de localidade da Base Territorial Censitária que está em fase de consolidação para o Censo Demográfico 2020, cujo levantamento foi adiado – em função da pandemia de COVID-19, para 2021. Desta forma, o IBGE alerta para o fato de que os dados não foram consolidados e que sua publicação se deu em caráter emergencial como forma de apoio a soluções de enfrentamento à COVID-19 junto às comunidades indígenas e quilombolas.

Frente a todos os acontecimentos históricos que foram expostos, a incessante luta da população negra pelos seus direitos e a inegável presença da população quilombola no território brasileiro, vemos, finalmente, a reapropriação do uso do termo quilombola por parte dessa população. Conforme foi colocado por Nêgo Bispo:

O termo quilombo que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas. [...] Ao acatarmos essas denominações, por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque somos capazes de ressignificá-las. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de pensar e de elaborar conceitos circularmente. (SANTOS, A., 2015, p. 95).

Segundo o CEDEFES (2022), atualmente o conceito de quilombo extrapola a questão associada diretamente à grupos descendentes de pessoas que foram escravizadas no período colonial brasileiro. Pois “ele engloba, além das comunidades rurais, também grupos urbanos que se autodefinem como comunidades negras e pedem o registro de seu espaço enquanto “território negro” (CEDEFES, 2022, p. 176). Além disso, a equipe da entidade, nos seus mais de 20 anos de atuação junto a movimentos sociais e comunidades negras e quilombolas, observa que há

[...] uma clara ressignificação do conceito de quilombo para um sentido mais positivo e valorizado pelos membros dessas comunidades. A relação da comunidade com o território (uso e apropriação), com a cultura de matriz africana e com a política, é que possibilita sua definição como comunidade quilombola. Ou seja, o quilombo passa a ser um espaço de resistência e reinterpretção do mundo pelos seus moradores, etnicamente diferenciados. (CEDEFES, 2022, p. 176).

A busca por critérios objetivos que possam definir um grupo é algo complexo que envolve uma série de questões não mensuráveis. Segundo Pirani (2022, p. 121)²⁹, “Os quilombos e seus quilombolas não são uma categoria essencialmente descritiva e objetiva, discernível pelos pesquisadores. Ela implica, também, uma consciência subjetiva de uma comunidade e essa não é uma realidade tangível”. Pois, de acordo com a autora, há uma variabilidade de contextos históricos e sociais que são particulares de cada quilombo a depender da região. Tal diversidade implica que cada caso seja estudado frente à sua realidade, pois esse pertencimento a um grupo vai muito além da questão territorial.

A consciência de pertencer a um determinado grupo está ligada, na verdade, a outros aspectos de grande complexidade como a língua, a religião, o espaço geográfico e simbólico, os costumes, o sentimento de possuir a mesma ascendência e descendência, a de ter um nome. E este conjunto de características não se compreende através de uma equação matemática. Por último, é preciso compreender que os quilombos e seus quilombolas não estão somente ligados ao passado como peças de museu. Apesar deles manterem certas tradições, eles se transformaram, incorporando, desta forma, novas demandas. É preciso então compreender as novas relações sociais que estão em jogo, suas atuais necessidades. Com maior acesso à educação e às tecnologias da informação, os quilombolas se profissionalizaram e converteram sua consciência cultural em uma consciência igualmente política. (PIRANI, 2022, p. 121).

Vemos então que os quilombos dos nossos dias podem ser entendidos como grupos que atuam nacionalmente em prol de um benefício comum às pessoas quilombolas – e ao mesmo tempo ao lado de outros grupos de comunidades tradicionais. Da mesma forma, trabalham em frentes que são particulares aos conflitos e às demandas de cada comunidade – sejam elas ligadas às questões do território, à saúde ou o acesso à educação, entre outras. É dentro dessa possibilidade de organização política mais ampla que o movimento cresce na medida em que os grupos com raízes mais robustas dão o suporte necessário aos grupos menores que estão em fase de consolidação.

3.3 Arquitetura e tecnologias vernáculas: os contextos do oeste africano e o afro-brasileiro

²⁹ Texto elaborado em 2015 e publicado em 2022 após o falecimento da autora – antropóloga e professora da PUC Minas, Denise Pirani, pela relevância do seu trabalho junto a comunidades quilombolas.

Os recortes apresentados a seguir abrangem respectivamente – no espaço e no tempo, regiões da costa oeste e central do continente africano. A ênfase foi direcionada às áreas e/ou etnias que possuem alguma relação com a imigração forçada de parte do povo africano para o continente americano, em especial para o Brasil.

É importante ressaltar que neste trabalho, será dada preferência aos relatos voltados para os conjuntos edificados pelas populações ordinárias em detrimento dos palácios e templos – sobre os quais, se necessário, serão feitas algumas observações. Essa escolha se deu pelo fato de que, no Brasil, o levantamento das edificações foi focado nas habitações das pessoas que foram escravizadas – obras que sabemos não possuir a mesma escala e forma de organização encontradas nas construções de maior vulto e ligadas às classes que detinham o poder à época.

Tais informações são importantes para que se possa ter o entendimento de como as pessoas edificavam nas citadas regiões da África em períodos anterior e contemporâneo à chegada dessas populações no Brasil. E, posteriormente, como esses conhecimentos que foram transmitidos ao longo dos séculos – por meio da instrução oral e pelo exercício da prática do construir, chegaram aos dias atuais nas comunidades quilombolas.

Weimer (2014; 2019), explica que segundo a divisão clássica da etnologia, existem oito grandes grupos étnicos que compõe a população negra africana, sendo eles: “os nilotas, os hamitas, os nilotas-hamidas, os sudaneses, os bacas (pigmeus), os bantos, os sans (bosquímanos) e os koikois (hotentotes) [...]” (WEIMWE, 2014, p.25; 2019), além dos berberes (África Setentrional) e os malaios (metade da Ilha de Madagascar). Dentre eles, o autor resalta que os que tiveram maior influência na arquitetura brasileira são os das etnias banta e sudanesa, pois as demais tiveram pouca ou nenhuma influência na formação da nossa arquitetura.

Segundo Weimer (2008; 2014; 2019), esse maior predomínio se dá pelo fato de que a maior parte dos imigrantes que foram trazidos como escravos para o Brasil são dessas etnias. Dentre estes dois grupos, segundo o autor, os bantos são os mais importantes, seja pelo maior número de imigrantes, seja por serem provenientes das regiões mais importantes em relação à emigração, constituída pelos “[...] países periféricos ao Golfo da Guiné, localizados entre o Senegal e Cabo Verde até a Nigéria

e Camarões” (WEIMER, 2014, p. 36). O autor explica que, no entanto, não deve ser excluída a população que foi trazida de Camarões, Gabão e Congo. Às quais podemos acrescentar Angola e Moçambique.

O mapa apresentado na Figura 19 nos dá a dimensão do quanto o continente africano é rico em diversidade cultural. Nele podemos observar a sobreposição entre as divisões política e étnica, na qual se nota que em um único país africano há uma grande variedade de etnias. Algo que nos mostra que cultura, tradições, e a forma como vive cada grupo não obedecem as fronteiras que foram criadas posteriormente à formação dos povos que hoje habitam todo o continente.

Figura 19 – “Mapa político do continente africano com as fronteiras étnicas”



Fonte: Oliveira, M., 2018.

Em sua rica e extensa pesquisa sobre a influência africana na arquitetura popular brasileira – provavelmente a maior já feita sobre o assunto, Weimer (2005; 2008; 2014; 2019) nos apresenta estudos sobre os aspectos tipológicos; as formas de organização; as técnicas e materiais utilizados; e os diversos aspectos culturais associados à arquitetura africana e os seus desdobramentos no Brasil. No entanto, o autor não aborda detalhes sobre como a cultura construtiva desses povos era transmitida entre as gerações, seja no continente africano ou em território brasileiro.

Segundo Devisse e Vansina (2010, p. 882-883), desde antes do século VII, em algumas regiões do ocidente africano, foi iniciado um processo de sedentarização dos povos, que é caracterizado pela dominância e desenvolvimento da produção agrícola. Junto a este modo de organização do espaço, houve o desenvolvimento de tecnologias, o que “[...] acarretou uma exploração aprimorada dos recursos, a divisão do trabalho e o crescimento das trocas.” Algo que, segundo os autores, não pode ser visto como um progresso em si, mas como “[...] uma nova relação com o meio, tornada necessária pelas mudanças climáticas, quase sempre desfavoráveis, pelo crescimento demográfico e pela crescente complexidade das sociedades que buscavam organizar seus territórios”.

Segundo os autores (2010, p. 892), neste período, além da tecnologia voltada para produção alimentícia, houve a necessidade de melhoria das habitações, mas que “[...] a arqueologia das moradias de terra ainda não revelou muitas das informações que ela poderia proporcionar”. Um dos dados apresentados é referente à análise dos solos de grupos que habitaram próximo à margem esquerda do rio Senegal, cuja datação remetem aos séculos IX e X, cujas casas eram construídas com paredes de argila, e que “[...] a partir do século VI, a argila local era usada para preencher grades de madeira e, assim, construir paredes” (DEVISSE E VANSINA, 2010, p. 894).

Prussin (1974), ao falar sobre a arquitetura indígena africana, faz inicialmente uma crítica ao chamado mundo ocidental – termo historicamente utilizado quando se quer referir aos países europeus. Segundo a autora, a ideia à época era de que se considerava arquitetura apenas as grandes edificações e aquelas dotadas de significados formais de acordo com o mundo ocidental. Ademais, as construções ordinárias eram tidas como primitivas, sendo dignas de nota como abrigos.

Richard Francis Burton, explorador e diplomata britânico, iniciou em 1861 uma viagem pela costa oeste da África. Seu ponto de partida foi a cidade de Lagos, na Nigéria, e, seu destino, a cidade de Abeokuta, no mesmo país. Dentre suas impressões a respeito da região por onde passou, o viajante fez alguns relatos sobre a arquitetura local. Logo após sua saída de Lagos em direção ao interior, o autor relata que ali no final da cidade se via um

[...] agrupamento desordenado de cabanas e casas, cujas paredes eram construídas com barro e madeira, caixilhos gradeados e abertura para janelas, telhados com inclinação elevada cobertos com folhas secas de palmeiras, inevitavelmente incendiárias. (BURTON, 1863, p. 17, tradução nossa).

Em Abeokuta, cidade que segundo Burton (1863, p. 170) era circundada por um fosso e cercada com um muro de barro, o autor visita um *compound*, que é por ele descrito como

[...] um grande gramado oblongo, decorado com uma árvore guarda-chuva (um espécie de *ficus*), cortado por caminhos e cercado por uma parede de barro com ampla entrada, que protegia vários cortiços e dependências. (Burton, 1863, p. 73, tradução nossa).

As edificações do *compound*, conforme descrito pelo autor, eram compostas na sua maioria por casas de madeira cobertas por altos telhados de palha. Na sua avaliação, essas edificações eram insalubres, pois foram construídas diretamente sobre o solo úmido ao invés de terem sido edificadas sobre uma estrutura que permitisse uma melhor ventilação sob a edificação.

Uma observação interessante feita por Burton (1863, p. 80) sobre um palácio por ele visitado em Abeokuta foi a de que ele fora construído com solo compactado. No caso da cobertura, o padrão seguido é o uso da palha, porém com uma empena alta e bem inclinada para escoar a água da chuva. Como complemento à sua observação, o autor comenta que os tijolos secos ao sol utilizados em outras localidades como em Futa (região central da Guiné) e pelo povo Nupe (região central da Nigéria), não eram empregados nas proximidades de Abeokuta. Em outra casa – feita de argila, localizada em Ake, Burton (1863, p. 136) observou que as paredes e as colunas eram revestidas com uma mistura de esterco e folhas – que dada coloração dos ambientes, ele julgou serem de índigo.

Na mesma viagem, em visita à cidade de Uidá, na República do Benim (anteriormente Daomé), Burton (1893a, p. 41) descreve que as paredes dos *compounds* são construídas com a técnica *pisé*, que é a nomenclatura francesa para a taipa de pilão – segundo o autor, da região da Bretanha; e de Sind³⁰, região visitada por Burton entre 1842 e 1849, atualmente uma das quatro províncias do Paquistão. Na ocasião da visita, Burton teve a oportunidade de acompanhar a construção de um muro, e com isso pôde relatar o processo de construção de forma mais detalhada do que as observações feitas em Abeokuta.

O procedimento local, segundo o autor, consiste em depositar de três ou quatro camadas³¹ de solo com alturas que variam de um e meio a dois pés (cerca de 45 a 60 cm) que são compactadas por pisoteamento; sem que seja adicionado palha ou pedra. Burton faz uma ressalva de que em Popo, cidade litorânea próxima à atual divisa da República do Benim com o Togo, a mesma técnica era utilizada com a adição de conchas de ostras para aumentar a resistência do material.

Burton não cita como essas conchas eram usadas, assim como a necessidade do uso de formas para erguer as paredes. Pela descrição do processo – que envolve a compactação por camadas cujas alturas não correspondem a de uma parede de edificação ou a altura de um muro, pressupõe-se que elas sejam utilizadas. Conforme relatado, o processo de cura envolve a cobertura das camadas com palha por três dias durante o harmatão³², e por dez dias nas estações chuvosas. Burton (1893a, p. 41) relata que o *pisé* “[...] apresenta a dureza e a consistência do arenito, e é, de fato, o adobe nacional” (tradução nossa). Sobre a manutenção e os cuidados, o autor explica que:

as chuvas torrenciais lavam as partes mais frágeis e criam rachaduras nas laterais, caso a parte superior não seja protegida: uma certa mistura de sal no solo faz com que a base desmorone mais rapidamente, porque aqui, diferente da Costa do Ouro, eles não

³⁰ Segundo a *Encyclopaedia Britannica* (versão online), antes de ser anexada pela Grã-Bretanha, em 1843, à Bombai, Índia, Sind (ou Sindh) era governada desde 1700 por uma série de dinastias locais independentes. <https://www.britannica.com>

³¹ De acordo com o autor, o número de camadas estava relacionado ao tipo de uso: “[...] o palácio e os portões da cidade podiam ter cinco; chefes quatro altas ou cinco curtas, e todos os demais três, ou conforme designado pelo rei” (BURTON, 1893a, p. 144).

³² Segundo o Dicionário Priberam da Língua Portuguesa (versão online): “vento leste, quente e seco, originário do Saara e que sopra na África Ocidental. <https://dicionario.priberam.org>

cultivam cactos para que seja dada uma proteção adequada. (BURTON, 1893a, p. 41, tradução nossa).

Sobre as colocações de Burton, cabem algumas observações: 1) o autor não deixa claro se o cultivo do cacto está relacionado à utilização do seu suco/sumo como um aditivo para corrigir a ação do sal no revestimento ou na estrutura das paredes, ou, se ao ser plantado na base da parede/muro, ele garantiria maior proteção à sua base; 2) ao falar sobre o uso de conchas na composição do *pisé*, Burton não deixa claro como esse material era adicionado ao solo. 3) É interessante que em 1861 o autor faça a distinção entre as diferentes costas do golfo da Guiné ao especificar o processo que ocorria na Costa do Ouro. Como será visto mais adiante, nesta época, era comum que as pessoas estrangeiras, especialmente as envolvidas no tráfico de pessoas escravizadas (lembremos que Burton era um diplomata britânico), se referissem a quase toda a faixa litorânea do golfo da Guiné como Costa da Mina.

Sobre o uso das conchas citadas por Burton, Faria (2011) explica que por meio da quebra e queima de conchas e corais é possível obter a cal, que era utilizada como aditivo para aumentar a resistência do material à compressão com o passar do tempo. De acordo com a autora, esta era uma prática antiga, e denota que esses povos possuíam um conhecimento avançado acerca dos materiais que tinham à disposição.

Frederick Edwyn Forbes, comandante de navio da Marinha Britânica, que entre 1849 e 1850 visitou o Reino do Daomé, fez algumas observações sobre a região que se assemelham às de Burton. A começar pela conformação de uma das cidades pela qual passou, Abomé. Segundo Forbes (1851, p. 68-69, tradução nossa),

a cidade possui aproximadamente oito milhas de circunferência, circundada por um fosso, com profundidade de cinco pés, cheio de espinhos de acácia, que é sua única defesa. É acessado por seis portões, que são simplesmente paredes de argila atravessando a estrada, com duas aberturas, uma reservada para o rei, e outra para seus súditos.

Forbes (1851) observa que a organização da cidade se dava em torno dos palácios, que eram situados no centro. Segundo o comandante, há a presença de uma grande praça na qual se encontravam: alojamento de soldados, uma casa de conferências, um lago e “[...] várias oficinas de ferreiros” (FORBES, 1851, p. 69, tradução nossa). É interessante notar que dentre os espaços e edificações comumente entendidos como mais nobres por serem voltados para realeza e a defesa da cidade, o autor incluía as

forjas e, além disso, relate a sua proximidade a esses espaços. Isso denota, conforme é exposto pelo professor Niane, a importância que os detentores de ofícios possuíam em algumas sociedades africanas:

os ofícios, na África negra, eram reservados aos membros das castas, pelo menos na zona sudanesa; em outras regiões, como no Magreb ou no Egito, organizavam-se associações de ofícios, verdadeiras corporações. A falta de documentação escrita não autoriza falar da organização dos ofícios na África meridional, onde, no entanto, o trabalho em metal havia atingido alto nível. (NIANE, 2010, p. 771).

Ao falar sobre a casa que alugava em Uidá, Forbes relata parte do processo usado em sua construção, método que segundo o autor era usual na localidade:

a madeira é cortada da propriedade, e os escravos a trabalham; posteriormente eles escavam a argila, e fazem o que por eles é chamado de “swish”, que é uma mistura de argila vermelha com água e palha para melhorar sua liga: e a partir disso são construídas todas as casas de Uidá. A partir daí, eles estão prontos para construir a casa, com altura de nove metros, vinte e quatro de comprimento e doze metros de largura; divididos em três cômodos principais e quatro menores, além de duas varandas. Em seguida, é cortado o mato seco para fazer a cobertura; então coletam ostras da laguna (provavelmente providenciada pelos nativos) e com as conchas caiam a edificação. (FORBES, 1851, p. 129, tradução nossa)³³.

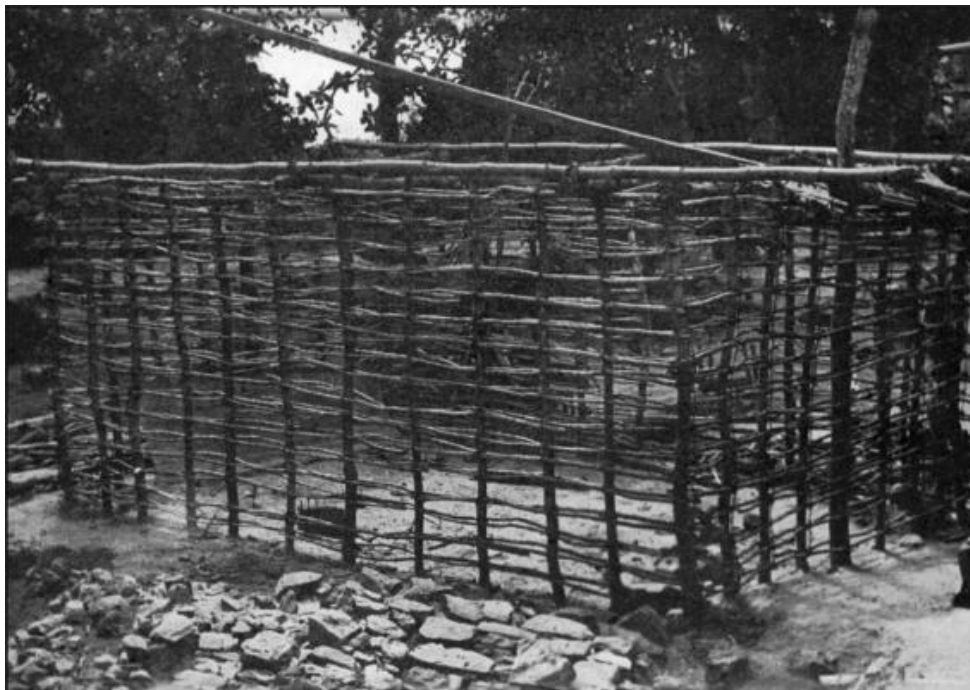
Swish, de acordo com Drew, Fry e Ford (2014), é o termo usado na Costa do Ouro para designar a laterita, tipo de solo avermelhado com grande concentração de hidróxido de ferro e alumínio. Segundo a autora e os autores:

para paredes, é o material mais comumente utilizado e a construção pode ser em forma de massa, possivelmente reforçada com bambu, ou em grandes blocos e, para uma edificação de melhor qualidade, moldados em tijolos (DREW, FRY E FORD, 2014, p. 101, tradução nossa).

Na Figura 20 vemos um exemplo do que foi descrito por Drew, Fry e Ford (2014) no parágrafo anterior. Se nota que a técnica utilizada é a taipa de sebe, na qual as estacas de madeira são fincadas diretamente ao chão, e nelas são entrelaçados horizontalmente o bambu ou os galhos mais finos, para posterior aplicação do barro, no caso, feito com a laterita.

³³ A dimensões apresentadas na tradução foram convertidas de pés para metro.

Figura 20 – Estrutura de madeira e bambu para posterior aplicação da laterita



Fonte: Drew, Fry e Ford (2014, p. 100).

Ao comparamos os relatos de Burton e Forbes sobre as técnicas construtivas predominantes utilizadas em Uidá, é possível notar que há uma divergência entre os autores. Enquanto Burton tem o *pisé* como a técnica local, Forbes relata o uso da taipa de sebo como sendo o mais comum. Além disso, há diferença entre os tipos de solo relatado por ambos. Não que as técnicas e tipos de solo diferentes não pudessem coexistir na mesma localidade, mas a ênfase dada nos relatos nos faz supor que uma seria dominante à outra. Sobre essa divergência de narrativa, é importante levar em consideração que o tempo de permanência de Forbes em Uidá é superior ao de Burton, que disse ter tido uma única oportunidade de acompanhar a construção de um muro. Enquanto Forbes esteve por um período maior, o que nos faz pensar que tenha tido mais oportunidades de observar os afazeres cotidianos dos locais.

Levando em consideração as descrições feitas por Drew, Fry e Ford (2014), ainda que feitas em um intervalo com distância aproximada de 100 anos e em um espaço territorial mais abrangente, vemos que as técnicas descritas pela autora e pelos autores estão mais próximas daquelas relatadas por Forbes. Algo que nos leva a crer que, provavelmente, a técnica do *pisé* – mais resistente que a taipa de mão, relatada por Burton, fosse mais comum na construção das edificações de maior importância e

dos muros que cercam os *compounds*, tipo de obra que o autor disse ter acompanhado.

Sobre os relatos de Burton e Forbes, Faria (2011) considera que é possível especular que o uso extensivo da taipa de pilão relatado pelo autor possa estar associado à presença dos portugueses na região, uma vez que a técnica citada era comumente utilizada no sul de Portugal.

Há no entanto um trabalho de Nsude (1987) sobre o grupo nigeriano Igbo, o qual, segundo seu relato, é o maior grupo do leste do país e ocupa as áreas em ambos os lados da parte baixa do rio Níger. Segundo o autor, uma das técnicas construtivas usadas pelo povo Igbo era por meio da terra socada; similar ao *pisé*, porém, sem o uso de formas (algo que talvez explique a ausência do uso das formas no relato de Burton). Ainda segundo Nsude (1987), para reduzir o peso e evitar falhas estruturais, as paredes possuíam a base mais larga do que o topo, com variação aproximada de 60 cm na base e 15 cm no topo, para uma altura de dois metros. De acordo com o autor, no processo de construção da parede

o barro não misturado é empilhado e pisado fortemente com os pés, vigorosamente socado com batedores de madeira, e finalmente aparado com as mãos. Durante esse processo, as faces da parede são ocasionalmente umedecidas com um borrifo de água expelida pela boca e alisada com as mãos. A parede é então golpeada novamente com a madeira, e, após ser borrifada novamente, é forte o suficiente para uma edificação comum (NSUDE, 1987, p. 161, tradução nossa).

Nsude ressalta que as paredes construídas por esse processo

[...] geralmente não são tão fortes quanto as construídas por camadas com lama molhada ou argila. Portanto, elas devem ser usadas para receber apenas as cargas de coberturas leves e, portanto, são mais indicadas para os muros dos *compounds* e pequenas casas. A maior vantagem desse método é que ele é muito rápido (NSUDE, 1987, p. 163, tradução nossa).

As outras duas técnicas comuns ao povo Igbo consistiam no uso da estrutura de madeira com fechamento em tabique ou taipa de mão, similar ao que chamamos de pau a pique; e um técnica mista na qual, segundo Nsabe (1987), as cargas da cobertura eram suportadas em alguns pontos pela parede estrutural monolítica feita com barro, e em outros pontos pela estrutura de pilares e vigas de madeira.

Conforme é explicado por Nsude (1987), mesmo sendo a tradição oral uma importante fonte de informações para os estudos, em alguns trabalhos ela pode não ser suficiente. Em seu trabalho por exemplo, ele conta que, durante sua atividade de campo, descobriu que “[...] a questão sobre a origem da maioria das coisas é geralmente respondida pelo povo Igbo através do Chineke³⁴”. Como exemplo, o autor relata:

um ancião em Enugu Ezike [cidade nigeriana], por exemplo, me disse que, *O bu Chineke kere mmadu kuziere ya iko ji na iru ulo*, o que quer dizer que o Supremo Deus Igbo criou o homem e o ensinou como cultivar o inhame e a construir suas habitações. Somada a essa dificuldade, a natureza transitória dos materiais de construção tradicionais Igbo, o clima da terra Igbo, e outros agentes destrutivos, como os abundantes cupins aqui encontrados, inibiu a sobrevivência de edifícios ou qualquer outra evidência que poderia colocar luz sobre as habitações mais antigas do povo Igbo. (NSUDE, 1987, p. 344, tradução nossa).

Nessas circunstâncias, o autor revela que a edificação mais antiga que conseguiu analisar havia sido construída há aproximadamente 65 anos, algo raro na região estudada. Segundo o autor, como consequência dos problemas relatados, exemplares das edificações tradicionais Igbo costumam ter uma vida útil que varia no máximo entre 50 e 60 anos.

Antes de seguirmos para o contexto afro-brasileiro, é importante ressaltar que não se trata aqui de querer tratar as características de determinados grupos como se fossem aplicáveis em toda região oeste do continente africano, ou mesmo em algum país em sua totalidade. O imenso número de etnias, e as particularidades de cada uma, elevam a complexidade frente ao cruzamento de informações sobre a sociedade africana e, conforme foi relatado por algumas das pessoas que fizeram parte do *Comitê Científico Internacional da UNESCO para redação da História Geral da África*, esse é um trabalho que deve ser revisto todo o tempo.

Poucos anos após sua passagem pelo continente africano, Burton desembarcou no Brasil em 1865, permanecendo por aqui até 1868. Neste período, o explorador e diplomata britânico percorreu, em especial, grande parte do território do estado de

³⁴ Na religião Igbo, Chineke é o Deus Criador, responsável pela criação do universo, da chuva, das plantações e da alma humana. Os demais espíritos, que são criação de Chineke, não participam da criação das coisas, a eles cabe a tarefa de proteger o que foi criado por Chineke e ser seu mensageiro (EGBOH, 1972).

Minhas Gerais. Em sua passagem por Minas, Burton narra aspectos das construções que viu por aqui e, por vezes, faz um paralelo com aquilo que presenciou na sua então recente viagem ao continente africano, e em outras localidades como a Índia e a Austrália.

No Brasil, ao descrever um rancho de viajantes, Burton dá a entender que as técnicas da taipa e do *pisé* são a mesma. Segundo o autor, o rancho era “essencialmente um barracão com telhas, por vezes com uma varanda frontal com pilares de madeira ou tijolos; em algumas ocasiões com paredes externas, e até com divisões internas, construídas com adobes de taipa*, ou argila e galhos trançados” (BURTON, (1869, p. 102, tradução nossa). O nome **taipa** marcado com asterisco está reproduzido sem tradução, da mesma forma como foi escrito pelo autor. Ao mencionar *taipa**, Burton apresenta uma nota na qual o termo **taipa** é remetido ao termo **pisé**. De acordo com o autor:

o *pisé* da Bretanha e o *puddle* da Inglaterra, são encontrados desde Devonshire ao Daomé, Sind etc., até a Austrália. O modo de fazê-lo em basicamente todo os lugares é o mesmo; portanto, não descreverei o processo. Quando a argila é dura e contém pequenos seixos de quartzo, ele forma uma boa parede. No entanto, é sempre requerido, ser, como se diz, bem coberto e calçado – provisionado com beirais largos para salvá-lo da chuva, e fundação de pedra ou tijolo para evitar que a umidade do solo deteriore a base. (BURTON, 1869, p. 102, tradução nossa).

Embora a taipa de pilão, conforme foi explicado anteriormente, seja a técnica construtiva que remete ao *pisé*, dada a sofisticação exigida na sua execução em razão da montagem de formas, é pouco provável que ela tenha sido usada nas paredes de um abrigo voltado para o pouso de viajantes. Algo que leva a crer que Burton pode ter se confundido, da mesma forma como o fez em Uidá, quando relatou ser o *pisé* a técnica construtiva local, o que não era condizente com os relatos de Forbes (1851).

Dentre outras observações sobre as técnicas construtivas empregadas no Brasil, Burton, em sua estadia na cidade de Barbacena, MG, relata o adobe como o material mais empregado na região. Ele o descreve como sendo o conhecido “tijolo secado ao sol”, usado no Mexico e na cidade de Salt Lake City (Estados Unidos da América). Segundo Burton,

em Minas ele é uma massa de barro, usualmente como peso entre 30 e 32 libras³⁵. Algumas casas possuem fundação em pedra como prevenção aos estragos causados pela ação da umidade e da chuva sobre a massa de lama crua; os beirais das casas são absurdamente salientes. (BURTON, 1869, p. 83, tradução nossa).

As descrições de Burton sobre as técnicas construtivas por ele vistas dão a impressão de que, por vezes, há a mistura de duas técnicas ou pouco conhecimento do autor acerca delas. Ao descrever Praia de Bom Será, uma pequena vila entre Itabira do Campo (hoje Itabirito) e Sabará, Burton observa o seu arranjo e a forma como edificações são construídas:

é composta por seis fileiras de cabanas, com estacas fincadas no solo, sustentando uma cobertura de telhas cerâmicas sobre uma estrutura de madeira: desta forma, a cobertura é comumente finalizada, e as molduras das portas e janelas são assentadas antes que as paredes laterais apareçam. A próxima etapa do processo é confeccionar as paredes com galhos, e preenchê-las com o barro. Essa curiosa forma de construir é chamada de “páo a pique” ou parede de mão, “*hand wall*”, pela necessidade do toque manual na colocação do barro. Em todo lugar onde o adobe ou o *pisé* [taipa de pilão] são conhecidos, eles substituem o pau a pique e a argila. (BURTON, 1869, p. 280, tradução nossa).

Neste momento da sua viagem, Burton já havia passado por outras localidades e citado técnicas construtivas vistas por ele – como o rancho de viajantes, cuja descrição da técnica dá indícios de que possa ser o pau a pique. Assim, causa estranhamento a surpresa demonstrada pelo autor ao se deparar com o emprego do pau a pique, uma das técnicas construtivas mais usadas em Minas Gerais no período colonial. Frente a essa “curiosa forma de construir”, Burton dá a entender que o pau a pique é uma técnica construtiva inferior ao adobe e à taipa de pilão (*pisé*) pois, de acordo com a sua observação, a técnica era usada em locais em que as outras duas não eram conhecidas.

Em outra ocasião, ao falar sobre as construções por ele vistas em Minas Gerais, Burton ressalta a precariedade destas, seja pelo material utilizado, seja pela falta de

³⁵ Equivalente a 13,6 e 15 quilogramas, tendo como referência de conversão a libra imperial instituída no Reino Unido em 1878. Cabe ressaltar que antes da lei que instituiu a libra imperial, o valor da libra podia sofrer variações a depender da localidade onde era usada. Fonte: www.metric-conversions.org

preservação de algumas edificações. Ao citar as capelas de Santa Anna e Santo Antônio, próximas a Sabará, o autor relata:

o templo é construído com placas de barro duro, assentados, não com cal, mas com barro, que derrete com facilidade durante as chuvas: as duas pequenas torres são de taipa vermelha ou pisé, elas são cobertas com telhas cerâmicas, como a igreja, mas não são caiadas, um sintoma de excessiva penúria no Brasil. (BURTON, 1869, p. 282, tradução nossa).

Sobre um assentamento de pessoas negras visto em sua jornada a caminho de Morro Vermelho (hoje distrito de Caeté, MG), Burton descreve o que é chamado por ele de “[...] o mais alto bairro de negros” (BURTON, 1869, p. 221, tradução nossa). Segundo o autor, “em um horizonte próximo e baixo ergue-se Morro Velho, também coroado em cruz, sustentando em seus ombros marrons ‘Timbuctoo’ e ‘Boa Vista’, o bairro de paredes brancas e telhados vermelhos dos negros” (BURTON, 1869, p. 193, tradução nossa). Junto ao termo *bairro*, Burton escreve a seguinte nota de rodapé: “aqui chamado pelo nome africano, *Senzala*” (BURTON, 1869, p. 193, tradução nossa). O autor relata que a localidade é uma “[...] saudosa lembrança do que pode ter sido a pátria-mãe, e aqui vivem os negros de Cata Branca³⁶” (BURTON, 1869, p. 221, tradução nossa).

Sobre o relato de Burton acerca de *Timbuctoo*, Faria (2011) considera que:

A leitura da paisagem da vila dos escravos em Morro Velho é associada à imagem da cidade de Timbuctoo na África Ocidental, atestando certa similaridade entre as estruturas arquitetônicas visualizadas por Burton em suas viagens. Em face do exposto, é possível especular que algum nível de reprodução arquitetural existiu e foi permitida pelos ingleses, mas não fica evidente no relato se estas ocorreram no âmbito formal, técnico, simbólico ou ainda de uso e ocupação do solo. (FARIA, 2011, p. 99).

De fato, a descrição feita por Burton não nos permite afirmar em que proporção essa lembrança remetia à *Timbuktu* africana, localizada no Mali. De acordo com a página da internet para promoção do turismo da cidade de Nova Lima³⁷ (à época de Burton conhecida como Congonhas): “Boa Vista é um dos bairros mais antigos de Nova Lima. Era nesse local que situava-se *Timbuktu*, local onde os escravos habitavam, por ser

³⁶ Atualmente, em uma parte da área da Mina de Cata Branca encontra-se a “RPPN Sítio Arqueológico da Mina de Cata Branca” (Itabirito, MG), cujo acesso é feito às margens da BR-356 entre os quilômetros 44 e 45, no sentido Belo Horizonte – Ouro Preto.

³⁷ <https://www.visitenovalima.com.br/sede/bonsera-da-boa-vista>

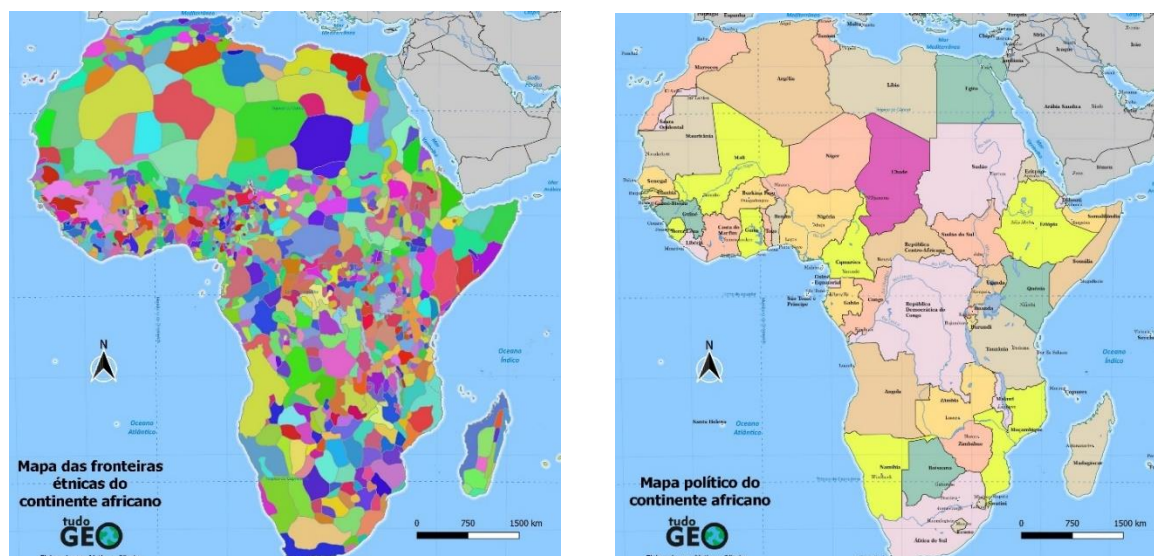
perto de onde eles trabalhavam - a boca da mina era bem perto”. Atualmente, as casas mais antigas do bairro Boa Vista datam das décadas de 1930 e 1940, quando foram construídas pela mineradora local para abrigar as pessoas que lá trabalhavam. Ou seja, foi mantida a função de bairro operário, porém sem as moradias que poderiam trazer as lembranças de *Timbuktu*.

Como se percebe, os relatos feitos a respeito das construções pertencentes aos grupos populacionais mais pobres não são muito precisos e carecem do cruzamento de informações que costumam ser conflitantes. No Brasil, conforme é relatado por Weimer (2005, p. XXXVI), não houve um estudo aprofundado da arquitetura popular, pois segundo o autor, este tipo de arquitetura, de uma forma geral, não parece interessar aos arquitetos.

Neste contexto, quando é feito um recorte do tema em populações específicas, como é o caso das comunidades quilombolas, pouco se sabe sobre sua cultura construtiva, ainda que sua tradição cultural, principalmente nas zonas rurais, siga sendo transmitida através da oralidade e da prática coletiva. E a história, como se sabe, sempre foi levada a privilegiar a arquitetura erudita à vernácula. Ademais, pode-se mencionar que a quase ausência de registros escritos ou gráficos sobre a arquitetura vernácula diminui consideravelmente a possibilidade de acesso a este tipo de informações por parte das pessoas que queiram estudar o tema.

Embora a contribuição africana na nossa cultura seja de fácil percepção, o mesmo não pode ser dito sobre sua participação em nossa arquitetura. Segundo Weimer (2005, p. 115), o capítulo mais difícil da história da arquitetura popular brasileira é o da contribuição das populações africanas, “por serem as menos conhecidas e as mais mal estudadas”. De acordo com o autor (Ibidem, p. 116), a complexidade tem origem na própria África, seja pela antiguidade da sua população, seja pela sua diversidade étnica (FIGURA 21) e, conseqüentemente, cultural. O continente africano tem 54 países, e apenas na África Subsaariana, falam-se em torno de mil línguas diferentes, diversidade que deve ser, segundo o autor, refletida na diversidade cultural e arquitetônica.

Figura 21 – Comparação entre as fronteiras étnicas (esquerda) e as fronteiras políticas (direita) do continente africano



Fonte: Oliveira, M., 2018.

Ainda segundo o autor, a estes fatores deve-se acrescentar a mescla feita entre pessoas de diversas etnias antes de serem levadas para o Brasil a fim de dificultar a formação de grupos que pudessem se organizar contra os feitores. Afora a mistura feita antes do embarque, ao chegarem do Brasil, os grupos eram redistribuídos e enviados para diversas localidades. Se olharmos apenas por este lado, já se nota a violência e os traumas causados nessa população pela abrupta ruptura a que foram compelidos frente a sua terra natal – e tudo o que ela representa para um povo.

Ribeiro et al. (2016, p. 1) ao falarem sobre a diáspora do povo africano, fazem uma leitura desse deslocamento populacional “[...] como uma forma de dispersão, mas, também, com o desenvolvimento de uma identidade coletiva particular, com formas de organização interna diferente tanto dos locais de origem quanto das sociedades de destino”. Os autores (2016, p. 1-2), expõem essa diáspora em três etapas que sintetizam a apresentação de Weimer no parágrafo anterior:

a primeira foi, sem dúvida, o comércio negreiro que dispersou milhões de africanos em diversos continentes, inclusive na América Latina. A segunda, os escravos que chegavam aos portos brasileiros e que foram dispersos para várias capitanias e províncias no período colonial e no Império. E, finalmente, uma terceira “onda” de diáspora, ocorrida depois de instalados em território brasileiro, que foi resultado das relações de trabalho servil e do tráfico interno e das mudanças ocorridas após processos de alforria, fuga, ou da Abolição.

Toda essa movimentação de populações torna a determinação precisa das origens africanas e a identificação dos traços étnicos dos seus antepassados em comunidades quilombolas contemporâneas em uma tarefa complexa. Afora a desmobilização utilizada pelos escravagistas citada nos parágrafos anteriores, com o avançar dos anos houve uma reorganização dessas comunidades como formação de novos grupos e na medida em que passaram a interagir e a abrigar pessoas de fora das suas comunidades, sejam elas da população originária do Brasil, ou de origem europeia. Esse fator transcultural contribuiu para que essas comunidades desenvolvessem características próprias muito baseadas nas localidades e níveis de interação que tiveram com outras culturas. Como é exposto por Ribeiro e Pirani (2019, p. 26): “uma comunidade, em diáspora e no exílio, exige que ela recrie certas tradições na condição de construir sua nova identidade (ou identidades).”

Rezende et al. (2013, p. 104), afirmam que a influência da arquitetura vernácula africana na arquitetura brasileira é maior do que a dos povos originários. Mas, segundo os autores, este fato não é traduzido em facilidade de identificação devido à falta de registros. Ainda segundo os autores, um outro problema enfrentado no estudo da arquitetura vernácula produzida pela população africana no Brasil está no fato de muitas das técnicas utilizadas por essa população terem semelhanças às utilizadas pelos portugueses, algo que torna difícil distinguir e mesmo identificar a proveniência de tais técnicas. Por outro lado, na conformação da arquitetura, os autores concordam que os traços culturais da cultura construtiva africana não deixam dúvidas sobre tais técnicas que, até os dias atuais, são utilizadas por comunidades quilombolas.

Grande parte dos documentos que, de alguma forma, descrevem a arquitetura dos negros que foram escravizados e trazidos para o Brasil, está nos relatos dos viajantes de expedições europeias ao interior do Brasil no início do século XIX.

Dentre os viajantes, Georg Wilhelm Freyreiss, naturalista alemão que esteve no Brasil entre 1813 e 1825, cita os negros escravizados – juntamente com os mulatos (também citados como pardos) e os caboclos, como os outros habitantes do país. Dados apresentados por Inikori (2010, p.116) mostram a extensa utilização da mão de obra escrava no Brasil nos séculos XVIII e XIX, ao que o autor classifica a produção local como dependente desta prática. Segundo o autor, a presença dos africanos frente à população brasileira neste período era distribuída da seguinte forma:

No ano de 1798, em uma população de 3.250.000 habitantes, 1.998.000 pessoas eram de origem africana, dos quais 1.582.000 eram escravos. Em 1872, aproximadamente 5,8 milhões de indivíduos, em uma população total de 9,9 milhões, eram de origem africana, entre eles, 1,5 milhões ainda eram escravos. Em outras palavras, a população de origem africana representava 61,2% da população total do Brasil em 1798 e 58% em 1872. A população escrava concentrava-se nas regiões que forneciam o ouro e os produtos agrícolas destinados à Europa e à América do Norte. Assim, dentre os 1.566.416 escravos do Brasil, em 1873, 1.233.210 indivíduos, ou seja, 79,2%, dividiam-se em um conjunto de seis províncias, com a produção voltada para a exportação: Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, a maior concentração, 351.254 pessoas, se encontravam em Minas Gerais, a província produtora de ouro.

Os números apresentados por Freyreiss (1982, p. 116) advindos de um recenseamento feito em 1803, apontam que a população da Capitania de Minas Gerais era composta por 340 mil pessoas escravizadas de um contingente populacional de 407 mil habitantes, o que corrobora com os dados apresentados por Inikori.

Ao falar das habitações dos negros escravizados, Freyreiss (1982, p. 116) as descreve como “[...] casinhas de barro, perto da casa da fazenda”. Essas habitações eram normalmente destinadas aos escravizados a quem era concedido o direito de formar uma família, à qual era dada um pequeno pedaço de terra que mal dava para gerar o próprio sustento. Como anteriormente viviam em pior situação, essas pessoas acabavam por ficar gratas com os proprietários das fazendas e, por uma relação de dependência, seguiam fiéis a ele, estando à sua disposição para todo tipo de trabalho.

Essa mesma observação é feita por Johann Emanuel Pohl, naturalista austríaco que viajou pelo Brasil entre 1817 e 1821. Pohl (1976, p. 43), acrescenta ao relato o fato de que era do interesse dos fazendeiros que os escravizados se casassem, pois os filhos advindos da união seriam também seus escravos. Em sua passagem por Sepetiba, RJ, Pohl (1976, p. 57) relata a oportunidade de ter visto como se construía as casas que, segundo ele, eram feitas em tempo rápido para que pudessem ser logo habitadas.

Habitualmente são escravos que fazem a construção. Vigas recém-queimadas são enterradas verticalmente, em três fileiras, de modo que a do meio ultrapasse regularmente em altura as outras duas. As vigas são ligadas por travessas transversais, sem pregos, mas por meio de cipós e tudo é coberto de telhas. Varas igualmente amarradas com

cipós e revestidas de barro formam as paredes principais e laterais, nas quais depois, conforme necessidade ou arbítrio, se encaixam portas e janelas.

Em outra ocasião (1976, p. 101), o autor denuncia a indignação dos negros livres que ali moravam, ao comparar as suas paupérrimas habitações com as dos demais moradores que, apesar de serem feitas de madeira e barro, são cobertas por telha e possuem melhor condição (1976, p. 101).

Auguste de Saint-Hilaire, naturalista francês que viajou pelo Brasil na mesma época que Freyreiss, descreve, com poucos detalhes, as moradias dos negros escravizados – na grande maioria das passagens do seu livro, como casas construídas em terra batida; pau a pique e barro; cobertas por capim ou colmo; pequenas e quase quadradas. Em algumas observações cita que as casas são por vez destacadas da casa principal da fazenda.

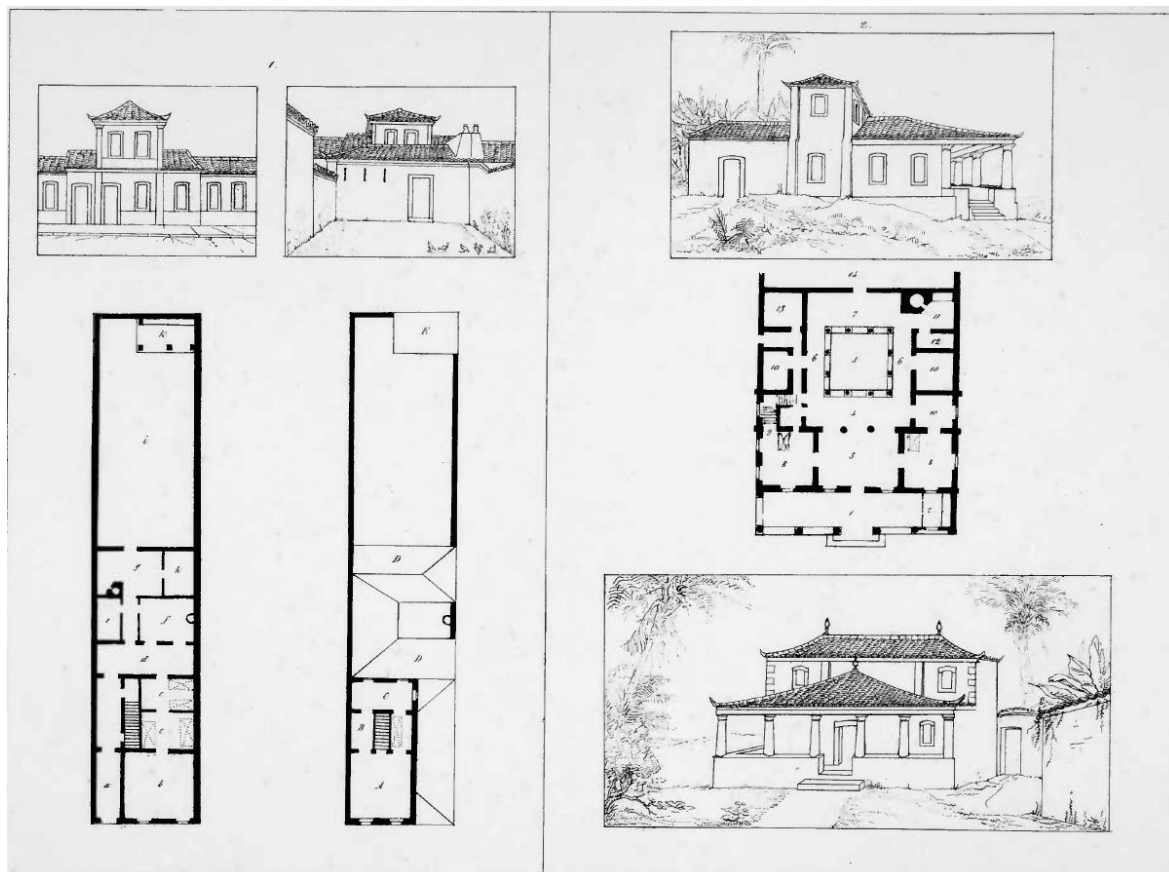
Em outras ocasiões, em hospedagem em fazendas pertencentes a uma ordem Beneditina e em outra a Jesuítas, descreve o arranjo das “casas dos negros” dispostas em três lados de um pátio gramado como dimensões aproximadas de “315 passos de comprimento por 250 de largura”; fabricadas com tijolos, altura de 6 pés, cobertas por telhas e, com pequenas janelas voltadas para o pátio.

Ao que tudo indica, as habitações construídas de forma contígua citadas pelo autor tratam-se de senzalas. Em outras fazendas por onde passou, percebe-se a mescla dos dois arranjos citados anteriormente, tendo sido mostrado em uma das ocasiões, uma diferença no modo de construção entre as habitações, em que na mesma fazenda havia algumas feitas de tijolos coberta com telhas – mais próximas ao pátio, e outras de barro coberta com capim, mais afastadas (SAINT-HILAIRE, 2004, p. 137; p. 146; p. 176; p. 205 - 209). Em todas as ocasiões, o autor não descreve maiores detalhes em relação a estas construções, ou as cita em contextos em que não estão no entorno imediato das fazendas.

Jean-Baptiste Debret, pintor francês que desembarcou no Rio de Janeiro em 1816 e aqui viveu por 15 anos, chegou a descrever e a desenhar (FIGURA 22) as casas de pequeno e grande porte da sociedade dominante da época, relatando a influência da arquitetura europeia sobre esta (DEBRET, 1940b, p. 258-261). No entanto, o pintor não se ateu a fazer o mesmo sobre as habitações dos negros. Sobre estes, limitou-

se a fazer referência aos cômodos de serviço e de dormir; ao “corredor por onde circulam os negros a serviço sem passar pelo aposento dos senhores”; e ao “quarto dos negros doentes”.

Figura 22 – “Prancha 42: Plantas e elevações de duas pequenas casas, de cidade e de campo”



Fonte: Debret (1940b)

Em outro volume da mesma publicação, Debret (1940a, p. 224-225) retrata o interior da casa de uma família pobre (FIGURA 23), “caída da opulência na miséria”, nela é possível notar um arranjo que denota a mescla cultural que havia no Brasil à época. Ao que Paiva (2003, p. 190) chama atenção de que: “[...] os processos de hibridação, tanto culturais, quanto biológicos, também foram importantes instrumentos mediadores, que conectaram universos tão diversamente ricos[...]”. No entanto, na descrição da sua obra, Debret destaca a decrepitude social da família, suas dificuldades econômicas e a simplicidade da sua casa de dois cômodos, tratada pelo autor como: “modelo da mais mesquinha residência brasileira”.

Figura 23 – “Prancha 34: Família pobre em sua casa”



Fonte: Debret (1940a).

Ao analisar a obra de Debret (FIGURA 23) sob um olhar interdisciplinar, Weimer (2014, p. 228-229), corrobora com o exposto por Paiva, ao dizer que: “[...] Debret conseguiu fazer umas das melhores sínteses da hibridação da cultura popular brasileira de seu tempo”. Em sua descrição da obra, Weimer (Ibidem) ressalta os valores culturais nela representados:

a estrutura da casa era de enxaimel; e as paredes de taipa, o que poderia ser interpretado como modos de construir à portuguesa no que também corrobora o (alto) pé-direito da construção. Todavia o arranjo interno da casa, o piso de chão batido, o modo de sentar e vestir das mulheres, o fogão na cozinha que pode ser visto através uma abertura, feito de um sóculo de barro sobre o qual se encontravam três pedras nas quais se apoiava uma tigela de cerâmica, não conseguem evitar a associação direta com os modos de morar do continente negro. Uma rede que servia de cama para mãe e filha, recolhida sobre a porta, marcava a presença da cultura indígena.

Ao falar da forma de morar na cultura banta, Weimer (2014, p. 115) explica que “é comum a existência de uma lareira no quarto com uma chaminé redonda, podendo servir, em caso de necessidade, como fogão.” Segundo o autor, “[...] a cozinha fica afastada da casa, sem qualquer proteção ou, por vezes, sobre precária cobertura de palha[...]” para sombrear o espaço. Ainda segundo o autor, “mesmo em construções de maiores dimensões, prefere-se cozinhar ao ar livre.” Sendo que, “no centro de

Angola, a regra é a construção de um puxado, chamado de varanda, que fica atrás da casa, coberta por uma extensão do telhado ou por uma simples esteira.”

Sobre a interpretação dos europeus acerca das habitações encontradas no Brasil, Weimer (2014, p. 223) ressalta que diante de uma cultura organizacional rígida e racional como a europeia, seria difícil para os viajantes entenderem que poderia existir tipos de organização mais simples, baseados em outras formas de morar. Outra crítica feita pelo autor, diz respeito às observações de Johann Emanuel Pohl sobre os utensílios domésticos de pessoas negras com quem se hospedou em Farinha³⁸ e, posteriormente, em Córrego do Jaraguá (atualmente Jaraguá, GO). Nestas ocasiões, Pohl relatou o seguinte:

farinha é uma aldeia de negros com 15 cafuas sem janelas, que só recebem luz pelas portas. Em face desse aspecto, fiquei duplamente surpreendido ao conseguir como refeição uma galinha com arroz; além disso, trouxeram-me até um talher de prata [...] (POHL, 1976, p.78). [Sobre Córrego do Jaraguá] aqui [...] tive, na casa de um mulato, um aposento bastante cômodo [...]. Eu comia com talheres de prata, bebia em copo de prata e sobre a mesa ardiam velas de cera em castiçais do mesmo metal. (Ibidem, p. 118).

Segundo Weimer (2014, p. 221) causava estranheza a Pohl o fato de “[...] haver utensílios tão caros em lugares tão miseráveis [...]”. Weimer explica que existia mais do que “[...] uma dissintonia cultural que se estabeleceu entre os hospedeiros e o viajante. Havia aí também uma diferença de classe social que perturbava a compreensão dos fatos.” O que, para o autor, teria causado a mesma estranheza caso estes conhecessem a realidade das famílias camponesas europeias e com elas passassem uma temporada, pois, segundo Weimer (2014, p. 224):

nessa época, era comum, entre os agricultores europeus morarem em casas de taipa cobertas de palha, prepararem a comida ao fogo aberto em meio à cozinha, colocar a panela sobre a mesa ao redor da qual todos os membros da família se serviam, concomitantemente, cada qual, com sua colher. Nesse contexto, parece ser pouco relevante se a panela estava sobre a mesa – à maneira europeia – ou sobre uma esteira, sobre o piso – à maneira africana.

³⁸ Povoado que – ao ler os registros de Pohl, estimo que sua localização seja ao sul de onde se encontra atualmente a cidade de Afonso Arinos, RJ, próximo à divisa do Rio de Janeiro com Minas Gerais.

A crítica feita por Weimer, que para algumas pessoas pode parecer exagerada, é consonante com a exposição de Symanski e Souza (2007, p. 216) sobre visibilidade³⁹ na pesquisa arqueológica. De acordo com os autores, a maioria dos sítios de alta visibilidade estão ligados às classes mais abastadas, enquanto os remanescentes das classes mais pobres – por terem sido produzidos com “[...] materiais perecíveis que deixam poucos vestígios preservados acima do solo” costumam ser sítios de baixa visibilidade. Algo que, segundo os autores, pode sobrevalorizar a função dos sítios com alta visibilidade no contexto sociocultural do qual fizeram parte. Neste sentido, caberia a identificação de um determinado grupo sociocultural através da sua cultura material, independente da classe, etnia, faixa etária, gênero etc.

O grande problema nesse caso é o risco de essencializar a cultura material. Um equívoco dessa natureza bastante comum é considerar determinados itens materiais indicadores de grupos sociais específicos, associando, por exemplo, porcelanas às elites e cerâmicas produzidas localmente a escravos pobres. Logicamente, essa associação direta entre sociedade e cultura material não se sustenta, simplesmente porque categorias materiais não são categorias sociais, ainda que possa existir um certo nível de sobreposição entre ambas. Mais ainda, tal abordagem inverte o propósito da pesquisa arqueológica, que se torna categorizar materialmente um determinado grupo, em vez de estudar esse grupo a partir da categoria material. (SYMANSKI E SOUZA, 2007, p. 217).

Sobre essa forma de enxergar os fatos, os autores (Ibidem) consideram que “[...] a principal variável a ser considerada torna-se o contexto.” Entendendo contexto como “[...] um termo relativo, multiescalar, com conotações espaciais-cronológicas, que podem se referir ao local de deposição de um artefato em um sítio, ao sítio propriamente dito, à região na qual ele está inserido, e assim sucessivamente.”

A hibridação cultural que aconteceu entre os povos africanos, europeus e os povos originários do Brasil, criou diferentes formas de organização do espaço e de construir que poderiam causar – e ainda causam, certa confusão a olhares menos atentos e desprovidos de conhecimento acerca das culturas que ali se encontravam. Conforme é explanado por Paiva (2003, p. 203), é importante lembrar que ainda que fossem

³⁹ “Na arqueologia, esse termo é utilizado primariamente em trabalhos de levantamento de sítios como uma classificação hierárquica, na qual os sítios são categorizados de acordo com a densidade de e o grau de preservação dos vestígios neles presentes como sendo de alta, média ou baixa visibilidade” (SYMANSKI E SOUZA, 2007, p. 216).

trazidos para o Brasil como cativos, os africanos passaram a fomentar de forma intensa o modo de viver da colônia, pois a sua chegada não representou apenas um trânsito de pessoas escravizadas, junto a elas vieram a sua cultura e os seus saberes tradicionais.

Atualmente, quando falamos do período da escravidão no Brasil, algumas palavras possuem uma forte conotação negativa pelo fato de grande parte das pessoas não saberem a sua verdadeira origem. A exemplo, senzala: local que era destinado à habitação das pessoas escravizadas e que muitas vezes é confundido como lugar de aprisionamento – não se trata aqui de relativizar que essas pessoas não estivessem na condição imposta de privação de sua liberdade, ou seja, presas.

Segundo Slenes (1999, p. 148), a origem africana do termo senzala é bantu, que vem de *sanjala* – do idioma kimbundu, cujo significado é “[...] residência de serviçais em propriedade agrícola, ou ainda, moradia de gente separada da casa principal [...]”. O autor, no entanto, diz que o sentido principal do termo é povoado, que, segundo ele, é “[...] um significado provavelmente anterior aos outros e, nas condições históricas da África Central (onde um novo povoado era frequentemente formado por migrantes que eram parentes), provavelmente carregado da conotação de grupo de parentesco.”

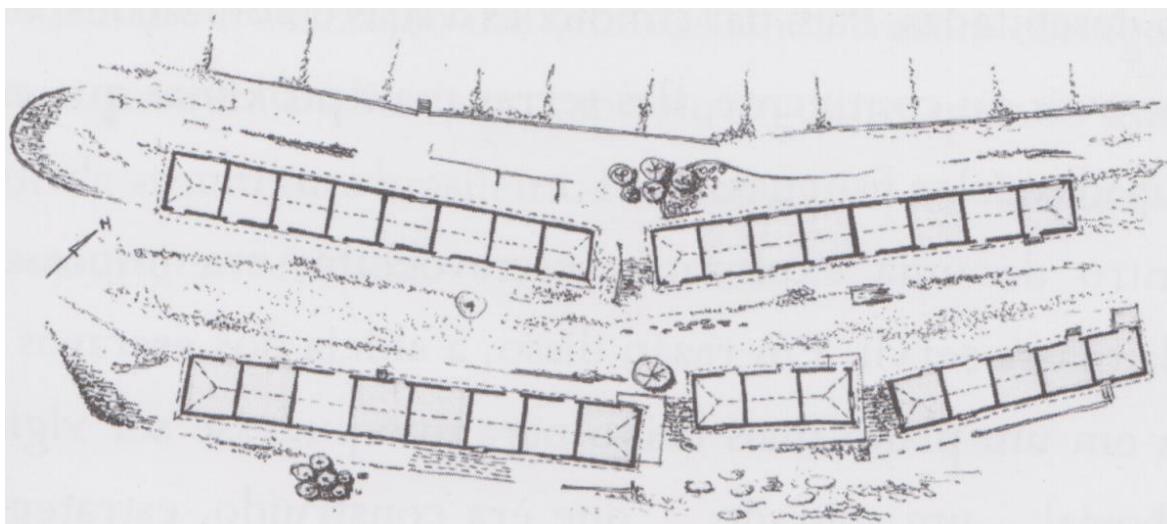
Bicca e Bicca (2008, p. 102-103) salientam que o termo senzala possui definições diversas na literatura, podendo ser relatado como edifícios inteiros ou os cômodos da própria edificação, ressaltando que os registros provenientes do século XIX atribuem uma tipologia arquitetônica “[...] comum a todas as regiões da cultura açucareira: um único edifício formado por uma série de cubículos conjugados e voltados para uma galeria comum e coberta”. Algo que segundo os autores (2008, p. 223), mostrava relações com características tradicionais iorubá e bantu: “cômodos em linha, varandas, telhas vãs, piso de chão, construção de terra, ausência de janelas, portas pequenas”.

Bicca e Bicca (2008, p. 102-103) descrevem a senzala de forma genérica, ressaltando que o partido adotado era sempre térreo, com “[...] paredes em taipa de pau-a-pique e podia ser coberta com palha ou telhas de barro”, ressaltando o fato de não possuírem janelas. Ainda sobre o tipo de material utilizado, os autores (Ibidem, p. 102-103) alertam para o fato de que poucas dessas edificações foram construídas com materiais de maior longevidade, como pedras e tijolos. A este fato, concluem que a

razão de restarem poucos exemplares atualmente aponta que “[...] elas eram construídas com materiais pouco resistentes à umidade e aos térmitas” (Ibidem, p. 102). Os autores especulam que além das senzalas, as pessoas escravizadas poderiam ter morado em espaços de outras edificações destinados a depósitos e que, além destes, recebiam em alguns casos autorização para construir moradias menores, nas quais provavelmente reeditariam traços da cultura africana.

Para Weimer (2014, p. 198), as senzalas “são originárias da cultura banta, dos Fangues do Gabão e dos povos bantos, do noroeste de Angola.” Se olharmos o exposto por Weimer (2014, p. 95; p. 145), veremos que a palavra se trata de uma forma de organização de aldeias chamada *sanzala*, na qual as edificações são dispostas de forma linear ao longo de uma via central (FIGURA 24).

Figura 24 – *Sanzala* Quimbundo, centro-oeste de Angola



Fonte: Weimer (2014, p. 145)

Segundo o autor, para cultura Fangué – que se identificavam como povos da floresta, a *sanzala* “[...] é tida como um paraíso da luz e do calor.” Um contraponto à floresta que, embora os proveesse de alimentos, era “[...] a moradia dos espíritos malévolos, de almas danadas e de vizinhos desprezíveis. Ela é o lugar da escuridão[...].” Nota-se que sua origem de nada tem a ver com moradia de pessoas cativas. Outra deturpação da origem africana, conforme apresentado por Weimer (2014, p. 175), foi, além da mudança da grafia para senzala, a conceitual, pois “para muitos, o conceito de senzala deixou de ser aplicado a uma longa construção de uso coletivo – conforme seu sentido africano – para ser atribuído a cada um dos compartimentos habitacionais que a

compunham.” Há ainda, segundo o autor (2014, p. 173), o uso indiscriminado do termo para “[...] todo e qualquer tipo de habitação de negros, independentemente de que se tratasse de construções de uso coletivo ou de habitações individuais e independentes.”

O naturalista suíço Johann Jakob von Tschudi, que esteve por dois anos no Brasil a partir de 1857, descreve da seguinte forma a moradia dos negros que viu em uma fazenda – descrita por ele como bem administrada:

no páteo em que se encontra a casa grande, existem em geral dois edifícios compridos, de construção primitiva, as chamadas senzalas ou habitações dos negros, onde os homens são alojados separadamente das mulheres. Ao longo dessas construções estão as tarimbas, cerca de três pés acima do chão, e no centro um corredor bastante largo e alguns fogões primitivos, nos quais os negros preparam às vezes um ou outro prato simples ao voltar do trabalho. (TSCHUDI, 1953, p. 52).

Slenes (1999, p. 149 - 158), relata a descrição de diversos viajantes europeus da metade para o final do século XIX acerca das senzalas encontradas em fazendas brasileiras. O autor faz uma exposição das habitações como sendo diversas as tipologias de senzalas, podendo elas serem construções compridas e compartimentadas por vários cubículos ou compostas por unidades menores, ao estilo de barracões, que poderiam estar agrupadas lado a lado ou de forma mais espaçada.

Symanski e Souza (2007) explicam que em áreas rurais, em particular nas fazendas e engenhos, acontecia de algumas pessoas escravizadas habitarem sob o mesmo teto dos proprietários. Entretanto, a maior parte morava em habitações destacadas da sede da fazenda, em senzalas que, a depender da situação, poderiam ser coletivas ou individuais. De acordo com os autores, relatos da época dão conta de que a tipologia mais comum de senzalas rurais possuía forma retangular, com divisões internas de pau a pique, possuíam um ou dois cômodos e cobertura vegetal. Outras tipologias mencionadas pelos autores são: “[...] edifícios geminados compostos por três ou quatro compartimentos; e pavilhões, que apresentavam uma forma alongada e eram divididos em vários cubículos, estes últimos mais comuns no sudeste brasileiro da primeira metade do século XIX.” Ainda é mencionado pelos autores o relato de outra tipologia encontrada na zona cafeeira do vale do rio Paraíba. Trata-se de “[...] um tipo de senzala organizado ‘em quadra’, com pavilhões fechando um pátio interno [...]” (SYMANSKI E SOUZA, 2007, p. 219).

O relato de Saint-Hilaire (2004) sobre essas organizações deixa explícito de que se trata de senzalas: “as casas que rodeiam uma parte do pátio são grosseiramente construídas de pau a pique e barro, pequenas e cobertas de capim; algumas são isoladas na fila, outras reunidas sob um mesmo teto; contei 28 ao lado onde se acha o convento” (Ibidem, p. 176). Em outra localidade, o autor descreve diferentes organizações em uma mesma propriedade: “as casas de negros, pequenas e cobertas de colmos, são colocadas paralelamente ao rio, em seguida à do patrão, ou esparsas, cá e lá, nas pastagens.” (Ibidem, p. 209).

Sobre a diversidade tipológica das senzalas exposta por Slenes (1999), Weimer (2014, p. 174), levando em consideração a cultura africana, nos chama a atenção sobre algumas considerações:

para as populações do nordeste de Angola, uma *sanzala* era uma aldeia em que duas filas de construções coletivas eram separadas por uma rua central. Essas filas de construção coletivas podiam ser totalmente contínuas ou separadas em unidades, quando, então, cada trecho de habitações conjugadas era próprio de um clã.

No caso das populações do Gabão,

[...] as duas filas de habitações geminadas só não eram totalmente contínuas porque em posição aproximadamente central havia um ou dois corredores, um de cada lado, que davam acesso ao pátio central, visto que aí a “rua” era fechada por construções de uso coletivo nas duas extremidades.

Entre a cultura Fangue, as “[...] fitas de habitações coletivas apresentavam varandas contínuas nas faces que davam para o pátio.” Uma outra variação também chamada de *sanzala* por esses povos, “[...] é encontrada nas ilhas atlânticas da costa africana, em que a mesma se resume em apenas uma construção em um dos lados da ‘rua’” (WEIMER, 2014, p. 174).

Tendo como base o significado do termo *sanzala* na cultura africana, Weimer (2014, p. 174) afirma que conceitua como senzala:

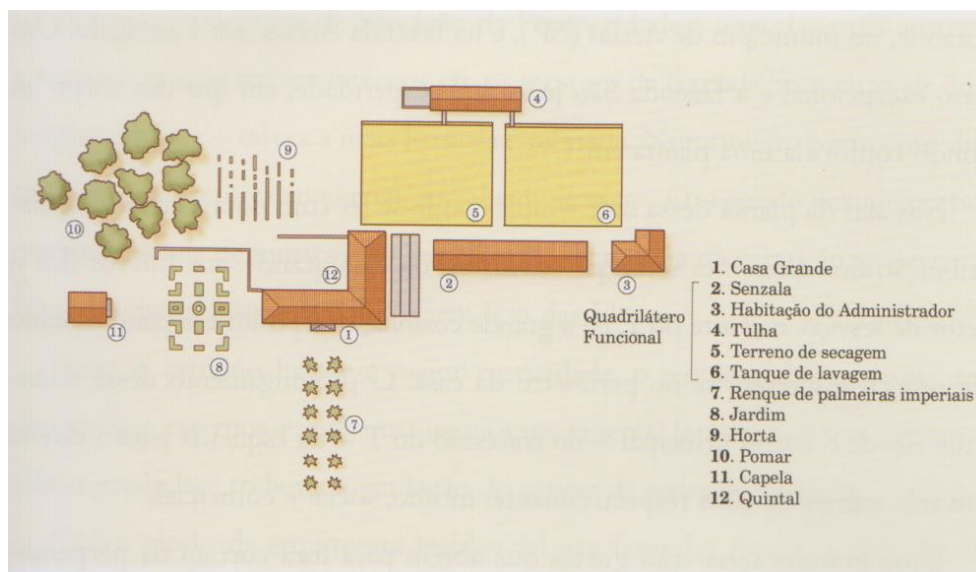
[...] apenas construções habitacionais em fila (contínua ou descontínua), com ou sem avarandados frontais (como no Gabão ou em Angola), com uma fileira dupla (como no continente africano), neste caso, chamadas de ‘completas’ ou em forma de uma fila simples apenas (como nas ilhas atlânticas) quando a qualificamos ‘de renque’.

As demais formas de habitação isoladas, são denominadas pelo autor como cabanas ou choupanas, o qual afirma que senzala deve ser “[...] entendida como uma ou duas construções formadas por um conjunto de habitações geminadas.”

Weimer (2014, p. 173) salienta que no Brasil as senzalas sofreram, em relação à sua origem africana, adaptações mais severas do que os quilombos. Pois segundo o autor, por estarem sujeitas ao entorno das fazendas, tiveram que ser integradas a outras formas de organização espacial como os engenhos de açúcar, as áreas de mineração ou em contextos urbanos. Outro tipo de alojamento recorrente, citado por Weimer (2014, p. 209), e que costuma ser confundido com a senzala é a enxovia. Segundo o autor, embora a origem do termo esteja relacionada a prisão, no Brasil colonial, as enxovias eram usadas como dormitórios das pessoas escravizadas dentro das casas dos seus senhores, sendo a residência rural ou urbana. O que não quer dizer que as enxovias não fossem trancadas à noite. O autor especula que, como os senhores dependiam muito dos cativos, era de se esperar a unificação das formas de morar. Segundo ele, já no início do século XVIII “[...] os alojamentos dos escravos já estavam sendo deslocados das senzalas externas para o interior da casa-grande.” Ao que completa sob a argumentação de que a atividade minerária promoveu mudanças comportamentais que exigiam maior vigilância frente aos escravizados: “essa aproximação forçada teve por consequência o fato de as senzalas serem construídas na proximidade imediata da casa senhoril, melhor ainda, sob o mesmo teto, o que, por si só, transformou a senzala em enxovia” (WEIMER, 2014, p. 210). Uma consequência tipológica resultante dessa relação de proximidade doméstica citada pelo autor foi a construção de fazendas assobradadas com a enxovia no rés do chão.

Bicca e Bicca (2008, p. 223) relatam que embora nas fazendas da época do ciclo do café a tipologia mais comum de senzalas fosse a linear voltada diretamente para o terreiro de café (FIGURA 25), em propriedades nas quais o número de pessoas escravizadas era menor, era mais comum que estas morassem na casa-grande.

Figura 25 – Implantação genérica de uma fazenda de café



Fonte: Bicca e Bicca (2008, p. 221)

Uma particularidade da senzala brasileira que chamou a atenção dos viajantes estrangeiros que por aqui passaram durante o período da colônia foi a ausência de janelas, muitas vezes associada à falta de recursos ou à condição de aprisionamento.

Ina von Binzer, educadora alemã que viveu no Brasil entre 1881 e 1884, relatava através de cartas enviadas a uma amiga, suas experiências cotidianas. No período em que morou em uma fazenda do Rio de Janeiro, Binzer (1994, p. 62) descreve em uma das passagens do seu livro alguns aspectos e hábitos dos cativos da fazenda. Segundo a autora, no interior da cabana havia

uma espécie de armação das mais grosseiras, feita de tábua e recoberta por uma esteira de palha de milho; um cobertor de lã, vermelho, um bauzinho de latão, uma mesa indescritivelmente primitiva, além de algumas panelas, pratos e pequenos utensílios, eram a única ornamentação do cômodo sem janelas. Num canto, havia um fogo aceso, onde uma preta preparava uma comida qualquer.

Chama a atenção da autora a ausência de janelas e o fogo aceso dentro de casa, mesmo em uma região muito quente. Ao indagar o proprietário da fazenda sobre esses dois elementos, ela recebe como explicação que, embora eles já tivessem tentado convencer os cativos a acenderem o fogo fora da casa, eles chegaram à conclusão de que “[...] o preto sente-se infeliz e fica até doente, se lhe tiram seu foguinho. Eles sentem necessidade dele tanto no inverno como no verão e nunca dormem nas cabanas sem as suas brasas.” Sobre a ausência de janelas, o fazendeiro

disse que inicialmente era para evitar que eles fugissem, pois elas eram mais difíceis de serem trancadas do que as portas. Ao que completa com a seguinte constatação: “[...] agora o preto já se acha tão acostumado, que ao ser libertado, construindo a própria cabana, também não abre janelas” (BINZER, 1994, p. 62).

A ausência de janelas é também notada por Pohl (1976, p. 78), ao falar sobre a sua chegada à Farinha. Segundo o autor, tratava-se de “[...] uma aldeia de negros com 15 cafuas sem janelas, que só recebem luz pelas portas.” A mesma particularidade não passa despercebida por Saint-Hilaire (2004, p. 146) em sua passagem por um engenho: “[...] ao alto de uma colina foi construída a casa do proprietário, térrea, e enfim, junto dessa ficam as casas dos negros, pequenas, baixas, quase quadradas, sem janelas, construídas de barro e cobertas de colmos.” Tschudi (1953, p. 53) observa que “as senzalas possuem janelas com grades, ou em vez de janelas, uma abertura abaixo do teto, a 12 pés acima do solo, que permite a ventilação e a iluminação suficiente para todo o recinto.”

Slenes (1999, p. 165) chama a atenção para o fato de que as moradias dos escravizados no Brasil mantinham certo padrão em relação às habitações africanas, algo que segundo o autor se dá pelo grande número de africanos trazidos para o país e, junto com eles, sua carga cultural. Vlach (1978 *apud* Slenes, 1999, p. 165) ressalta que ao longo da costa do Senegal até a África Central existe uma grande semelhança em termos de agricultura, aspectos culturais e que, portanto, não causa espanto que haja similaridades na arquitetura. Tais semelhanças, segundo o autor, estão na forma retangular, na baixa altura, a cobertura de palha e a falta de janelas. Uma outra interpretação feita por Slenes (*Ibidem*, p. 166) sobre a semelhança das moradias dos cativos brasileiros e as moradias africanas, é a de que em um primeiro momento, a ausência de janelas pode ter se dado pela vontade dos fazendeiros para economia de material e para coibir as fugas, e que esta imposição tenha coincidido com o costume africano.

Weimer (2014, p. 220-221) vê o insistente relato dos viajantes do século XIX em relação à falta de janelas nas moradias dos negros como falta de conhecimento acerca da cultura africana, pois, segundo o autor:

[...] não passava pela cabeça desses viajantes que a inexistência de janelas não implicava na falta de iluminação e ventilação e, muito

menos, que esse tipo de abertura não era conhecido na África. Mais do que isso, que a janela era evitada por uma questão teológica: para os negros, era por ela que entravam os espíritos maus.

Ainda sobre as janelas, Weimer (2014, p. 189-190) relata que as grades encontradas nas moradias dos cativos eram do mesmo tipo das encontradas nas casas dos bandeirantes. Para o autor, há uma falta de entendimento acerca das grades em função da cultura ocidental ter uma visão bélica desse tipo de fechamento, na qual sua função é a de prevenir a fuga de quem se encontra dentro da edificação. Ao contrário, na cultura africana, “essas janelas têm a ver com a proteção interna dos moradores contra agressões externas. Por isso é pouco provável que se tratasse de soluções dos escravocratas para prevenir eventuais fugas de escravos.” A lógica colocada pelo autor é a do fato de que as senzalas eram construídas pelos próprios cativos, então, isso estaria ligado mais à proteção interna do que à fuga dos escravizados. Sobre a possibilidade de fuga, Weimer (Ibidem, p. 191) lembra que em quase todos os relatos os viajantes destacam a precariedade das moradias, algo que, segundo o autor, não dificultaria qualquer tipo de evasão por aberturas que pudessem ser feitas com certa facilidade nas próprias paredes ou através da, também precária, cobertura vegetal.

Sobre a manutenção do fogo dentro das casas, a explanação feita por Weimer (2014, p. 113) mostra a razão pela qual os negros se sentiam mal com a ausência do fogo em suas moradias, como relatado anteriormente na conversa entre Ina von Binzer e um fazendeiro da época. Segundo Weimer, a presença praticamente ininterrupta do uso do fogo dentro das habitações, associado ao tamanho diminuto das casas, possui fundamento religioso, e tem como finalidade o afastamento de espíritos maléficos que costumam se esconder em casas grandes. Caso haja uma interrupção do fogo, o acontecimento é visto como um mau presságio. Uma das poucas ocasiões em que o fogo é intencionalmente apagado é no caso da morte do *soba* (chefe do grupo). Após a eleição de um novo líder, este acende o fogo novamente e distribui a chama entre os moradores da comunidade, algo tratado como uma aliança entre esta e o novo líder.

Dando sequência aos relatos dos viajantes, serão apresentados a seguir suas observações mais específicas sobre o emprego de diversas técnicas especializadas, não necessariamente ligadas à arquitetura, por parte da população negra no desenvolvimento do Brasil colonial.

4 PERCURSO HISTÓRICO E AMBIENTAÇÃO: CONHECENDO AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO BARRO PRETO, BOA VISTA, INDAIÁ E MACUCO

Neste capítulo serão apresentados: a região do Estado e as informações históricas sobre as comunidades quilombolas; a forma como estão organizadas no território; seus desafios frente às suas questões culturais; e o processo de entrada no campo para o desenvolvimento deste trabalho.

Sendo as comunidades do Barro Preto e do Indaiá as maiores dentre as quatro, muitos dos documentos levantados são referentes a elas. É importante ressaltar que embora residam em comunidades distintas nominalmente e separadas por propriedades de terceiros, a maioria das pessoas que moram nas quatro comunidades que englobam este trabalho possuem algum grau de parentesco. Nesse sentido, entende-se que suas relações identitárias e de pertencimento ao mesmo território permanecem conectadas, pois culturalmente estão de alguma forma ligadas à mesma origem. Essa ideia é exposta em uma definição de **comunidades tradicionais** elaborada pela Secretaria de Cultura de Pernambuco (SECULT-PE), que sistematiza elementos que ajudam a pensar o contexto desta pesquisa:

para esses grupos [comunidades tradicionais], o lugar onde vivem é o espaço onde criam e recriam suas culturas, mantêm relações afetivas, econômicas e sociais, enfrentam vários tipos de conflito. Lutam pelas suas terras, pelas suas identidades, lembrando suas histórias, praticando seus rituais, vivenciando sua organização social e os seus *patrimônios materiais e imateriais*. Além disso, essas comunidades apresentam como principais características as relações de parentesco e o uso comum das terras para garantir a sobrevivência física e cultural (SECULT-PE, 2013, p. 10-11, grifo do autor).

Desta forma, considera-se que para melhor compreensão de como ocorre o desenvolvimento do saber tradicional das pessoas dessas comunidades, seja necessário trabalhar com informações advindas dos quatro grupos aqui apresentados.

4.1 Referências e percurso histórico

Da história recente dessas quatro comunidades quilombolas, podemos ver, de certa forma, como elas foram constituídas pelas ligações parentais. Segundo os relatos de seus moradores e moradoras, a formação dos núcleos citados teve origem na comunidade do Indaiá. Com o tempo, na medida em que as pessoas foram trabalhar

nas fazendas vizinhas e/ou se casaram, as demais localidades foram formadas, ou se estabeleceram como tal, gradativamente.

Ao falar da origem do Barro Preto, o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES)⁴⁰ destaca que:

o povoado teve suas origens no Indaiá, onde moravam os antepassados mais próximos. Acredita-se que os primeiros habitantes vieram do Rio de Janeiro e da Fazenda das Pedras de Minas Gerais, com destino ao Indaiá. Eram escravos fugitivos e libertos, com algum recurso financeiro. Entre eles havia o escravo Tobias, que ocupou a propriedade e gerou vários descendentes quilombolas. A figura de Tobias ficou marcada na lembrança da comunidade, e o morador José Marciano, de 74 anos, relata tê-lo conhecido quando criança. (CEDEFES, 2008, p. 189).

Não se sabe com precisão quando e como foram formados os quilombos que deram origem a essas comunidades, se a partir de pessoas ex-escravizadas que fugiram das fazendas locais ou de regiões mais afastadas; se a partir de pessoas ex-escravizadas que tiveram sua alforria comprada ou concedida; ou se, na verdade, uma confluência dessas e outras situações, hipótese que parece ser a mais razoável dada a movimentação de um grande número de pessoas pelo Estado no período do ciclo do ouro.

Afora essas imprecisões, é notório que no entorno da atual localização das comunidades existem fazendas do século XIX – há inclusive a especulação de que uma delas possa ser do final do século XVIII, que possuíam pessoas escravizadas. Algo que é registrado não apenas pela história oral que acompanha os moradores e moradoras das comunidades e dos próprios herdeiros das fazendas, mas também por documentos – sejam eles registros, livros, impostos ou transações comerciais envolvendo pessoas escravizadas; e pelo fato de algumas das fazendas da região ainda possuírem as edificações, ou parte delas, que outrora foram utilizadas como senzalas.

⁴⁰ Organização Não Governamental que atua há mais de vinte anos no acompanhamento de comunidades tradicionais indígenas e quilombolas, comunidades rurais pobres do campo e sem-terra no estado de Minas Gerais, cujo objetivo é: promover a informação e formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais. De acordo com CEDEFES (2022), “o nome do Centro é uma homenagem ao líder sindical e trabalhador rural Eloy Ferreira da Silva, assassinado por grileiros no município de São Francisco, em área de conflito por posse da terra”.

Dentre as fazendas mais próximas das comunidades (FIGURA 26) e que são frequentemente citadas pelos moradores e moradoras, estão: a Fazenda das Pedras, também conhecida como fazenda do Sô Negro; a Fazenda da Mata; a Fazenda da Serra; a Fazenda Matusalém; a Fazenda do Paiol; a Fazenda São Marcos; e duas fazendas que levam o nome de Funil, uma delas, a menor, está próxima ao Barro Preto, na estrada que dá acesso à comunidade. A outra, de maior porte, e que se especula ser do final do século XVIII, está às margens do Rio Tanque, e mais próxima às comunidades do Macuco e do Boa Vista. Esta última passou a ser designada pelo atual proprietário, José Afonso Assis Cabral, como Fazenda Velha do Funil. Isso para que não seja confundida com a que está próxima ao Barro Preto e a uma terceira propriedade, não citada aqui, na qual o mesmo nome foi adotado.

Além das fazendas citadas, vizinha ao Cacunda (que faz parte do Indaiá), encontra-se a fazenda do senhor Sebastião Getúlio de Souza, conhecido pelas pessoas da região como Seu Tude. A fazenda do Seu Tude (cujo antigo nome era Fazenda do Tanquinho) possui em seu histórico um passado escravagista, sendo que até os dias atuais possui o remanescente bem conservado do que antigamente pode ter sido uma enxovia ou uma senzala. Apesar do passado de sua família, tanto o Seu Tude quanto o seu irmão, Seu Neneco, são casados com pessoas de ascendência quilombola e são tidos pelo pessoal do Indaiá⁴¹ como familiares e são muito queridos pelas pessoas das demais comunidades.

Existem outras fazendas nas proximidades das comunidades e que não foram mencionadas acima, estas são propriedades resultantes do desmembramento do espólio de heranças, e que muitas vezes, ou pertencem aos familiares das fazendas mais antigas, ou de novos proprietários que não possuem uma relação direta com as comunidades como as fazendas mencionadas.

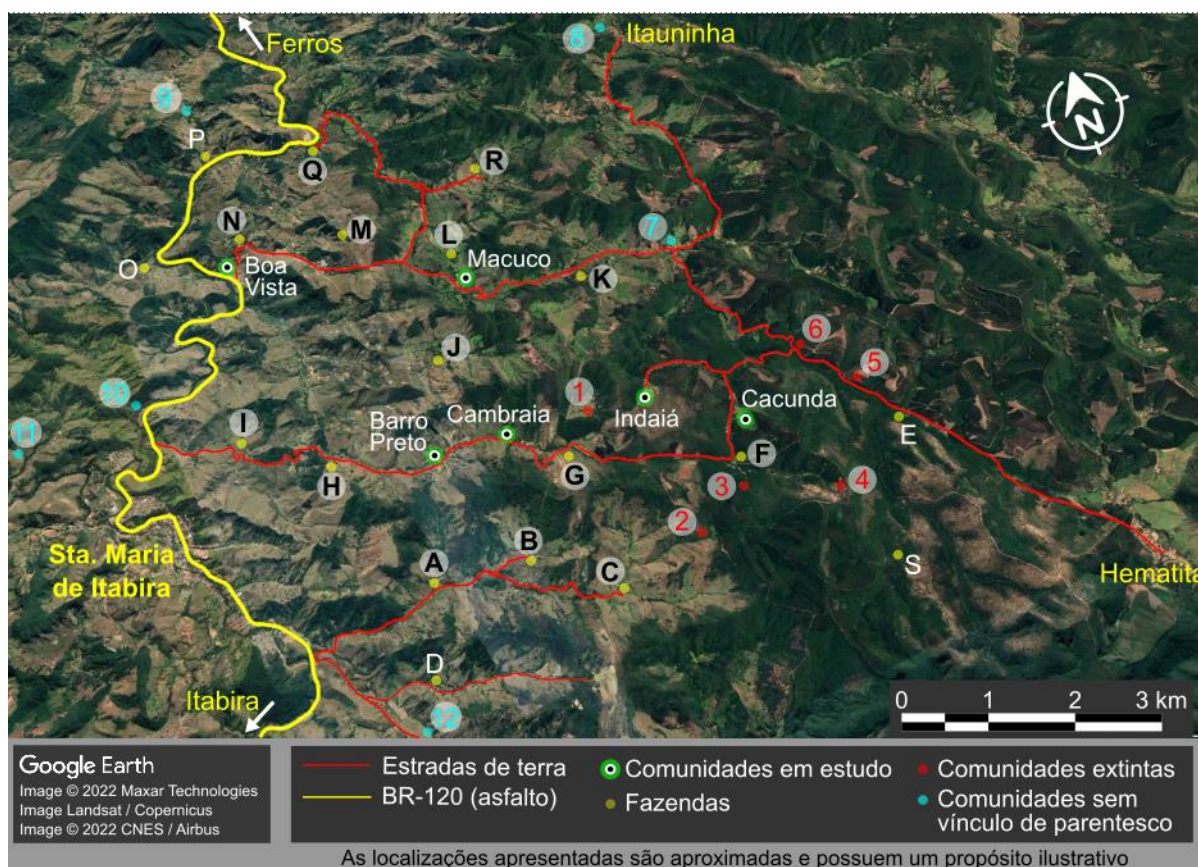
Na mesma figura em que são apresentadas as fazendas, foram inseridas outras comunidades que quilombolas que foram extintas ao longo do tempo, e outras que não possuem uma relação de parentesco direta com as comunidades que fazem parte deste trabalho. A inserção dessas comunidades no mapa tem como objetivo mostrar

⁴¹ Informação obtida em conversa com o Jesus Araújo, liderança quilombola e morador do Indaiá.

que além do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco, existem/existiram outras comunidades quilombolas na região.

Das comunidades apresentadas como extintas, algumas foram mencionadas em conversas com pessoas entrevistadas e outras são do conhecimento do Jesus, podendo haver outras na região. As marcações de localização das comunidades e das fazendas foram feitas em conjunto com o Jesus Araújo. Além do conhecimento do Jesus sobre o nome das comunidades e fazendas, foram realizadas buscas em aplicativos de geoprocessamento como o Google Maps e Google Earth, folha topográfica do IBGE (1986) e indicações descritivas encontradas nas publicações de Fernandes (2000) e Assis (2013). Durante o período da pesquisa não foi possível visitar essas localidades para averiguar se existe algum vestígio do assentamento dessa população.

Figura 26 – Localização das comunidades quilombolas em estudo em relação a fazendas e a outras comunidades com as quais não possuem relação de parentesco



Fonte: produzido pelo autor e por Jesus Araújo sobre a base do GOOGLE EARTH, 2022.

Legenda: **Comunidades quilombolas extintas:** 1- Capoeira de Dentro; 2- Nascente; 3- Quilombo; 4- Perobas; 5- Palmeiras; 6- Ribeirão; **Comunidades quilombolas s/ vínculo de**

parentesco: 7- Queiroz*; 8- Itauninha*; 9- Morro Escuro; 10- Chaves*; 11- Florença; 12- Oriente. **Fazendas:** A- Faz. das Pedras; B- Faz. da Mata (provável localização); C- Fazenda Nascente; D- Faz. Oriente; E- Faz. Palmeiras; F- Faz. Seu Tude; G- Faz. da Serra; H- Faz. Matusalém; I- Faz. do Funil; J- Faz. Paiol; K- Faz. Queiroz; L- Faz. São Marcos; M- Faz. Mato Virgem; N- Faz. Boa Vista; O- Faz. Florença; P- Faz. Serra Escura; Q- Faz. Velha do Funil; R- Faz. Macuco; Faz. Perobas.

Nota: * localidades nas quais apenas parte da população se reconhece como quilombola.

Dos relatos feitos pelas pessoas que moram nas comunidades sobre os seus antepassados, talvez a pessoa mais citada, e tida como um dos primeiros moradores do Barro Preto, seja o senhor Tobias Pires. De acordo com Seu Antônio Luciano (nascido em 1942, atualmente, dos homens, a pessoa com maior idade no Barro Preto)⁴²: “quando o Tobias chegou no Barro Preto, já tinha gente aqui, mas a história que ficou foi a dele”. Além de Tobias Pires, de acordo com o CEDEFES, são também citados pelos moradores: “[...] João Grigó da Silva, Francisco Acácio e Quitéria Carneiro, sendo está a maior detentora das terras da comunidade” (CEDEFES, 2008, p. 189).

Segundo consta, Tobias era uma das pessoas escravizadas que viviam na Fazenda das Pedras. Em conversa realizada no dia 16 de agosto de 2019, Dona Maria Zita (FIGURA 27 – nascida em 1953 no Barro Preto), neta de Tobias⁴³, me disse que embora já morassem outras pessoas no Barro Preto, Tobias teria sido um dos primeiros escravizados que saíram diretamente das fazendas e ali foram morar. Algo que, do seu ponto de vista, dá a entender que os moradores anteriores a ele tenham vindo de outras paragens. Ela contou que seu avô tinha nove anos quando chegou na Fazenda das Pedras e, conforme lhe disseram, ele havia sido trocado por uma saca de sal e uma mula. Em termos de proximidade, apenas um morro separa a comunidade do Barro Preto da Fazenda das Pedras.

⁴² Em conversa realizada no dia 14 de julho de 2022.

⁴³ O pai de Dona Zita, Joaquim Evaristo da Silva, filho de Tobias Pires, nasceu em 1904. Sua mãe, Regina Júlia da Silva, em 1922. Joaquim, ao ser registrado, passou a assinar “da Silva”. Ela contou que ele não aceitou adotar o sobrenome “Pires”, que era o sobrenome dos donos da fazenda que escravizaram seu pai.

Figura 27 – Dona Maria Zita na festa em comemoração à Semana da Consciência Negra na comunidade do Barro Preto. Em suas mãos, uma escultura de Zumbi dos Palmares feita para a festa pelo morador do Barro Preto: Juarez José da Costa.



Fonte: acervo Fundação Francisco de Assis, 2018.

Quando jovem, Dona Zita chegou a trabalhar na cozinha da Fazenda das Pedras, “[...] na fazenda que ele foi escravo, cada um de nós que crescia ia trabalhar lá nessa fazenda”. Segundo Dona Zita, quem contou a ela a história de Tobias foi o neto do então patrão do seu avô. Ainda segundo o seu relato, Tobias teria conseguido juntar algum dinheiro pelo seu bom comportamento. Assim, durante a semana ele desempenhava suas funções na fazenda, e se trabalhasse nos domingos e feriados recebia o pagamento por esses dias. Desta forma, conseguiu comprar o terreno onde criou sua família. Dona Zita conta que o território da comunidade era bem maior do que é hoje, mas que com o tempo as pessoas se endividaram com os fazendeiros, inclusive seu avô, e assim foram perdendo as terras.

De acordo com o CEDEFES (2008, p. 189-190), há relatos de que fazendeiros munidos de documentos falsos, e sob alegação de que a população quilombola não tinha registro das terras, tomaram posse de grande parte do território. Essas ações teriam acontecido sob várias formas de pressão, dentre elas, ameaças e o uso da força policial. Além disso, o artifício das dívidas fora também utilizado como meio de apropriação das terras dos quilombolas.

Das documentações mais antigas⁴⁴ que foram acessadas nesta pesquisa e que constataam a presença do Barro Preto na região estudada, estão, em ordem cronológica: a lista nominativa do Censo de 1832 (ANEXO C; ANEXO D); os registros de terras, do período entre os anos de 1854 e 1857 (ANEXO E, ANEXO F, ANEXO G); o *Diccionario Chorographico e Estatistica Chorographica de Distancias do Estado de Minas Gerais*, de 1917; e a *Relação dos Proprietários dos Estabelecimentos Rurales Recenseados no Estado de Minas Gerais*, datado de 1920.

No censo de 1832, foram identificados como moradores do Barro Preto: Manoel José Fernandes e sua família (QUADRO 2); e José Gonçalves Coelho, sua família e pessoas escravizadas (QUADRO 3).

Quadro 2 – Relação nominal de habitantes pelo censo de 1832

Fogo	Habitantes	Qualidade	Condição	Idade	Estado	Ocupações
727	Manoel José Fernandes	Pardo		30	Cazado	Carpinteiro, Rosseiro
	Maria Gonçalves do Nascimento	Parda		23	Cazada	Costureira
	Anna	Parda		4		
	Joanna	Parda		2		
	Antonio	Pardo		1		
	Marcelina	Crioula		18	Solteira	Cozinheira

Fonte: Arquivo Público Mineiro – notação CMC-15, 1832.

Quadro 3 – Relação nominal de habitantes pelo Censo de 1832

Fogo	Habitantes	Qualidade	Condição	Idade	Estado	Ocupações
729	José Gonçalves Coelho	Branco		51	Cazado	Agricultor
	Ignoscencia Perpetua	Parda		46	Cazada	Costureira
	Antonio	Crioulo	Escravo	40	Solteiro	Rosseiro
	Damiana	Crioula	Escrava	30	Solteira	Cozinheira
	Luiza	Crioula	Escrava	28	Solteira	Fiadeira

Fonte: Arquivo Público Mineiro – notação CMC-15, 1832.

Na documentação dos registros de terras do período entre 1854 e 1857 (ANEXO E, ANEXO F, ANEXO G), Manoel José Fernandes aparece como proprietário de terras no Barro Preto e no Taquaral (localidade vizinha ao Barro Preto); e, no mesmo

⁴⁴ Os documentos foram levantados pelo professor Dr. Ricardo Ferreira Ribeiro para o Projeto Lições da Terra – PUC Minas, e gentilmente compartilhados para o desenvolvimento deste trabalho.

documento, consta o nome de José Gonçalves Coelho como proprietário de terras no Barro Preto.

À época, o registro de propriedades era feito junto aos vigários das paróquias. A declaração a seguir foi feita por Manoel José Fernandes em 1856:

Eu abaixo assignado declaro que possuo nesta Freguesia da Cidade da Itabira no logar denominado Barro preto – vinte e tres alqueires de terra de cultura e no logar denominado Taquaral – seis alqueires e partem ao Norte com José Ignacio de Oliveira, ao Sul com Antonio Pires, ao Leste com Maria Teixeira, e ao Oeste com Antonio Jorge de Sousa e José Gonçalves Coelho = Manoel José Fernandes = Foi me apresentada esta declaração no dia vinte e hum de Março de mil oito centos e cincoenta e seis = O Vigario José Felicissimo do Nascimento Pg 860. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO – notação TP-1-092, 2010).

A declaração feita por José Gonçalves Coelho, também em 1856, é apresentada abaixo:

Eu abaixo assignado declaro que possuo nesta Freguesia da Cidade da Itabira no logar denominado - Barro Preto – no Ribeirão do Chaves cincoenta alqueires de terra de cultura e divide com Manoel José Fernandes, José Ignacio de Oliveira, Antonio Pires, Antonio Jorge de Sousa e Matheus Justiniano de Moraes = José Gonçalves Coelho = Foi me apresentada esta declaração no dia vinte e sette de Março de mil oito centos e cincoenta e seis = O Vigario José Felicissimo do Nascimento Pg 770. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO – notação TP-1-092, 2010).

Já no *Diccionario Chorographico e Estatistica Chorographica de Distancias do Estado de Minas Gerais* (FRADE, 1917, p. 154-155), na descrição do município de Itabira, Santa Maria (antigo nome de Santa Maria de Itabira) é listada como um de seus distritos, criado em 1836. Na descrição de Santa Maria, o Barro Preto é elencado como um dos povoados pertencentes à Santa Maria, juntamente com outras localidades como o Chaves, Córrego da Lage, Jardim, Morro Escuro, Pannelheiros e São Pedro.

Por fim, no documento intitulado *Relação dos Proprietários dos Estabelecimentos Rurales Recenseados no Estado de Minas Gerais* (BRASIL, 1924, p. 188), Tobias Pires figura como proprietário da localidade Barro Preto.

Outro tipo de registro do qual foi possível levantar informações históricas sobre as comunidades e o seu entorno, foi a literatura produzida por pessoas da região. Natural de Santa Maria de Itabira, a escritora Joana d'Arc Torres de Assis publicou em 2013 um livro de história e estórias que permeiam a vida do fazendeiro, negociante e rábula

de Santa Maria, Francisco de Assis Gonçalves (nascido em 1847), conhecido como Sô Cotta, pai do seu sogro – Otávio de Assis. O livro é baseado em relatos orais de familiares e pessoas conhecidas e, principalmente, em farta documentação⁴⁵ que pertenceu a Sô Cotta, a qual Assis herdou do seu sogro, e hoje constitui hoje o Acervo Francisco Assis Gonçalves. O material apresentado por Assis em seu livro fornece datas e acontecimentos que nos ajudam a estabelecer algumas conexões com outros documentos e relatos provenientes de outras pessoas.

O documento mais antigo do Acervo Francisco Assis Gonçalves (Acervo FAG) é um caderno de Antônio Gonçalves Couto, avô de Sô Cotta, cujas anotações abrangem o período entre os anos de 1822 e 1832. Assis relata que nem sempre o senhor Antônio registrava a data de suas anotações, mas que elas foram feitas em ordem cronológica durante esses dez anos.

Em um dos registros desse caderno, a autora destaca o seguinte trecho usado para designar a saída de uma tropa: “foi à casa do Custódio Francisco buscar o milho dos pretos, 2 dias” (COUTO, entre 1822 e 1830 apud ASSIS, 2013, p. 40). Frente a essa anotação, a autora diz que “o mais provável é que a nota se referisse ao quilombo do Barro Preto” (ASSIS, 2013, p. 42). Diante do apresentado, Assis faz a seguinte análise:

[...] o nome de Custódio Francisco não faz parte dos antepassados do grupo [Barro Preto]. Seria então um fazendeiro vizinho que lhes emprestava ou alugava um paiol para armazenar as espigas até a chegada da tropa de Antônio Gonçalves?

[...] a população desta localidade só pode ter iniciado ainda no século XVIII, nos primórdios mesmo da região; não foi coisa de última hora. Inclusive, o quilombo pode ter sido formado por escravos remanescentes de terras limítrofes de Santa Maria, como Itabira, Ferros, Antônio Dias e Nova Era.

[...] Mas algo se mostra evidente: o quilombo do Barro Preto era o único grupo negro com autonomia para armazenar e vender a colheita de uma roça. Gente sob o regime de escravidão não tinha tal ordem de regalias. E é pouco provável que libertos espalhados pelas fazendas de Santa Maria conseguissem somar o milhinho do seu quintal e com ele fazer dinheiro.

⁴⁵ Ao final do projeto, Assis doou todo o acervo de Sô Cotta ao Arquivo Público Mineiro. O material chega ao número de 12.460 documentos textuais e sete fotografias. Mais detalhes podem ser consultados através do link:

http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/fundos_colecoes/brtacervo.php?cid=266

[...] chegaram até nós bem poucos nomes. Os componentes do quilombo não chegariam a dezenas? Para manter a estrutura de quilombo, sim. Meia dúzia de gente não daria conta, jamais, de fazer frente às forças conjuntas da Coroa e dos proprietários das fazendas. (ASSIS, 2013, p. 341-342).

Nessa análise especulativa de Assis sobre o Barro Preto é interessante como a autora enxerga o povoado, ou o quilombo: um grupo organizado que negociava abertamente com os comerciantes da região. No entanto, cabe lembrar que na região onde se encontra Santa Maria de Itabira existiram vários quilombos, dentre eles, o Barro Preto. Outro fato a ser considerado é a distância entre a comunidade do Barro Preto e Santa Maria de Itabira: cerca de nove quilômetros considerando a atual estrada.

Por mais precário que fosse o caminho entre as localidades, é recorrente os moradores e moradoras dizerem que antigamente o percurso feito por eles era mais curto. Isso porque o trajeto não era o mesmo da atual estrada, as pessoas passavam por dentro das fazendas. Portanto, seria um exagero pensar que seriam necessários dois dias para cumprir a função de buscar o milho. Esse tipo de questão é difícil de ser respondida e só poderia ser elucidada no caso de novos documentos, de algum acervo privado ou mesmo de algum documento público que não tenha sido acessado, virem à tona.

A relação comercial entre as pessoas quilombolas e a população das localidades vizinhas não é uma novidade. Symanski e Gomes explicam que esse convívio não era algo que acontecia apenas no Brasil:

Em todas as áreas das Américas Negras onde se estabeleceram grupos de escravos fugidos, destaca-se a maneira como se forjaram políticas de alianças entre os fugitivos com outros setores da sociedade envolvente. Assim foi na Jamaica, no Haiti, nas Guianas, na Colômbia, no Brasil, Suriname, Venezuela e em outras regiões escravistas onde quilombolas, *cimarrones*, *palenques*, *cumbes* e *maroons* procuraram se organizar econômica e socialmente em grupos e comunidades. (SYMANKSKI E GOMES, 2013, p. 312, grifos dos autores).

Além da menção ao Barro Preto, Assis (2013) revela que Sô Cotta intermediava negócios que envolviam pessoas escravizadas. Segundo ela não há muitos registros, mas é algo que não se pode negar. Sô Cotta tratava dessas transações não só para terceiros, mas para seu próprio interesse pessoal. Além de tê-los em sua fazenda, há registro de que ele também os locava. “Observei uma única referência a isso, e João Monlevade era o sujeito da história. Locou cerca de 30 escravos na mão de Sô Cotta.

Passados alguns anos, Sô Cotta avisou por bilhete que os queria de volta; estava a precisar deles” (ASSIS, 2013, p. 347).

Embora alguns dos apontamentos de Assis sejam, em certo grau, especulativos, eles corroboram com relatos de pessoas das comunidades que dão conta de que a povoação da região por quilombolas era mais abrangente, e que existiam casos de antepassados provenientes de outras localidades.

Em entrevista concedida à Cinear Produções em 2021 para realização de um filme pelo Projeto Raízes, Jesus Rosário Araújo, jovem liderança quilombola moradora da comunidade do Indaiá, explica que as comunidades possuem várias origens, e que uma das formas de falar sobre elas seria pelo sobrenome das famílias:

[...] a família Silva, quase toda relação de origem dela é de ser escravizada pela família Souza, que é da comunidade onde estão os restos das senzalas. Quando falo da família Araújo, é uma família que veio fugindo da escravidão da Mata dos Gatos, da região de Dionísio, aqui pra onde a gente tá. A família Moraes, por exemplo, a gente tem pessoas vindo até da região de Jaboticatubas. Então são várias origens para poder formar história da comunidade. São várias histórias, e aí vai de acordo com o sobrenome de cada descendente e isso faz uma história só. Mas que essas pessoas, no geral, elas chegaram aqui há mais de 200 anos. Os relatos que a gente tem são de mais de 200 anos de ocupação desse espaço, de inclusive de aqui ser formador do Barro Preto. As famílias do Barro Preto partem daqui, e o Barro Preto por estar mais perto de um núcleo urbano... o Barro Preto consegue um desenvolvimento mais rápido do que o Indaiá. (INDAIÁ, 2021).

Sobre as relações de parentesco entre as comunidades, a exposição de Jesus da conta que:

[...] há cerca de 200, 250 anos... com famílias resistentes à escravidão que acontecia por aqui, e outros fugindo da escravidão de outro lugar, essas famílias encontram nessa região de mata fechada, um lugar onde eles podem resistir à opressão da escravidão. E a partir daí começa a relacionar famílias com famílias. Eram oito pequenas comunidades de início, Barro Preto, Cambraia, Capoeira de Dentro, Indaiá, Cacunda, tinha o Quilombo – lá perto do [Rio] Tanque, e tinha as pessoas que moravam à margem do ribeirão... então eram oito, dez comunidades negras. Quase todas as grotas eram pequenos quilombos, era um espaço de resistência. Então, a partir daí essas comunidades começam a se relacionar e as famílias começam a tornar parentes, né? O daqui casa com o dali, é o que acontece até hoje. No Indaiá ainda se casa com as pessoas mesmo do Indaiá, ou no máximo do Barro Preto. (INDAIÁ, 2021).

A comunidade Capoeira de Dentro, mencionada por Jesus, foi o local onde nasceu sua mãe, Dona Margarida Morais Araújo (FIGURA 28). Conforme foi relatado por Dona Bilinha⁴⁶, a Capoeira de Dentro, que ficava próxima à Fazenda da Serra, possuía uma população quilombola considerável. Aos poucos, a população foi perdendo suas terras mediante o avanço das fazendas vizinhas. Atualmente, o local onde se encontrava a comunidade foi tomado por uma grande plantação de eucalipto para produção de carvão vegetal (FIGURA 29), o morro que aparece ao fundo da fotografia, é um divisor natural entre a área plantada e a comunidade do Indaiá.

Figura 28 - Dona Margarida



Fonte: recorte do filme *Comunidade Quilombola Indaiá* (INDAIÁ, 2021).

Figura 29 – Área onde se encontrava a comunidade Capoeira de Dentro



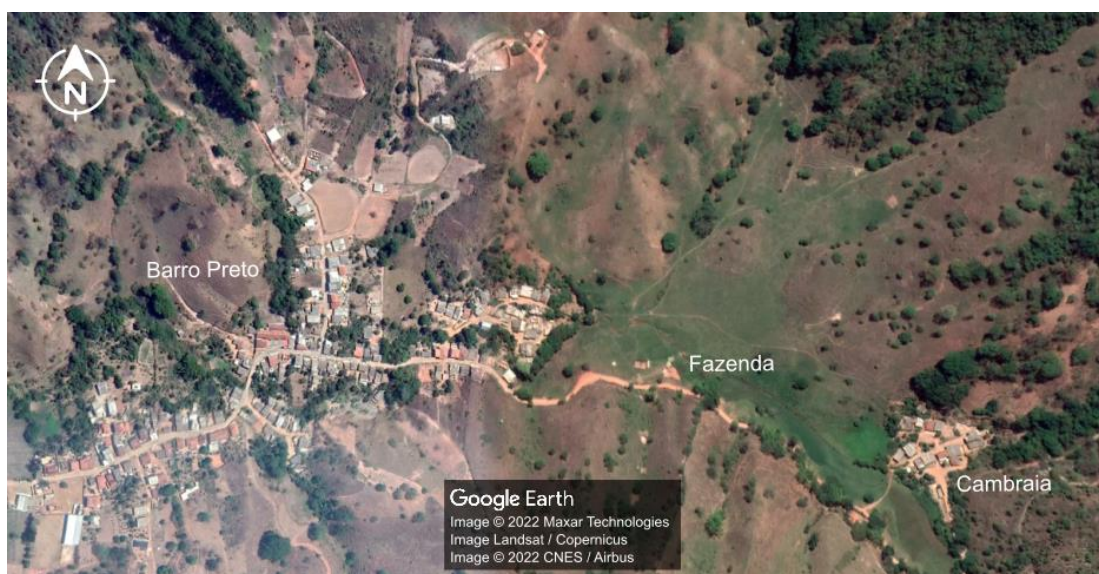
Fonte: acervo do autor, 2019

⁴⁶ Em conversa realizada no dia 15 de julho de 2022.

Outro exemplo do avanço de fazendas sobre o território quilombola relatado por Dona Bilinha é a faixa de terra que separa a comunidade do Barro Preto em dois núcleos: o Barro Preto e o Cambraia (FIGURA 30). De acordo com Dona Bilinha, a área entre as duas comunidades acabou sendo ocupada por uma fazenda vizinha antes que as duas porções da comunidade se juntassem:

muita gente acha que o Cambraia não é do Barro Preto, mas é do Barro Preto. Só que o fazendeiro entrou e pegou esse meio, e eles ficaram pra lá e a gente pra cá. Se for ver, o Barro Preto termina lá onde era a Capoeira de Dentro [...], que era uma vilazinha, uma comunidade boa mesmo, bem grande. Ali, daquela grota pra dentro tinha muito morador. [...] Aqui era grande, aquele terreno ali pra baixo da igreja [católica], ia lá embaixo naquele curral. Aquilo tudo era Barro Preto. [...] Essa grota aqui, que entra atrás da minha casa, tudo isso era Barro Preto. Então agora ficou assim, ficou acuado (DONA BILINHA, 2022).

Figura 30 – Interrupção do território, Cambraia ficou isolado à direita do pasto



Fonte: produzido pelo autor sobre a base do GOOGLE EARTH, 2022.

Na visão de Dona Bilinha, a supressão dessas terras contribuiu para o adensamento do Barro Preto, algo que, segundo ela, pode ser notado no grande número de edificações com mais de um pavimento; nos diversos grupos familiares que vivem apertados em terrenos pequenos, e no avanço da comunidade em direção às encostas vizinhas (FIGURA 31). Um exemplo do impacto desse crescimento em direção às encostas será apresentado mais adiante ao tratarmos da atual situação das comunidades.

Figura 31 – Expansão do Barro Preto para áreas com maior aclive



Fonte: Google Earth, 2020.

Das poucas pessoas precursoras das quais temos alguma informação mais detalhada, Dona Bilinha⁴⁷ me disse que chegou a conhecer dois filhos e uma filha de pessoas que haviam sido escravizadas. Os filhos eram de Tobias Pires: Seu Evaristo, pai de Dona Zita, e Gustavo Pires da Silva. A outra pessoa, que conheceu já bem idosa, era Dona Evangelina (conhecida no Barro Preto como Vó Iná), esta, filha de Quitéria da Silva, pessoa escravizada citada com frequência nas comunidades. Segundo Dona Bilinha, embora Tobias e Quitéria tenham sido pessoas escravizadas, ela acredita que eles não vieram diretamente do continente africano, e sim os seus pais:

Vó Iná contava que veio para o Barro Preto para Fazenda Matusalém, que aqui nós chamamos de fazenda do senhor Altair, ela falava Totó Carneiro. Ela veio do Rio de Janeiro com a mãe dela, comprada por esse Totó Carneiro. Ela ainda disse... que até hoje eu fico assim... preocupada, que veio encaixotada no burro de carga. Eu fico imaginando como que essa criatura veio encaixotada... Eu não sei com qual idade ela veio, mas eu lembro que ela falava que veio do Rio de Janeiro, comprada pelo Totó Carneiro. Tanto é que, na família dela, eles tiraram as assinaturas dos senhores. Então, quando já não eram escravas, as pessoas ao se registrarem costumavam tirar o sobrenome dos senhores (DONA BILINHA, 2019).

⁴⁷ Em conversa realizada no dia 17 de agosto de 2019.

Sobre a possível origem da população local em relação ao continente africano, Dona Bilinha disse o seguinte:

teve uma historiadora aqui que me perguntou de onde que eles vieram, de qual país lá da África. Não tenho certeza, só ouvi eles dizerem que eles vieram de Angola. Os que eu conheci, filhos dos escravos, porque escravo mesmo eu não conheci, só conheci os filhos deles, da Quitéria da Silva, que era a Evangelina. E o Tobias eu não conheci também, conheci os filhos, Gustavo e Joaquim Evaristo, esses eu conheci. E eles falavam que eram de Angola. Mas teve um historiador, logo... logo, quando estavam pesquisando aqui pra confirmar se era mesmo quilombo, ele falou que era engano deles, que eles não são angolanos não, que eles vieram da Guiné-Bissau. Então eu perguntei por quê. Ele disse que por causa da estatura, diz ele que as pessoas da Guiné-Bissau são fortes, tem a perna grossa. E os angolanos são compridos, magros e altos. Os da Guiné-Bissau são baixos e de estatura forte (DONA BILINHA, 2022).

Durante nossa conversa, Dona Bilinha enfatizou por diversas vezes que ela conheceu apenas os filhos de pessoas escravizadas, e que eles falavam que eram de origem angolana. E frente ao relato anterior de que haviam dito a ela que na verdade eram da Guiné-Bissau, me olhou com uma expressão interrogativa. O que pude responder durante nossa conversa foi que dada a complexidade da logística envolvida no tráfico de pessoas africanas e o número de gerações que passaram desde a chegada dessas pessoas no Brasil até os dias atuais, seria difícil contrapor o depoimento dessas pessoas – sobre aquilo que lhes foi passado pelos seus familiares, pela comparação de biotipos. De toda forma, fiquei de verificar o assunto.

De acordo com o canal de divulgação⁴⁸ do Centro de Estudos do Genoma Humano e Células-Tronco (CEGH-CEL) do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo (IB-USP), mesmo os testes de ancestralidade não oferecem precisão suficiente ao ponto de definir uma origem por país, a aproximação que se consegue definir é a origem por região. Ainda assim, a acuracidade do resultado vai depender do volume de informações presentes em bancos de dados, e nem sempre as amostras disponíveis atendem todos os critérios de qualidade necessários.

⁴⁸ Sítio web: <https://genoma.ib.usp.br/>;

canal do Youtube: <https://www.youtube.com/c/GenomaUSP/>

Por outro lado, os dados históricos apresentados por Gomes, L. (2019) mostram que a maior parte dos navios negreiros que saíram de Angola desembarcaram nos portos da região Sudeste do Brasil. Segundo o autor:

quase a totalidade de 2,3 milhões de cativos destinados a Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Mato Grosso, Goiás e regiões vizinhas foi embarcada em Angola. De Moçambique vieram 280 mil. Quase 350 mil morreram durante a viagem. [...] Últimos grandes destinos do tráfico negreiro no Brasil, Maranhão, Pará e outras regiões do estuário do rio Amazonas receberam cerca de 142 mil cativos. Eles vinham principalmente da Guiné-Bissau. Aproximadamente 20 mil morreram na viagem. (GOMES, L., 2019, p. 269-270).

Então, mesmo que não seja possível afirmar que a população das comunidades veio de Angola – até porque pessoas escravizadas foram trazidas de outras regiões do país para Minas, do ponto de vista das possibilidades, principalmente pelo relato da história oral dessas pessoas, faz mais sentido que pelo menos parte dessa população possa ter suas origens ligadas a esse país.

Outro registro literário que conta uma parte da história de Santa Maria de Itabira, e que envolve a vida das pessoas escravizadas da região, é o livro de memórias da escritora Maria Cabral Horta Fernandes, nascida em 1909 em Santa Maria de Itabira, filha de Emília Margarida e Jorge Pires Horta. A autora relata algumas passagens da sua infância⁴⁹ em uma dessas propriedades vizinhas das comunidades quilombolas, a Fazenda da Mata – então pertencente aos seus avós, Francisco Cabral e Joanna Falconieri Lage, “filha única de um português proprietário rural e senhor de escravos, ela era herdeira de sesmarias de terras” (FERNANDES, 2000, p. 19). A produção da fazenda, conforme relata a autora, era baseada principalmente no cultivo de café, milho e cana-de-açúcar. Segundo o seu relato, a fazenda dos seus antepassados ficava aos pés da Serra da Cambraia, divisor natural entre o Cambraia e a comunidade do Indaiá.

O sobrado, em estilo colonial, da primeira metade do século XIX, construído em pau-a-pique, com pé direito muito alto, era todo branco, com pesadas portas pintadas de azul e talhada em maciça madeira de lei. Do mesmo material e da mesma cor eram as largas janelas, arredondadas na parte superior, dotadas de vidraças lisas e persianas

⁴⁹ A autora conta que viveu na fazenda até os cinco anos de idade, e que vários dos acontecimentos por ela narrados vêm dos relatos que ela e seus irmãos e irmãs ouviram dos seus pais, tios, de pessoas da época e “[...] ex-escravos e empregados, que, já bem velhinhos, narravam os acontecimentos” (FERNANDES, 2000, p. 18).

que se abriam para fora, presas por bonequinhas de ferro fundido. [...] o acesso ao casarão era feito por uma escadaria formada por largas peças de granito e dois reforçados corrimão, também de pedra. (FERNANDES, 2000, p. 16).

Em sua publicação, Fernandes (2000) relata pequenos recortes da história das pessoas escravizadas que viviam na fazenda de seus avós. Algumas dessas pessoas, conforme descreve, eram africanas natas. Dentre elas, Belisário, que de acordo com a sua descrição, veio

[...] direto do continente negro, um moço forte e valente. Carregava em seu coração a África inteira. Com muita emoção e tristeza singrou as águas do Atlântico em um navio negreiro. Para ele, a viagem ao Brasil parecera não ter fim, tal foi o seu mal-estar psicológico e físico. [...] Não sei como o Belisário chegou até à Fazenda da Mata, no tempo em que o pai de Mãinha [avó da autora] ainda era seu proprietário. [...] Quando meus avós se casaram e herdaram a Fazenda da Mata como dote de Mãinha, encontraram o Belisário já maduro e em plena atividade. (FERNANDES, 2000, p. 48-49)

Outra pessoa, citada por Fernandes como mucama de sua avó, curandeira e benzedeira, é Filó, que chegou à fazenda juntamente com sua filha Merenciana. Sobre elas, Fernandes nos conta que:

Filó viera diretamente da África para o Brasil em navio negreiro onde muitos morriam de fome, de desidratação e diarreias. Já estava em vigor no país a lei que proibia o tráfico de escravos, mas vários antigos traficantes conseguiam clandestinamente exercer seu mercado negro, por falta de fiscalização e por impunidade, como ocorre ainda hoje com a criminalidade. Vendida em terras baianas, onde o navio aportara, a escrava Filó ficou trabalhando na Bahia mesmo.

Tempos depois, deu à luz uma filha e como vigorava a Lei do Ventre Livre, a criança foi alforriada desde que nasceu, permanecendo em companhia da mãe, que não consentia em se separar dela. Mais tarde, quando a criança já contava aproximadamente uns dois anos, ambas foram trazidas para Minas, e a mãe colocada à venda em um mercado escravista próximo a Ouro Preto. Foi ali que “Seu” Chiquinho as encontrou e comprou Filó, levando junto a garotinha. (FERNANDES, 2000, p. 38-39).

Fernandes (2000, passim), ao descrever o cotidiano da Fazenda da Mata, cita nominalmente outras pessoas negras que estavam a serviço de seus avós. Nem sempre elas são citadas como escravizadas, mas dada as circunstâncias da época e a presença de outras pessoas descritas como escravizadas, acredito que estas também sejam. Ela conta, por exemplo, que quando sua avó se mudou para fazenda após o casamento, “[...] logo viu, nos braços de uma escrava, um bebê muito bonito e

esperto. Ela se afeiçãoou à criança, passou a lhe dar muito carinho e o batizou com o nome de Adolfo [...].” (FERNANDES, 2000, p. 20).

Outras pessoas, que por vezes são referenciadas por nomes ou apelidos, costumavam ser citadas junto aos seus afazeres, ou por outras variações que era costume ao se referenciar a pessoas negras. A seguir, descrevo essas pessoas da forma como foram mencionados pela autora, são elas: Ozias (cozinheira); Maria Conga (africana, trabalhava na cozinha); Augusta (mulata, responsável por torrar as farinhas e fazer doces de goiaba e marmelo); Isabel (trabalhava na cozinha); Cícero (mulato, chefe do engenho); Rita (negra, baiana, apanhadeira de café); Deolinda (apanhadeira de café); Antônio Inês (mulato, viajava a negócios com o patrão); Simplício (trabalhos gerais); Maria Quitéria (africana de nascimento); Silvéria (negra); Zeca (campeiro, moreno, neto de índia escravizada – não por sua família, pai desconhecido); Augusta (mulata); Evaristo (jardineiro); Maria Rita; Paulo; e Chica.

Das memórias escritas por Fernandes (2000), é interessante notar a menção de que algumas das pessoas escravizadas como Rita, Filó e Merenciana, vieram da Bahia, algo comum à época, quando o foco econômico do país estava sendo transferido da lavoura de cana para a mineração do ouro. Isso nos faz pensar que diante dessa migração das lavouras para as minas, estamos apenas arranhando a superfície da história da atual população das comunidades quilombolas. Pois os caminhos percorridos por seus antepassados foram, por gerações, marcados por trilhas, estradas e travessias desde a sua primeira morada no continente africano.

O destino da Fazenda da Mata, conforme é relatado por Fernandes (2000, p. 71), foi a venda, ela saiu das mãos da família após o falecimento dos seus avós, por volta de 1916. Dona Joanna antes de completar 50 anos, e logo em seguida, Seu Francisco, sem haver completado os 60. Deste período em diante, a fazenda

[...] iria deteriorar-se aos poucos. Os filhos conservaram a propriedade por algum tempo, mas já sem o gosto e alegria do pai. Por fim, o patrimônio foi vendido a terceiros. A área do açude, com aquela areia branca e brilhante como cristal, tornou-se objeto de cobiça financeira e todo areal foi explorado economicamente aos poucos, até se extinguir, substituído por um grande buraco, um baixadão [...], um pedaço de terra como outro qualquer, trabalhado por terceiros, seus atuais proprietários. (FERNANDES, 2000, p. 71).

Décadas após a venda da Fazenda da Mata, em 1944, nasceu na comunidade do Barro Preto o senhor Raimundo Nonato da Silva (FIGURA 32), filho de Antônio Matias da Silva e Joana Mariano da Silva. Na biografia⁵⁰ de Seu Nonato, consta que:

na sua idade escolar seus pais mudaram para Fazenda da Mata para trabalhar de tropeiro e sua mãe como lavadeira. A fazenda pertencia ao senhor Pedro Alves e a senhora Maria Muzzi. Seu pai o matriculou na Escola Estadual Trajano Procópio. Por dificuldade financeira e distância da escola, parou de estudar e foi trabalhar com o pai na fazenda. (DONA BILINHA, 2017).

Figura 32 - Seu Nonato - primeiro plano, e Robésio - seu filho, em uma apresentação de batuque na comunidade do Barro Preto



Fonte: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005.

Pela data de nascimento de Seu Nonato e pelas informações publicadas por Fernandes (2000), vemos que sua presença na fazenda se deu quando esta já havia sido vendida pela família de Fernandes. Chama atenção o fato do pai do senhor Nonato ter ido trabalhar na fazenda como tropeiro, algo que nos leva a pensar em duas possíveis situações sobre a fazenda: 1) além da extração de areia, na década de 1950 a produção agrícola ainda era mantida na Fazenda da Mata; 2) o início da extração de areia veio a ocorrer décadas após a sua venda, pois não está claro no

⁵⁰ Escrita por Dona Bilinha em 2017, faz parte do acervo documental sobre o Barro Preto, disponível na Escola Municipal Padre Estevam Viparelli, localizada na comunidade.

livro de Fernandes quando iniciou esse tipo de exploração na fazenda. Isso nos mostra que a relação das comunidades com a fazenda permaneceu até as gerações mais recentes.

É uma pena que com a lucidez de seus 90 anos já no ano 2000, e com a riqueza de detalhes com que escrevia, Fernandes não tenha feito qualquer menção em relação às comunidades quilombolas vizinhas à fazenda de sua família. Pois, é justo dizer que em várias oportunidades em seu livro, ela demonstra empatia pelas pessoas que viviam em condição de escravizadas na fazenda, além de questionar a sociedade da época e a atual, como nesse trecho de uma declaração póstuma a uma das escravizadas:

Silvéria sofreu na carne a discriminação. Pena que, no Brasil e no mundo de hoje, os direitos primordiais de tantas pessoas ainda sejam menosprezados. Quando será que a humanidade vai crescer de fato?

Que pena, Silvéria! Um século já rolou pelas dobras do tempo, depois de você ter passado por esta vida terrena, e ainda estamos lutando contra a violência e as injustiças, a ganância dos poderosos e a maldade.

[...] Silvéria, é uma pena, mas eu teria dó de você hoje, da mesma forma como tive no passado e as rugas no seu rosto talvez fossem, na virada do século 21, mais profundas ainda.” (FERNANDES, 2000, p. 46-47).

Outro relato que associa pessoas das comunidades à Fazenda da Mata foi feito por Jesus⁵¹. Pelo que consta, seu avô paterno – José Maria Araújo, saiu da Fazenda da Mata para o Indaiá após o nascimento da sua filha mais nova do primeiro casamento, quando ele ficou viúvo de Emanuela Lopes (ou Cruz, Jesus não lembra ao certo o sobrenome). A filha mais nova do casal, Umbilina dos Santos de Araújo (FIGURA 33), vem a ser Vó Ina, hoje, a matriarca do Indaiá. Como Vó Ina está atualmente com 92 anos⁵² (nasceu em 1930), Jesus acredita que José Maria possa ter sido um dos escravizados da Fazenda da Mata. O pai de José Maria, portanto bisavô de Jesus, era Leonardo Lino Araújo, saiu da Mata dos Gatos, hoje comunidade dos Gatos, em Itabira, para se casar com Umbilina Ambrósio da Silva, de Bateias, também em Itabira (Vó Ina herdou o nome de sua avó).

⁵¹ Em videochamada realizada no dia 19 de julho de 2022.

⁵² Vó Ina veio a falecer em dezembro de 2022, pouco mais de um mês após a apresentação deste trabalho à banca examinadora. Esta nota foi acrescentada durante as correções finais que foram sugeridas pela banca.

Figura 33 – Dona Umbilina dos Santos Araújo, Vó Ina, matriarca do Indaiá



Fonte: recorte do filme *Comunidade Quilombola Indaiá* (INDAIÁ, 2021).

Também originários do Barro Preto e do Indaiá, foram os pais de Dona Geralda (FIGURA 34), nascida em 1932 na comunidade quilombola do Macuco. Com seus atuais 90 anos, é hoje a pessoa mais anciã da comunidade. Na ocasião em que estive em sua casa⁵³ fui acompanhado por sua filha, Dona Creusa, e pelo seu genro, Seu Ramiro – que também moram no Macuco, a aproximadamente 3,5 quilômetros de Dona Geralda.

Figura 34 – Dona Geralda e parte da sua família



Fonte: acervo do autor, 2022.

Legenda: da esquerda para direita - Seu Ramiro, Dona Creusa, Dona Geralda, Cleunice, Lucas e Letícia.

⁵³ Encontro realizado no dia 27 de maio de 2022, onde passei grande parte do dia em sua companhia e de seus familiares.

O pai de Dona Geralda, José Marcelino Morais, nasceu no Barro Preto, já sua mãe, Ana Inês da Silva, nasceu no Indaiá. Seus avós paternos são Manoel Morais e Rosa; já os avós maternos, de quem ela lembra mais, são: João Prisco e Rosa Maria Jacinta, ambos do Indaiá. Dona Creusa contou que, já bem velhinho, seu bisavô, João Prisco, saía a pé do Indaiá e ia até o Macuco para visitá-los, disse que ele costumava ir e voltar no mesmo dia: “passava aqui, tadinho, já estava velhinho e andava aquela distância toda, na época ninguém tinha carro... almoçava aqui comigo e ia pra São Marcos [fazenda vizinha]”. Seu Ramiro lembra dele “[...]caminhando na estrada, aquele velhinho baixinho. Nessa altura ele já estava com seus 80... 90 anos, porque ele morreu com cento e tantos [...]”.

Em nossa conversa – que aconteceu juntamente com Seu Ramiro, Dona Creusa, Cleunice, sua outra filha, Lucas e Letícia, seu neto e neta – Dona Geralda me disse que a região do Macuco era produtora de café. Seu Ramiro lembrou que em uma determinada época, que ele não lembra o ano, houve um programa do governo que incentivava a liquidação das lavouras de café⁵⁴.

Com o tempo, a produção de café foi substituída pelo gado de leite, e as terras passaram a ser pastagem. Segundo Seu Ramiro, isso gerou problemas para as comunidades que viviam junto às fazendas. Primeiro, porque com a erradicação das lavouras de café houve uma grande redução da necessidade de mão de obra, e muitos ficaram sem trabalho. A outra razão está no fato de que as pessoas, na condição de meeiros, dispunham de espaços nas fazendas para cultivarem milho, arroz e feijão.

Foi acabando o espaço, naquele tempo tinha lavoura de café, mas o funcionário tinha um espaço para plantar que ia mudando de quatro ou de cinco em cinco anos, mas no terreno do proprietário. E aí vivia todo mundo. Os meninos eram pequenos, quando chegavam da escola tinha serviço pra fazer. A produção dividia com o proprietário e o resto guardava. Tinha o paiol, tinham as tulhas onde colocava arroz, feijão, o milho... toda casa tinha um paiol (SEU RAMIRO, 2022).

Com a mudança da prática econômica, as famílias foram perdendo o espaço de cultivo e, assim, algum tipo de independência que ainda lhes restava. Desta forma, restou a

⁵⁴ Segundo Panagides (1969) e Sousa (2015), em 1962, o governo federal criou uma política de erradicação dos cafezais com baixa produtividade para que houvesse uma diversificação de cultura em grandes áreas produtoras de café, como Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo.

elas procurar trabalho em localidades mais distantes das famílias em que houvesse demanda de força de trabalho.

Um terceiro tipo de impacto na vida das famílias quilombolas se deu em função da linha sucessória no comando das fazendas. Na medida em que os proprietários mais antigos faleceram, seus bens foram divididos entre as pessoas que os herdaram. Com a divisão do espólio e a conseqüente redução das propriedades, a pressão para que as famílias saíssem das terras era maior. Dona Geralda e Seu Ramiro contaram que o tio e o pai de Dona Geralda, ambos com idade já avançada, sofreram forte pressão para deixarem o local onde passaram toda a vida: “um cara que casou na fazenda ali, tirou eles assim... quase que foi de qualquer maneira. O pai ainda obteve aquela casinha em Itauninha [distrito de Santa Maria de Itabira, localizado a aproximadamente 15 quilômetros do Macuco], o tio não obteve nada. Saíram de qualquer maneira... assim. Os dois já estavam bem velhinhos” (DONA GERALDA E SEU RAMIRO, 2022).

Esse foi um problema recorrente não apenas na comunidade do Macuco. Seu Luiz Araújo, que é dez anos mais novo que Seu Ramiro, relatou algo semelhante. Provavelmente, Seu Luiz deve ter vivenciado esse processo de transição em um estágio mais avançado do que o vivido por Dona Geralda e seus familiares. Em nossa conversa que aconteceu em abril de 2019 em sua casa, na comunidade do Barro Preto, Seu Luiz descreveu a forma como assimilou esses acontecimentos:

nesse processo que as coisas foram evoluindo... aqui tinha muita roça, tudo que você via aqui era roça: arroz, café, cana, banana... o povo vivia desse tipo de coisa. A gente ia na rua, na época, praticamente para buscar querosene para iluminar e colocar na lamparina, e no mais o sal, o resto vinha tudo da roça. Café era da roça, arroz colhido aqui, milho... nós tínhamos um moinho velho aqui embaixo onde moía farinha, canjica, um pouco de tudo. Tudo isso era feito aqui, e nós que fazíamos esse processo. O velho tinha uma manga, que fala chiqueiro. O velho gostava de criar porco, nós engordávamos, e de seis em seis meses tínhamos um no ponto de matar... e assim o velho criou todos nós. Mas aí, veio um tempo em que foi mudando o processo no Brasil... e a pessoa tem que acompanhar tudo, e essas coisas foram acabando. Esses fazendeiros que plantavam roça, que eram mais velhos e que foram criados nesse ramo com as pessoas do passado deles... já foram ficando velhos... os filhos deles já tinham estudado em Belo Horizonte, já tinham o estudo das tecnologias de como é que ia ser o trem... já foram tirando os velhos do comando, e os filhos já foram plantando capim. Aí veio a braquiara e foram colocando boi... e aí foi afastando o povo da roça. O povo da roça ficou numa situação difícil, todo mundo procurou um jeito de sair, cada qual em benefício

do seu projeto de vida. Graças a Deus que na época tinha muita empresa. As empresas estavam começando a entrar no Brasil, era 1970, 71, por aí afora... começou a evoluir a mineração em Itabira e o pessoal foi indo pra essas minerações... pra esse tipo de serviço. E é onde que se hoje você contar a população que tem no Barro Preto, tem fora. Muitos já casaram e adquiriram terra por lá e já tem família, foi morando por lá, os mais velhos foram morrendo, chegaram os novos... e hoje é onde a tradição que nós tínhamos aqui, o que era passado, foi morrendo tudo (SEU LUIZ, 2019).

Esses acontecimentos contados pelo Seu Luiz, como ele próprio menciona no final do seu relato, geraram outro problema que vai além daqueles de ordem econômica e territorial. Esse processo, que da minha parte foi entendido como um desafio frente às mudanças culturais na comunidade (tema que será tratado no item 4.2 deste capítulo), é também relatado por outras pessoas com mais idade, e até por aquelas que nasceram na década de 1970 e no início dos anos 80.

Da comunidade do Boa Vista, as informações que foram possíveis levantar estão associadas à família de Dona Marta e Seu Antônio Diogo – atualmente as pessoas com maior idade na comunidade (FIGURA 35). Da mesma forma que nas outras comunidades, os atuais moradores e moradoras do Boa Vista possuem vínculos de parentesco entre si e com as demais comunidades. Seu Antônio, por exemplo, é primo de Seu Ramiro, morador do Macuco.

Figura 35 - Dona Marta e Théo⁵⁵ – seu neto, e Seu Antônio: comunidade do Boa Vista



a



b

Fontes: a) acervo do autor, 2022 – b) Lúcia de Fátima Gonçalves Diogo, 2022.

⁵⁵ O uso da imagem do Théo foi autorizado por sua mãe, Lúcia de Fátima Gonçalves Diogo.

Dona Marta Gonçalves Diogo, 62 anos (1960), vive há 46 anos no Boa Vista, nasceu no povoado do Queiroz, município de Antônio Dias. O povoado do Queiroz⁵⁶ se situa a aproximadamente nove quilômetros do Boa Vista, seguindo pela estrada que passa pelo Macuco, em um entroncamento que leva à Itauninha ou à Hematita. Os pais de Dona Marta, Ana Jacinta de Jesus Aranda e José Bispo Gonçalves, também nasceram no Queiroz. Segundo Lúcia de Fátima Gonçalves Diogo – Lucinha – filha de Dona Marta e Seu Antônio, Dona Marta foi morar no Boa Vista após o casamento com Seu Antônio:

[...] ela veio morar aqui depois que se casou com meu pai, mas já frequentava a comunidade porque trabalhava na fazenda de Zé Guerra, e era muito amiga da minha tia Lúcia Gonçalves da Silva, irmã do meu pai, que também trabalhava na mesma fazenda, tem 46 anos que ela mora aqui. (LUCINHA, 2022).⁵⁷

Seu Antônio Diogo Filho, 72 anos (1950), é natural do Boa Vista. Ele conta que grande parte da sua família materna – Amélia Leocádia da Silva (sua mãe), Maria Raquel dos Santos (sua avó), e seu bisavô, Sebastião Bruno da Silva, nasceu na própria comunidade do Boa Vista. Seu trisavô, Felisberto, foi uma das pessoas escravizadas da Fazenda Velha do Funil, que, por trilha, fica 2,5 quilômetros a Nordeste da comunidade. Da família do seu pai, Antônio Diogo da Silva, Seu Antônio Filho relata que ele:

[...] nasceu no alto da divisa do Queiroz, e era parente do pessoal que assina Silva no Barro Preto. Meu avô, o pai dele, assinava Silva por conta do pessoal que nasceu no Barro Preto. Então, todo mundo que é ascendente do meu bisavô é da localidade do Boa Vista.

Muita gente aqui contava um caso do meu avô, que apanhava de chicote na senzala, na Fazenda do Funil, no casarão do Funil que existe ainda. E ele saía da fazenda do casarão do Funil... fugia da senzala pra ir lá no Mendonça dançar batuque. Quando ele chegava na... que eles batiam o sino lá, que hoje acho que ainda existe o sino... Eles batiam o sino pra chamar os escravos, e faltava ele, os companheiros falavam que ele tinha ido no Mendonça dançar batuque. Aí, quando ele chegava, o castigo era certo, mas quando ele refrescava, passava uns dias ele voltava pro Mendonça.

Aí passou uns anos depois que meu irmão casou, e foi trabalhar no Departamento de Estrada e Rodagem, ele foi morar no Mendonça. Aí,

⁵⁶ Segundo informação de Jesus Araújo, em 04 de setembro de 2022, parte da população do Queiroz se reconhece como quilombola, a outra parte não se identifica ou se autorreconhece como tal.

⁵⁷ Em mensagem enviada pelo aplicativo WhatsApp em 02 de setembro de 2022.

minha mãe foi passear lá e descobriu uma velhinha lá que era da descendência dele do tempo da escravidão lá em Mendonça, no município de Ferros. Ela era filha dele, irmã da sua bisavó por parte de pai. (SEU ANTÔNIO DIOGO, 2022)⁵⁸.

A comunidade quilombola do Mendonça, levando em consideração as estradas que temos hoje à nossa disposição, se encontra a aproximadamente 6,5 quilômetros da sede do município de Ferros. A partir da Fazenda do Funil, a distância aproximada até a comunidade é de 25 km. Tendo como referência Itauninha, a distância é reduzida para aproximadamente 15 km.

O atual proprietário da Fazenda Velha do Funil, José Afonso, disse⁵⁹ que as histórias contadas por seus parentes, antigos proprietários da fazenda, dão conta da existência de duas senzalas na propriedade, uma masculina e uma feminina. Segundo ele, a masculina ficava em frente ao casarão – do outro lado do pátio, para facilitar a vigilância sobre os escravizados. A senzala feminina ficava na parte posterior da casa, um pouco mais afastada e depois de uma pequena colina, junto a um curso d'água que desagua no Rio Tanque. Atualmente, segundo informou José Afonso, não existem vestígios dessas senzalas. De acordo com a sua explanação, a própria sede da fazenda estava em estado de degradação acentuado e caso ele não tivesse adquirido a propriedade em 2010, o destino do casarão seria o mesmo das antigas senzalas. José Afonso fez uma reforma emergencial no casarão para evitar o seu colapso. Inicialmente, toda parte estrutural foi reforçada. Após o início da segunda etapa da reforma, veio a pandemia de COVID-19 e a obra foi paralisada.

O objetivo inicial de José Afonso era transformar a fazenda em uma pousada focada no atendimento ao público de observadores de aves. Sendo ele um observador de aves experiente, sua intenção era a de liderar excursões para observação de aves na propriedade e no seu entorno. Segundo ele, na propriedade encontram-se espécies relevantes e com grande potencial para atrair este tipo de cliente. Em função das mudanças causadas pela pandemia, José Afonso disse que terá que rever seus planos. Desta forma, por enquanto ele não sabe se continuará com a ideia inicial. Como médico, ele acredita que será difícil retornarmos a uma vida sem restrições

⁵⁸ Em vídeo gravado e enviado por sua filha Lucinha, pelo aplicativo WhatsApp, em 31 de agosto de 2022.

⁵⁹ Em conversa realizada em 15 de julho de 2022.

como antes, principalmente pelo fato de os ambientes naturais estarem cada vez mais sendo agredidos e destruídos. Este cenário, segundo ele, já tem causado um desequilíbrio ambiental em todo mundo, algo que ao seu ver tende a agravar daqui para frente com o terreno sendo preparado para o avanço de novas pandemias.

Sobre o período da fazenda, José Afonso conta que ouviu dizer que em uma reforma mais antiga, pessoas disseram ter encontrado uma telha com inscrição de 1726. Ele disse que não viu o material e não tem como provar. Mas baseado em suas pesquisas, ele encontrou outra fazenda (Fazenda da Pedra, Santana dos Montes, MG) bem similar à sua, e que é reconhecida como um casarão de arquitetura bandeirante – 1674 a 1720. Desta forma, embora não possa comprovar, ele acredita na possibilidade de que a sua propriedade seja do mesmo período.

A escritora Joana d’Arc Torres de Assis, tia de José Afonso, conta em seu livro (ASSIS, 2013) que, segundo os relatos de seus familiares, a fazenda pertenceu inicialmente a um português – cujo nome não se tem registro, que era casado com uma negra, conhecida como Dona Branca. Os relatos dão conta de que já viúva, Dona Branca teve problemas com os índios botocudos, tendo sido seu filho e pessoas escravizadas da fazenda mortos pelo grupo de indígenas. Após pedir ajuda à guarda militar de Itabira, e recebido a confirmação das mortes, Dona Branca vendeu a fazenda para o capitão Francisco Procópio da Silva Monteiro (nascido em 1780), donde a fazenda entra na linha de antepassados de Joana d’Arc e de José Afonso. Outro aspecto da Fazenda Velha do Funil mencionado por Assis é de que

as terras pertencentes a ela hoje são menores, pela divisão de inventários de cinco gerações. Antigamente assim se compunham: Boa Vista, Morro Escuro, Espuma, Hipólito, Caracol, Serra, Bolívia, e o Funil propriamente dito. Imagino que o Macuco e o São Marcos deviam fazer parte da lista, já que seus donos também eram descendentes de Chico Procópio. (ASSIS, 2013, p. 58).

Pelo porte da sede da Fazenda Velha do Funil – comparado com outras fazendas no entorno das comunidades quilombolas, se vê que seus proprietários exerciam grande domínio econômico na região. Um estudo mais aprofundado sobre a sua história seria de grande importância para estabelecer novas conexões que possam ajudar a entender como foi a ocupação da região no período colonial e os desdobramentos que levaram à expulsão dos povos originários e a constituição dos quilombos na região.

A história das comunidades quilombolas que são abordadas neste trabalho, seja em período anterior à chegada de seus antepassados, ou a própria história das relações destes com a sociedade escravocrata à época na região, é um quebra cabeça do qual faltam inúmeras peças. Afora a já esperada dificuldade para obter informações sobre as comunidades, foi possível perceber que mesmo no caso de pessoas tidas como importantes, ou de propriedades de vulto como a Fazenda Velha do Funil, para se obter um maior volume de dados históricos é necessário a abertura de várias frentes de trabalho em busca constante. Nesse sentido, espero que essa pequena contribuição aqui apresentada, sirva de incentivo para que outras pessoas possam aprofundar não apenas no estudo histórico específico das comunidades, mas também da região em que elas estão inseridas.

Atualmente as comunidades estão trabalhando para se certificarem como comunidade quilombola junto à Fundação Cultural Palmares. Dentre as quatro, as únicas que possuem o certificado são as comunidades do Barro Preto e do Indaiá. O acompanhamento do processo tem apoio da Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais N'Golo. Cada comunidade entra com o seu processo de forma independente a fim de que as particularidades de cada grupo não se sobreponham aos outros. Embora as comunidades trabalhem de forma cooperada para garantir uma melhora coletiva, cada uma delas possui a sua própria associação comunitária.

Somadas as quatro comunidades, o número de pessoas que vivem no Barro Preto, Indaiá, Macuco e Boa Vista é de aproximadamente 842 pessoas (TABELA 2) divididas em cerca de 162 domicílios (TABELA 3). Os dados socioeconômicos apresentados foram levantados pela equipe do Projeto de Extensão Lições da Terra – PUC Minas⁶⁰, entre os anos de 2017 e 2018, para elaboração do *Relatório Antropológico de*

⁶⁰ Projeto de extensão universitária que tem como objetivo geral: “aproximar os estudantes, funcionários e professores da PUC Minas da realidade socioeconômica, política, cultural e ambiental das comunidades quilombolas de Minas Gerais, através de um trabalho interdisciplinar na elaboração de relatórios antropológicos, visando a regularização de áreas remanescentes de quilombos em distintas regiões do Estado, possibilitando a formação de profissionais comprometidos com a transformação da sociedade, capazes de intervir nos processos de desenvolvimento social”.

Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural (em fase de elaboração)⁶¹.

Na ausência do Censo que seria realizado em 2020 – que está em andamento neste ano, e retratará pela primeira vez as comunidades quilombolas, esses são os dados mais recentes que temos hoje sobre a população dessas quatro comunidades.

Tabela 2 – “Distribuição da população por comunidade e sexo - Comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Cambraia, Indaiá e Macuco (2017/2018)”

Comunidade	Feminino	Masculino	Total
Barro Preto	304	304	608
Boa Vista	26	23	49
Cambraia	21	26	47
Indaiá	48	54	102
Macuco	17	19	36
Total	416	426	842

Fonte: LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Se nota que a distribuição entre o número de pessoas do sexo feminino e do sexo masculino é bem equilibrada entre a população de todas as comunidades. Além disso, a relação entre o número de habitantes e o de domicílios⁶² mostra que entre os grupos prevalece uma linearidade, na qual os grupos com o maior número de pessoas são os que possuem o maior número de famílias.

Tabela 3 – “Quantidade de domicílios pesquisados – Comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Cambraia, Indaiá e Macuco (2017/2018)”

Comunidade	Número de domicílios
Barro Preto	114
Boa Vista	11
Cambraia	10
Indaiá	19
Macuco	8
Total	162

Fonte: LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

⁶¹ É importante ressaltar que para elaboração desta pesquisa nenhuma informação pessoal da população foi acessada. Apenas os dados de totalização relacionados ao escopo deste trabalho foram gentilmente disponibilizados pela equipe do Projeto.

⁶² De acordo com a socióloga Karolina Hugo, pesquisadora do Projeto de Extensão Lições da Terra, em conversa pessoal, foi adotado o critério em que o número de domicílios corresponde ao número de famílias.

A média de pessoas por domicílio apresentada na Tabela 4, quando comparada com o relato de algumas pessoas das comunidades, mostra a diminuição no número de integrantes por família, pois foi bastante comum ouvir casos de famílias numerosas que chegavam a ter de sete a doze crianças.

Tabela 4 – Média de pessoas por domicílio

Comunidade	Média
Barro Preto	5,33
Boa Vista	4,45
Cambraia	4,70
Indaiá	5,37
Macuco	4,50

Fonte: elaborado pelo autor, 2022.

Conforme é apresentado na Tabela 5 e no Gráfico 1, quando levado em consideração a totalização dos grupos etários das comunidades, vemos que elas são constituídas majoritariamente por pessoas adultas e jovens, seguidas pelas crianças e idosas. Quando olhamos os grupos separadamente, se nota que essa tendência é mantida na comunidade do Barro Preto e no Indaiá. Na comunidade do Cambraia, o número de jovens é superior ao de adultos. Embora nas comunidades do Macuco e do Boa Vista a quantidade de jovens e adultos sejam equivalentes, observa-se que no Boa Vista a população de crianças é a maior nesta comunidade. Já entre as pessoas idosas, a comunidade do Cambraia é a que proporcionalmente possui a menor população nesta faixa etária.

Tabela 5 – Distribuição da população por comunidade e grupo etário - Comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco

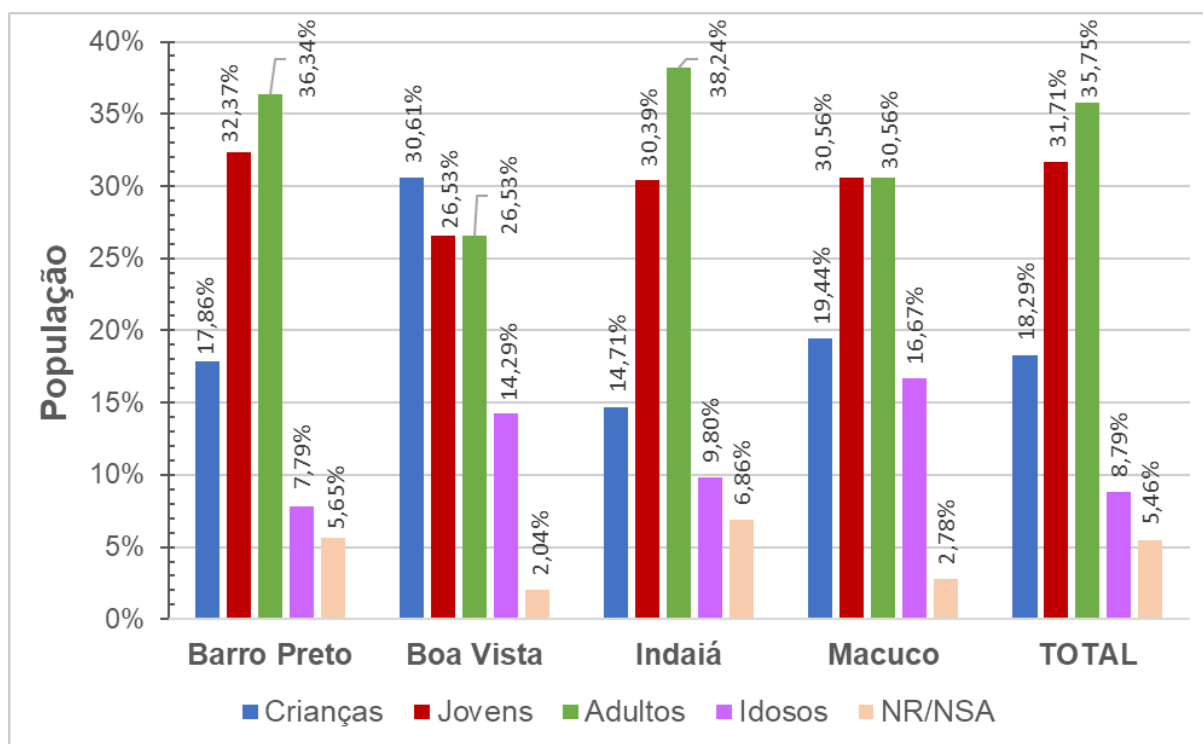
Grupo etário	Barro Preto		Boa Vista		Indaiá		Macuco		Total	
Crianças	108	17,86%	15	30,61%	15	14,71%	7	19,44%	154	18,29%
Jovens	192	32,37%	13	26,53%	31	30,39%	11	30,56%	267	31,71%
Adultos	223	36,34%	13	26,53%	39	38,24%	11	30,56%	301	35,75%
Idosos	48	7,79%	7	14,29%	10	9,80%	6	16,67%	74	8,79%
NR/NSA ⁶³	37	5,65%	1	2,04%	7	6,86%	1	2,78%	46	5,46%
Total	608		49		102		36		842	

Fonte: adaptado pelo autor com base em LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Nota: Para "crianças", considera-se as idades entre 0 e 14 anos, para "jovens", entre 15 e 29 anos, "adultos", entre 20 e 59 anos, e para "idosos", 60 ou mais anos de idade.

⁶³ NR: não responderam; NSA: não se aplica.

Gráfico 1 – Predominância de grupo etário por comunidade



Fonte: elaborado pelo autor com base em LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Conforme foi mencionado anteriormente, em função das mudanças nas relações de trabalho entre a população das comunidades e as fazendas vizinhas, parte dos moradores e moradoras deixam a comunidade para trabalhar fora. Na Tabela 6 podemos verificar que embora a população da comunidade do Indaiá seja de aproximadamente 17% da população total do Barro Preto, dentre todas, ela é a que possui o maior percentual de pessoas não residentes⁶⁴. Sendo que Boa Vista e Cambraia são as que possuem mais pessoas fixadas em seu território.

⁶⁴ De acordo com a socióloga Karolina Hugo, pesquisadora do Projeto de Extensão Lições da Terra, em conversa pessoal, as pessoas incluídas na pesquisa como *não residentes*, são pessoas que moram fora por motivo de trabalho, mas que declararam vínculo com as comunidades.

Tabela 6 – “Percentual da população residente e não residente por comunidade – Comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Cambraia, Indaiá e Macuco (2017/2018)”

Comunidades	População (%)			Total
	Residente	Não residente	NR	
Barro Preto	84,9	12,7	2,5	100
Boa Vista	95,9	4,1	-	
Cambraia	95,7	4,3	-	
Indaiá	75,5	24,5	-	
Macuco	91,7	8,3	-	
Total	85,3	12,9	1,8	

Fonte: LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Dadas as particularidades de cada comunidade, a seguir serão apresentadas as suas principais características e como cada uma se encontra atualmente. As comunidades que possuem maior proximidade e/ou afinidade, serão tratadas no mesmo item. Na Figura 36, além da localização no território, é apresentado a distância aproximada entre as comunidades e a indicação do acesso aos povoados e distritos vizinhos.⁶⁵

Figura 36 – Localização das comunidades em seu ambiente



Fonte: produzido pelo autor sobre a base do GOOGLE EARTH, 2019.

⁶⁵ Por não possuir um núcleo principal, a referência usada para medição da distância em relação ao Macuco é a igreja nova da comunidade.

4.1.1 A comunidade do Barro Preto

Dentre as quatro comunidades que serão apresentadas, a maior delas é a do Barro Preto, que é dividida em dois núcleos: o Barro Preto e o Cambraia, que estão a um quilômetro de distância. O Barro Preto possui aproximadamente 114 domicílios e 608 habitantes em seu núcleo principal e cerca de dez domicílios e 47 habitantes no Cambraia.

De acordo com uma de suas moradoras, Cleide Helena da Cruz⁶⁶ (nascida em 1988), o Cambraia é na verdade uma rua do Barro Preto. Por ter ficado isolado do restante da comunidade, muitas pessoas pensam que eles não pertencem ao Barro Preto. Segundo ela, há inclusive um processo em andamento para que o logradouro passe a chamar rua José Pastor (FIGURA 37), pai de Cleide, e uma importante liderança local que lamentavelmente veio a falecer em 2019.

Segundo Cleide, o Cambraia é um núcleo de uma mesma família que iniciou com seus avós, no início eram apenas duas casas. Atualmente lá moram sua mãe, seus tios, tias, primos e primas. O conjunto de casas – organizadas em torno de uma espécie de praça – está localizado próximo ao final do vale, aos pés da Serra da Cambraia, que serve como divisor natural em relação à comunidade do Indaiá.

Figura 37 – Seu José Pastor, morador do Cambraia (Barro Preto)



Fonte: acervo do Projeto Lições da Terra – PUC Minas, 2018.

⁶⁶ Em conversa realizada por telefone no dia 18 de setembro de 2022.

Eu tive a oportunidade de conversar rapidamente com o senhor José Pastor na manhã do dia 25 de março de 2018, durante uma visita à comunidade do Macuco para uma reunião juntamente com a equipe do Projeto de Extensão Lições da Terra – PUC Minas. Na mesma visita, outro mestre quilombola que nos deixou em 2018, o senhor Raimundo Nonato, também estava presente. Na ocasião, dos poucos minutos que conversamos, e que comentei rapidamente sobre a pesquisa, lembro do Seu José Pastor ter me contado que “o pessoal mais antigo, quando ia construir, olhava a direção que o João-de-Barro colocava a entrada do ninho para saber de onde vinha a chuva”. Foi essa a lembrança dele que ficou comigo.

A comunidade do Barro Preto está a nove quilômetros de Santa Maria de Itabira, sendo que cinco deles são percorridos a partir da BR-120 por estrada de terra, em que mesmo na época de chuva é possível trafegar de forma razoável. Embora esteja situada em uma área rural, o Barro Preto possui uma ocupação adensada, em que é comum encontrar várias edificações em dois pavimentos (FIGURA 38) e em terrenos menores do que os encontrados nas demais comunidades.

Não é incomum que três gerações de uma mesma família morem no mesmo terreno, em edificações em que os afastamentos são mínimos ou inexistentes. Tal característica, afora as áreas de pastagem do entorno, confere à comunidade um aspecto mais próximo ao de um bairro urbano do que o de uma localidade rural.

Figura 38 – Adensamento de casas na comunidade do Barro Preto

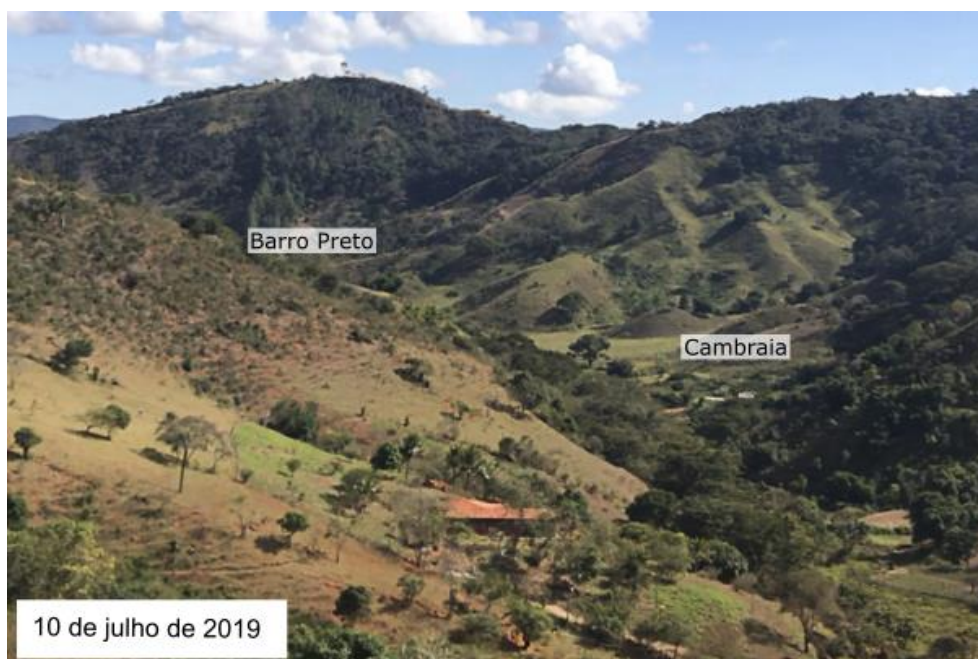


Fonte: acervo do Projeto Lições da Terra – PUC Minas, 2018.

Conforme foi comentado anteriormente, dada a falta de espaço nas áreas com baixa declividade, a população do Barro Preto iniciou a ocupação de suas encostas. Essa ocupação, associada ao tipo de solo arenoso que é encontrado nas colinas que cercam o povoado é algo preocupante, principalmente se levarmos em consideração a remoção da cobertura vegetal. Em fevereiro de 2021 a região de Santa Maria de Itabira foi atingida por fortes temporais nunca vistos anteriormente pelos moradores e moradoras com mais idade. O resultado deste episódio foi uma tragédia com enchente e deslizamentos de terra na sede do município e em povoados da zona rural, como é o caso da comunidade do Barro Preto.

Com o deslizamento de parte dos morros ao seu redor, muitos deles próximos a essas áreas que estão sendo ocupadas recentemente, um grande volume de lama atingiu a comunidade. Casas foram derrubadas e outras inundadas, pontes foram destruídas, quase todas as ruas foram cobertas por lama, e plantações foram destruídas. Enfim, um grande susto, prejuízos e transtorno em plena pandemia de COVID-19, mas que felizmente não fez nenhuma vítima fatal. Ao comparar a Figura 39 com a Figura 40 é possível ter a noção do volume de lama que desceu das colinhas e atingiu a comunidade. As duas fotos foram feitas da estrada que dá acesso à comunidade do Indaiá durante a subida da Serra da Cambraia.

Figura 39 – Encostas vizinhas à comunidade do Barro Preto: 2019



Fonte: acervo do autor, 2019.

Figura 40 – Encostas vizinhas à comunidade do Barro Preto: 2022



Fonte: acervo do autor, 2022.

4.1.2 Comunidade do Indaiá

A comunidade do Indaiá está localizada no alto da Serra da Cambraia e é composta por dois núcleos: o Indaiá e o Cacunda, também chamado de Indaiá de Baixo. Dentre os dois, o Indaiá conta com o maior número de domicílios, e é também nele que fica a igreja da comunidade. Alguns dos domicílios estão organizados próximas à igreja e outros estão mais afastadas deste núcleo, margeando a estrada que leva ao trevo de a partir do qual se pode seguir ao Cacunda ou aos povoados do Queiroz e de Hematita (FIGURA 41). Considerando o acesso por estrada, o núcleo Cacunda está a 2,5 quilômetros do Indaiá, mas por um caminho usado pelos moradores, que deve ser feito a pé, a distância é reduzida para um quilômetro. A comunidade fica a 70 km da sede do município de Antônio Dias, o que faz com que o acesso mais fácil seja feito por Santa Maria de Itabira, que fica a 17 km da comunidade.

Por estar no alto da serra, a comunidade do Indaiá é a que possui o acesso mais difícil à BR-120, que é a estrada asfaltada mais próxima da comunidade. Nos períodos de chuva não é raro o trecho da estrada que vence o desnível da Serra da Cambraia ficar bloqueado em razão da lama ou do deslizamento de areia proveniente da encosta da serra. No caso deste tipo de ocorrência, os moradores e moradoras se veem

obrigados a seguir por outro caminho em direção ao Queiroz e Macuco, algo que ocasiona um desvio de mais de dez quilômetros. Ainda assim, sendo a estrada de terra, ela também pode ficar interditada em alguns trechos de serra.

Figura 41 – Ocupação territorial da comunidade do Indaiá



Fonte: produzido pelo autor sobre a base do GOOGLE EARTH, 2022.

4.1.3 As comunidades do Macuco e do Boa Vista

Dentre as quatro comunidades, a do Macuco e a do Boa Vista são as menores em número de domicílios, cada uma possui respectivamente oito e onze domicílios, e uma população aproximada de 36 e 49 habitantes.

O ponto de acesso a ambas as comunidades é feito pela BR-120, sendo que a população do Macuco deve percorrer de cinco a oito quilômetros (dependendo de onde mora na comunidade) de estrada de terra desde a BR-120.

A comunidade do Macuco é também a que possui a maior dispersão de casas. Um exemplo dessa dispersão – em comparação à comunidade do Indaiá – pode ser notado no fato da igreja do Macuco (FIGURA 42) não possuir um conjunto de casas à sua volta.

Figura 42 – Igreja da comunidade do Macuco



Fonte: acervo do autor, 2017 e 2022.

Os oito domicílios onde moram as pessoas da comunidade estão distribuídos em pequenas propriedades ao longo das estradas de terra apresentadas na Figura 43. Toda área em volta das casas dos moradores e moradoras é composta por plantações e/ou pastagens das fazendas.

Figura 43 – Comunidade do Macuco



Fonte: produzido pelo autor sobre a base do GOOGLE EARTH, 2022

Dentre as fazendas, chama a atenção uma junto à estrada em direção ao Boa Vista, na qual funciona uma fábrica de laticínios onde parte das pessoas das duas comunidades trabalham. A presença do laticínio contribui para que a estrada seja mantida em melhor condição, como é o caso do calçamento feito nos últimos anos em uma das subidas mais íngremes que se encontra logo após a saída da BR-120.

Ainda assim, devido à dispersão das moradias, para acessar a casa de algumas famílias, como é o caso da Dona Geralda Araújo, é necessário percorrer 3,5 quilômetros por uma estrada de terra cujo acesso se torna difícil em períodos de chuva. Para chegar à sua casa, por exemplo, é necessário atravessar um rio na parte mais baixa do vale, próximo ao local onde funcionava a antiga igreja da comunidade. Dependendo do volume de água, essa travessia se torna impossível, principalmente após a recente queda da ponte que foi atingida pela tempestade que castigou a região em 2021.

Diferente do Macuco, a comunidade do Boa Vista se caracteriza como um núcleo adensado em uma pequena e estreita faixa de terra dividida por um córrego de mesmo nome, que corre no sentido sudoeste e deságua no Rio Tanque logo após cruzar a BR-120. A comunidade está a oito quilômetros de Santa Maria de Itabira e, de todas, é a que tem o melhor acesso à cidade, pois está a 500 metros da BR-120, que é asfaltada.

Na Figura 44 e na Figura 45 se percebe como as casas estão comprimidas entre os morros e o leito do córrego, cujas margens são altas devido ao corte feito no terreno para construção das casas. À direita da Figura 44 é possível ver o deslizamento de um morro que atingiu a estrada que dá acesso à comunidade do Macuco, e cujos sedimentos foram em direção ao córrego que corta a comunidade do Boa Vista.

Figura 44 – Comunidade do Boa Vista



Fonte: produzido pelo autor sobre a base do GOOGLE EARTH, 2022

Figura 45 – Entrada da comunidade do Boa Vista



Fonte: acervo do autor, 2022.

Da mesma forma que o Barro Preto, os moradores e moradoras do Boa Vista sofreram com as consequências do temporal de 2021. O grande volume de água fez com que o córrego Boa Vista transbordasse e, com isso, algumas casas foram totalmente ou parcialmente derrubadas (FIGURA 46), como é o caso da casa de Dona Marta e Seu Antônio.

Figura 46 – Córrego Boa Vista e casas atingidas pela enchente



Fonte: acervo do autor, 2022.

Em julho de 2022, algumas famílias que perderam as suas casas ainda estavam morando de favor na casa de parentes à espera do auxílio da prefeitura para que novas casas pudessem ser construídas em local mais seguro, ou reformadas. Segundo Dona Marta, a prefeitura se comprometeu em instalar gabiões ao longo do córrego para proteger as margens e evitar futuros desmoronamentos. No caso da sua casa, que foi condenada, a solução apresentada foi a construção de outra em nível mais elevado e afastada da margem do córrego.

4.2 Costumes e tradição: os desafios frente a uma nova realidade

Além das lutas a favor dos seus direitos como comunidades remanescente de quilombos e pelo requerimento de respeito frente à sociedade, as comunidades enfrentam tensões internas em relação à preservação dos seus costumes e saberes

tradicionais. É importante ter em mente que as colocações apresentadas a seguir seguem o viés que foi compartilhado comigo pelas pessoas que se dispuseram a conversar sobre esse tema. Estas são as pessoas que temem pela perda dos valores culturais ao longo do tempo, e que, além dos direitos, lutam pela preservação da cultura local.

Em uma oportunidade, logo após a festa de celebração a Santo Antônio de Pádua, padroeiro do Barro Preto, realizada por antecipação no dia 11 de junho de 2022⁶⁷, aproveitei para ir à casa da Elenice Silva para conversar com ela e com seu irmão (FIGURA 47) Robésio Morino da Silva, nascido em 1970. Na ocasião, perguntei qual era a visão deles sobre a forma como outras pessoas expuseram seu sentimento de preocupação em relação ao fato de que as tradições culturais locais pudessem ser enfraquecidas, ou até mesmo perdidas, ao longo do tempo pela falta de participação ativa da população mais jovem. E se eles compartilhavam da minha percepção em relação a essa mesma população jovem da comunidade do Indaiá.

Figura 47 – Elenice Silva puxando a quadrilha da Festa Junina, e Robésio Silva como Rei da Festa de Santo Antônio: comunidade do Barro Preto



Fonte: acervo do autor, 2022.

⁶⁷ Primeira festa realizada na comunidade após o início da pandemia de COVID-19 em 2020.

Elenice e Robésio, assim como Jesus e outras pessoas, fazem parte de uma geração que está vivendo a transição de costumes entre a população anciã e a população jovem das comunidades. Frente a esse questionamento, eles disseram compartilhar do sentimento de preocupação, e concordaram que a população jovem do Indaiá se envolve mais nos afazeres coletivos das comunidades. No entanto, Robésio me disse que ele acredita que a questão não seja o tamanho da comunidade:

Eu pensava assim também, mas tirei isso de ideia. Eu pensava que é porque o lugar é pequeno, mas não é. Porque no caso daqui [do Barro Preto] hoje, o que ocupa o espaço dos jovens é televisão, celular, esse trem todo... então, a gente podia dizer assim: 'lá no Indaiá não tem um telefone que funciona, lá não tem uma televisão...' e lá tem tudo, hoje funciona tudo. Então, eles poderiam empolgar com aquilo, empolgar com a televisão e não dar ideia pra isso [cultura]. Igual acontece aqui, aqui tem tudo isso e aí muitos empolgam [com a internet]. Mesmo que a gente pode dizer que alguns começam o aprendizado mais cedo do que na minha época [no sentido de ter mais acesso à informação]. Na minha época a gente não tinha luz, não tinha nada, não tinha geladeira... a gente não podia nem pensar por que não tinha nada.

Hoje eu passo para os meus meninos... isso eu cobro demais dos meus meninos, essa área de cultura. Falo com eles que tudo isso ajuda a gente a se afastar de muita coisa [ruim]. Eu mesmo fui um desses que pra mim sair, só mesmo com a força de Deus e a opinião [de outros] pra mim não entrar... porque isso chegou a me dominar. Tudo isso [melhorou] através de começar uma coisa [resgate do batuque], que as vezes a gente era rico naquela coisa... mas não tinha o conhecimento.

A gente vê essa festa que está acontecendo hoje... antigamente essa festa, a mais tempo aqui, acontecia em comemoração ao padroeiro. Num determinado tempo pra trás que havia. Durante um tempo não teve. No meu tempo, o pessoal que era batuqueiro que fazia essas coisas. Voltou de um certo tempo pra cá, nesse tempo que falei do meu pai. Então, o que acontece é isso. Quando a gente conversa com um ou com outro sobre essa questão da cultura e da comunidade, a gente vê que tem um espaço mais adiante [pra seguir trabalhando].

O que Robésio cita como tamanho, parece estar mais relacionado ao fato de uma comunidade menor e mais distante ter dificuldade de acesso às tecnologias modernas. Realmente, desde que iniciei o trabalho em 2017, comparado a maio de 2022, se percebe uma grande diferença em relação à cobertura de telefonia e de internet nas comunidades⁶⁸. Mas, quando penso na diferença de tamanho e de

⁶⁸ Lembro que, mesmo no Barro Preto, era difícil conseguir sinal para o celular, algo que melhorou também no Indaiá e Macuco, que são comunidades mais distantes, onde o sinal de telefonia funcionava apenas com o auxílio de antena rural e a internet era muito precária.

população, acredito que com um menor número de pessoas, a proximidade nas relações acaba sendo maior. Enquanto em uma população maior, como a do Barro Preto, o alcance das mensagens e dos esforços de agregação acabam surtindo menor efeito no dia a dia. Nesse sentido, manifestações e costumes que perpassavam pelo cotidiano das pessoas, passaram a ter a conotação de evento preparado por outros, no qual a maioria das pessoas da comunidade participa quando elas são convidadas para a festa ou a celebração em si.

Nessa linha de raciocínio, um fator preocupante levantado por Robésio e pela Elenice, e que corrobora com o pensamento do atual presidente da “Associação São Francisco Quilombo do Barro Preto”, Eloisio da Cruz Silva (nascido em 1975), é de que faltam pessoas para tomar a iniciativa de que as manifestações culturais aconteçam na comunidade. Eles dizem que as pessoas ajudam com o trabalho, colaboram financeiramente, mas que há uma grande dificuldade para conseguir pessoas que tomem a iniciativa de puxar a organização desses eventos e envolverem mais na preparação.

Robésio e Elenice não se deixam desanimar com a geração mais nova. Durante nossa conversa, comentei sobre um menino de aproximadamente dez anos que participava ativamente junto ao Seu Antônio Luciano na celebração da festa que acabara de acontecer. Sobre o rapazinho, Cauan Paulino Silva (FIGURA 48), Elenice disse ser seu sobrinho. Junto a Robésio, eles falam um pouco sobre o Cauan:

Robésio: quando ele era pequenininho assim [mostra com a mão] ele já acompanhava pai pra todo lado. Ele custou a tirar da cabeça que pai tinha falecido. Era pai passar a mão na caixa que ele ia atrás, tanto que fez uma caixinha pra ele e pra outros dois dos meus sobrinhos.

Elenice: ele hoje espelha no tio Antônio por causa do meu pai.

Robésio: parece que no tio Antônio ele tem aquela visão de que está vendo meu pai.

Elenice: e ele vai sério, não olha pra ninguém... tudo que tio Antônio faz, ele faz... quando ele encosta a caixa, ele vai lá e encosta a caixa também (risos).

Robésio: isso aí, outras crianças olhando ele também se empolgam. Com isso já vai crescendo com aquela mentalidade de cultura. Isso aí... pra mim, mesmo que eles não desenvolvam agora, a gente tem que oferecer porque mais tarde eles crescem. Aqui na comunidade eu sou doido, não desisti ainda não, eu não sou de desistir das coisas não.

Figura 48 – Seu Antônio Luciano e Cauan na festa de celebração a Santo Antônio, comunidade do Barro Preto



Fonte: acervo do autor, 2022.

Afora a questão do conhecimento das técnicas construtivas tradicionais, as comunidades enfrentam tensões que são causadas pela natural ascensão das pessoas mais novas à juventude e à vida adulta – quando essas vivenciam novas experiências fora das comunidades, tanto na escola quanto no trabalho.

Se nota que na comunidade do Indaiá há uma maior participação das pessoas mais jovens em assuntos relacionados à coletividade, em especial àqueles ligados aos costumes e às tradições. Sobre isso, minha percepção é de que essa dinâmica esteja relacionada ao porte das comunidades e como elas estão organizadas. Enquanto o Barro Preto possui feições de um núcleo urbano, com maior extensão e densidade populacional, o Indaiá se assemelha mais a um núcleo familiar, no qual a casa da matriarca se encontra centralizada na comunidade, e as demais habitações estão no seu entorno ou mais afastadas.

Sobre como passaram a entender que a comunidade era remanescente de um quilombo, Seu Luiz Araújo⁶⁹ me disse que que foi nascido e criado no Barro Preto, mas que não sabia da história da comunidade. Nunca contaram para ele que se tratava de uma comunidade quilombola e que nem conhecia o termo. Disse inclusive que o mal do ser humano é não contar a sua história para os mais novos para que eles possam saber o que são e o que podem ser a partir do autoconhecimento. Por observação, ele via como era a tradição dos mais velhos, seus ritmos, como cresciam e foi aprendendo com eles, muito em função do respeito que os mais novos tinham em relação aos mais velhos. Disse que era exigido dos mais jovens uma postura de respeito, trabalho e da forma de tratar com o outro. Ele observava as danças, os batuques, sempre achou tudo aquilo bonito e assim aprendeu.

Segundo me contou, quando ele se casou as coisas já eram diferentes, bem mudadas. As danças já eram com toca disco, mas ainda tinha uma sanfona e viola. Ele fala que atualmente com o acesso mais fácil às coisas, essa tradição está praticamente acabada entre os jovens da comunidade, pois o que acontece são os sons de carro com funk, algo que ele não concorda por ser uma coisa individual e que atrapalha o sossego das demais pessoas da comunidade. Segundo ele, isso vem sendo trazido pelo pessoal de fora que foi se agregando aos da comunidade, e das próprias pessoas da comunidade que moram fora e que nos finais de semana vem visitar os parentes. Junto a essas pessoas, vem outros costumes e comportamentos que não eram aceitos antigamente – como trafegar com o carro com som ligado com volume alto. Disse que fez um investimento grande comprando instrumentos musicais para valorizar e incentivar a cultura local, mas que acha difícil colocar isso para frente porque as pessoas não valorizam esse tipo de expressão.

Seu Luiz disse que rodou grande parte do país trabalhando com montagem de construção e depois foi trabalhar na construção de rodovias. Ele tinha entre 25 e 30 anos quando, em uma dessas viagens a trabalho em Montes Claros, ouviu pela primeira vez o termo quilombola. Foi durante a obra de construção de uma barragem que seria usada para abastecer e irrigar a plantação de algodão de uma comunidade da região. Depois de um tempo, em uma reunião da comunidade, ele ouviu do pessoal

⁶⁹ Em conversa realizada no dia 18 de abril de 2019 enquanto caminhávamos no extenso quintal da sua família no Barro Preto.

que na prefeitura havia um documento dizendo que eles eram descendentes de um quilombo. À época, mesmo depois de ter conhecido o termo e a comunidade quilombola próximo a Montes Claros, Seu Luiz não havia feito a associação de que o Barro Preto poderia ser uma comunidade quilombola.

A partir dessa reunião é que ele começou a incentivar o resgate da história do Barro Preto, puxar a memória sobre as coisas antigas como os batuque e as danças, formar um grupo de apresentação e criar um museu. Seu Luiz disse que seria muito bom poder mostrar a história da comunidade, porém acha difícil porque as pessoas da comunidade – principalmente os mais jovens – já não tem tanto interesse. Ele disse que se isso tivesse começado há bem mais tempo, talvez não seria tão difícil, pois essa conscientização é bem recente, acredita que um pouco mais de 10 anos. Ele comenta que o Barro Preto cresceu muito e que se olhar para os próprios filhos, que são sete, for contar a história do lugar, os costumes musicais e as danças, eles “nem ligam” para ele. Ele me disse que nem com os netos ele acredita conseguir algo, pois já estão focados na tecnologia e “desviados pela internet, que tem tudo, mas ao mesmo tempo não tem nada sobre a cultura local” (SEU LUIZ, 2019). Com certa tristeza, ele relata que se hoje em dia for tocar uma sanfona, é arriscado rirem dele e dizer que “isso já era”.

Frente ao desinteresse interno, Seu Luiz disse que acaba ficando desanimado em mostrar para os locais, mas tem exibido para fora. O grupo da comunidade tem saído para fazer apresentações em outros lugares para mostrar os seus costumes de dança e de música, e isso tem trazido pessoas de fora para conhecer a comunidade. Além disso, essas saídas têm sido uma oportunidade para conhecer pessoas de outros quilombos. Segundo me disse, no dia 20 de dezembro é feriado na comunidade e eles fazem uma festa grande para celebrar o Dia da Consciência Negra, quando chegam a receber a visita de mil pessoas. Nessa festa, eles recebem o suporte da prefeitura com policiamento e com isso eles garantem uma festa focada nas tradições da comunidade sem a interferência de som de carro ou de alguém que queira atrapalhar.

Do relato de Dona Maria Zita⁷⁰ sobre a retomada do batuque, ela me disse que quando tinha entre 8 e 10 anos, na comunidade se dançava o batuque, que não existia forró.

⁷⁰ Em conversa realizada no dia 16 de agosto de 2019, no quintal da sua casa, no Barro Preto.

Depois, com o tempo, o batuque deixou de fazer parte dos festejos. Mais tarde, em 2004, com o processo de retomada do batuque e das danças, por incentivo de Dona Bilinha, ele foi introduzido dentro do Programa Brasil Alfabetizado⁷¹ e eles voltaram “a brincar com o batuque”. Ela conta que era das mais novas entre o grupo e que não lembrava de como era e nem por onde começaram. “O grupo insistiu em buscar as lembranças que estavam guardadas na memória dos mais velhos há mais de 40 anos”, disse Dona Zita. A partir daí, o grupo continua ativo até hoje.

Dona Zita contou que o batuque não é o mesmo de antigamente, mas que ela conseguiu aprender muitas músicas com sua mãe que em 2004 ainda era viva e que veio a falecer em 2016. Algumas músicas ela conta que aprendeu com seu avô materno aos seis anos, com quem ela conviveu até os sete. Perguntei a ela se com a retomada do batuque as músicas foram escritas. Mas segundo me disse, mesmo com essa retomada depois de 40 anos sem o uso, as músicas continuavam apenas na memória dos participantes do batuque, nem mesmo gravações dessas novas apresentações eles possuíam. Um dos batuques cantados atualmente, composto pela Dona Zita e outras pessoas da comunidade, conta a história do momento que eles perderam as terras para os fazendeiros. Segundo me disse, o processo de criação das músicas é coletivo, alguém puxa a ideia e depois as outras pessoas ajudam a completar.

Outro colaborador nesse processo de valorização e manutenção da cultura local foi o senhor Raimundo Nonato (falecido em 2018), pai do Robésio e Elenice. Conheci o Seu Nonato nas primeiras visitas que fiz às comunidades, mas não tive a oportunidade de conversar com ele como eu conversei com as outras pessoas da comunidade. De acordo com Robésio, Seu Nonato ajudou do início ao fim nos trabalhos envolvidos durante o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e, além disso, foi um dos protagonistas na retomada do batuque.

Então, do batuque que foi resgatado, começamos eu, ele e os outros que estavam estudando com a gente, quando o pessoal da Secretaria de Educação falou dessa apresentação do batuque no Filhos da Terra. Eu principalmente, era um desses que ouvia falar em batuque, eu até cantava canto de batuque, mas era um só, que eu ouvia o pessoal cantando. Então foi através disso mesmo, daí pra lá que a coisa foi

⁷¹ Programa lançado em 2003 pelo MEC, no Governo Lula, voltado para a alfabetização de jovens, adultos e idosos.

andando. Nessa época meu pai não fazia caixa, mas foi sempre curioso nisso. Mas aí, nós íamos fazer essa apresentação batendo palmas. Aí, lá na sala mesmo, pai teve essa ideia: 'tá em cima da hora, mas eu vou dar um jeito'. E deu mesmo, foi depressa atrás de um cara que esteve aqui na Marujada, ele tinha uma caixinha boa, aí pai negociou essa caixa com ele e falou: 'Robésio, você vai bater pandeiro. Aí nós fomos bater pandeiro e os que não tinham instrumento batiam palma. E pai foi lembrando os cantos, nós fomos entoando os cantos de batuque... até que pai falou que ia fazer uma caixa. Aí ele começou a fazer de compensado, e eu peguei acompanhando aquilo ali, olhei a caixa velha e falei com pai pra dar uma olhada, e ele mesmo descobriu qual era a madeira boa pra fazer o arco, que o pessoal sempre usa pra colocar no cabelo... açoita-cavalo. O próximo passo foi arrumar um jeito de fazer as afinações, no início eu ajudava, mas depois ele começou fazer tudo sozinho. Fez o arco pra madeira ir curvando e foi fazendo a amarração. E daí pra frente nós fomos fazendo as apresentações. Todo sábado enchia a rua de gente pra fazer os ensaios, isso por volta de 2006 ou 2007 até 2010, depois foi caindo. Nós chegamos a fazer um grupo de Marujada Mirim. A gente ia lá na escola ensaiar com os meninos e as meninas com idade de 8 a 10 anos, por aí. A gente saía da escola vinha por essa rua abaixo. Foi uma coisa bonita mesmo. E nós estamos precisando trabalhar isso novamente com os jovens em cima disso, dentro da comunidade, na área de cultura. (ROBÉSIO, 2022).

Robésio comentou que ele e seu pai já estavam articulando para desenvolver esse trabalho juntamente com o pessoal do Indaiá, mas infelizmente ele veio a falecer antes. Mas ele ainda pretende seguir em frente com a ideia.

Ainda tem a comunidade do Indaiá que eu tenho que ensaiar com eles, se Deus quiser. Eu mais pai, no ano seguinte que a gente falou que ia começar ensaiar ele morreu, isso em 2018. Nós entramos em 2017 falando que em 2018 a gente ia subir pro Indaiá. Os vereadores falaram que colocariam gasolina no Jeep dele pra gente ir lá ensaiar, mas antes ele veio a falecer... mas ficou a palavra dele. E tá faltando a oportunidade pra ir, depois entrou pandemia no meio e você já viu. Mas vamos retomar, o jovem, pra nós, ele tem grande importância. (ROBÉSIO, 2022).

Sobre a reunião na comunidade em que seu Luiz ficou sabendo que eles são quilombolas, outra moradora da comunidade, a Maria Cruz Silva (nascida em 1981), filha do Seu Raimundo Nonato e Dona Perpétua da Cruz, conversou comigo sobre o que havia acontecido antes da reunião. Segundo Maria Cruz⁷², ela e as outras crianças da comunidade do Barro Preto começaram a notar diferenças em relação a outras crianças quando elas saíram da escola do Barro Preto e foram cursar a 5ª série

⁷² Em conversa realizada no dia 11 de junho de 2022, na varanda da casa da Elenice, no Barro Preto, e posteriores trocas de mensagens por aplicativo.

em Santa Maria de Itabira, no ano de 1991. Ali elas começaram a sentir a discriminação por parte das demais crianças “que sempre diziam que quem mora no Barro Preto é feiticeiro, macumbeiro e cachaceiro” (MARIA CRUZ, 2022). Ela me disse que não eram aceitas pelos colegas de sala de aula nas tarefas em grupo. Como eram um grupo de aproximadamente cinco crianças negras, acabavam fazendo as tarefas entre elas. A professora achava que elas é que não queriam fazer os trabalhos com as outras crianças, e costumava jogar indiretas sobre a falta de entrosamento com a turma dizendo que “azeite não se mistura”. Ao comentar com seus pais sobre esse estranhamento e os xingamentos que recebiam das outras crianças, ouviam deles que deveriam seguir em frente e não ligar para o que os outros falavam.

Já em 1998, cursando a 8ª série e com idade entre os 17 e 18 anos, por meio da Pastoral Afro-brasileira, começaram a ter o conhecimento do que era ser uma pessoa quilombola. Junto a outras duas amigas souberam de um evento da pastoral na cidade de João Monlevade, e seguiram para o encontro afim de entender o que seria essa atividade voltada para pessoas de ascendência afro. No evento, por meio das palestras e testemunhos, se identificaram com as demais pessoas presentes. Assim, muitas das suas inquietações sobre serem pessoas negras que viviam em uma comunidade de estrutura familiar; com costumes e tradições particulares ao grupo; e com uma organização e modo de vida diferente das outras pessoas de fora da comunidade – passaram a fazer mais sentido.

A partir desse encontro, elas convidaram o padre Justin – clérigo de origem africana que conduziu o evento em João Monlevade – para conhecer a comunidade do Barro Preto e para conversar com os moradores e moradoras sobre a experiência que haviam vivenciado no encontro. No dia da sua visita à comunidade, foi celebrada uma Missa Afro, em que havia sido solicitado às pessoas da comunidade para levarem à igreja: objetos, fotografias e tudo que para elas fizesse parte da sua história e tradição.

Com o intuito de registrar a história da comunidade, Maria e Elenice (sua irmã) se propuseram a entrevistar as pessoas anciãs do Barro Preto, no sentido de pedir a elas que contassem suas histórias e buscassem na memória tudo que fosse possível para que fosse anotado. Maria conta que passava horas com essas pessoas e, como não possuíam gravador, anotava tudo que era narrado a elas. Muitas vezes, ao retornar à casa, avançava na noite para conseguir transcrever muitos dos rascunhos que fazia

durante os relatos. Como na época elas não tinham acesso a computador, seu caderno de anotações foi confiado a uma pessoa que ficou de digitar os relatos. No final das contas, Maria ficou sabendo que a pessoa perdeu seu precioso documento em meio a uma mudança de casa. A grande maioria das pessoas que foram entrevistadas pelas irmãs já faleceram e, com elas, parte do registro histórico das comunidades do Barro Preto, Indaiá, Macuco e Boa Vista.

Concomitante às descobertas e aos trabalhos de entrevistas, Maria e Elenice envolveram outras pessoas das comunidades nesse processo de encontro e afirmação da sua cultura quilombola. Na tarefa de buscarem informações sobre sua história, tradições e direitos como população remanescente de quilombo, juntaram-se a elas o Jesus Araújo Rosário, uma das atuais lideranças quilombola do estado de Minas Gerais, e morador da comunidade do Indaiá. Além do Jesus, Maria destaca a participação do seu pai,

Raimundo Nonato da Silva [em memória], que ficou empenhado na luta, José Maria, irmão de Jesus, Adão, Graça, Matilde, Robésio, Antônio Ponciano, Eva, tia Rosa, e as duas comunidades no geral. Se for citar todos os nomes não caberia, graças a Deus, o assunto foi bem aceito por todos na época, principalmente os mais velhos: Tia Orcina (em memória), Tia Glória (em memória), José Marciano (em memória), Tia Regina (em memória), Sebastião Morais (em memória), Maria Leandra (em memória), Tia Maria Prechedes (em memória), Sebastião Hilário (em memória) e Maria Isabel [dona Bilinha], uma das primeiras professoras da comunidade. Todos eles contribuíram com suas histórias. (MARIA CRUZ, 2022).

De fora da comunidade, Maria cita “[...] a Rejane, técnica da EMATER [Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado Minas Gerais] que na época construiu junto com a gente o Estatuto da Associação das Comunidades Quilombolas Barro Preto e Indaiá” (MARIA CRUZ, 2022).

Figura 49 – Reunião de criação da Associação dos Quilombos Unidos do Barro Preto e Indaiá e eleição da coordenação para o biênio 2005/2007



Fonte: acervo da comunidade do Barro Preto.

Legenda: da esquerda para direita (em pé): Luciene; Antônio Ponciano; Luiz Araújo; Carlos; Maria Conceição; Maria Conceição (Cotinha); Maria Regina; da esquerda para direita (agachadas): Rosa; Maria Cruz; Jesus; Gilson; Graça Matilde.

Com o apoio e dedicação do senhor Nonato e de outras pessoas anciãs da comunidade, Maria e Elenice organizaram junto à Escola de Ensino Fundamental do Barro Preto encontros regulares em que as pessoas mais velhas se juntavam às crianças para falar sobre a história e os costumes da comunidade. Os eventos aconteceram durante os quatro anos da gestão do prefeito que à época estava em Santa Maria de Itabira.

Outra frente de trabalho organizado por Maria e Elenice foi a criação do Museu Quilombola no espaço da escola. Segundo Maria (2022), a organização contou “com o apoio da [então] Secretária de Educação, Stela Maris [...]”. Maria disse que após essa gestão da prefeitura e com a saída da Secretária de Educação, o museu teve que ser retirado do espaço da escola, e os “[...] eventos foram diminuindo, não acabaram totalmente, mas ficaram concentrados apenas no mês da consciência negra” (MARIA CRUZ, 2022). Diante do novo cenário, a comunidade construiu no terreno da Associação um museu feito em pau a pique, técnica construtiva tradicional com a qual a grande maioria das casas da comunidade foram construídas no passado. Nesse interstício de tempo, segundo Maria (2022), “muitas peças do museu foram extraviadas, eram consideradas como lixo” por algumas pessoas.

Nessa época, Maria buscou apoio junto à então Secretária de Cultura da prefeitura, com quem conseguiu um trabalho na escola do Barro Preto. Em suas palavras:

“Terminei o ensino médio em 1999, fiquei perambulando, morei em Itabira para cursar o pré-vestibular para negros e carentes, que era coordenado pelo movimento negro de Itabira. Mas sem trabalho, ficou difícil continuar. Foi aí que eu busquei ajuda, fui atrás da Stela que me propôs trabalhar com as crianças de 3 e 4 anos para introdução e socialização. Fui contratada e trabalhei na escola por 1 ano e 6 meses, de 2004 a julho de 2005”. (MARIA CRUZ, 2022).

Além da criação da associação local, e já atuando como lideranças quilombolas dentro das comunidades, algumas pessoas do Barro Preto e do Indaiá juntamente com pessoas de comunidades de outras partes do estado participaram da criação da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais – N'Golo. Segundo Maria:

a Federação surgiu após um encontro estadual das comunidades quilombolas de Minas Gerais em 2004. Neste encontro surgiu a necessidade das comunidades quilombolas terem uma referência e representantes de várias regiões do estado, para avançar na luta por todos os direitos, territorial, educacional, saúde e alimentação, sustentabilidade, cultural e outros... tivemos o apoio de vários parceiros como o CEDEFES, que mapeou as comunidades do estado. Fomos em várias regiões, os sindicatos rurais e as Emater nos ajudaram a chegar nas comunidades, fizemos várias visitas em todo o estado. (MARIA CRUZ, 2022).

Indagada sobre sua atual atuação na associação da comunidade e na Federação Quilombola N'golo, Maria disse que “infelizmente, por motivos pessoais eu não estou mais envolvida, mas acompanho mesmo de longe. A luta é de todos os quilombolas. A gente sai do quilombo, mas o quilombo não sai da gente” (MARIA CRUZ, 2022).

Durante as conversas com as pessoas das comunidades, sempre surgiam informações sobre outros elementos da cultura local que não fossem das construções. Dada a importância desses componentes e por eles fazerem parte do esforço para que as tradições sejam mantidas, conversando com algumas lideranças comunitárias, surgiu a ideia de criar um quadro no qual esses elementos poderiam ser apresentados de forma resumida. Nesse sentido, o Quadro 4 foi criado a partir das informações fornecidas pelos moradores e moradoras de cada uma das comunidades que se dispuseram a levantar os dados. Assim, é importante salientar que o quadro pode não representar o entendimento de todas as pessoas das comunidades, mas ele passa uma noção desses elementos. Essas informações chegaram a mim de forma remota,

por meio de ligação telefônica, videochamada, mensagem ou áudio enviado por meio de aplicativo para celular. Os dados sobre construção foram baseados nas minhas anotações de campo.

Quadro 4 – Principais elementos da cultura tradicional das comunidades

Item	Comunidades			
	Barro Preto/ Cambraia	Boa Vista	Indaiá/ Cacunda	Macuco
Culinária	Doce de mamão; doce de leite; arroz doce; doce de abóbora; doce de batata; café de rapadura; bolo de fubá; tutu de feijão; frango caipira com quiabo; palmito; angu de fubá grosso; sopa de inhame; farinha de amendoim.	Idem Macuco.	Palmito; farinhas de amendoim e de mandioca; brotos de plantas; doces de frutas (Semana Santa); quitandas.	Farinha de amendoim; caldo de mandioca; feijoada; galinhada; doces de mamão; abóbora; goiabada; arroz doce; doce de leite; pé de moleque.
Música/ dança	Batuque e recortado	Frequentam no Macuco e no Barro Preto.	Batuque; sapateado; recortado.	Grupo de violeiros e sanfona; forró.
Artesanato	Tapeçaria de malhas e retalhos; cestos de taquara.	Utilizavam o bambu e taquara para fazer balaio, esteira p/ dormir e forro p/ telhado. Mas atualmente não produzem.	Chapéu; cestas; esteiras de palha de indaiá; tapetes.	Balaio de taquara; colcha e tapete de retalho.
Festividades	Reinado de Santo Antônio; Semana da Consciência Negra; Vigília de Natal.	Frequentam no Macuco e no Barro Preto.	Encomendação de almas (Semana Santa); N.Sra. do Rosário; N.Sra. Aparecida; Vigília de Natal.	Semana Santa; N.Sa. do Rosário; N.Sra. Aparecida; Natal; aniversários; São Geraldo.
Padroeiras/ padroeiros	Sto. Antônio; N.Sra. Aparecida.	Acompanham o Macuco e o Barro Preto.	São Benedito; Sta. Efigênia.	São Geraldo; e comemora-se junto N.Sra. Aparecida;
Técnicas construtivas	Pau a pique; adobe; tijolo queimado; cobertura de folha de indaiá; cobertura de sapê; telha de cumbuca.	Pau a pique; adobe; cobertura de folha de indaiá; cobertura de sapê; telha de cumbuca.	Pau a pique; cobertura de folha de indaiá; cobertura de sapê; telha de cumbuca.	Pau a pique; cobertura de folha de indaiá; cobertura de sapê; telha de cumbuca.

Fonte: elaborado pelo autor a partir das informações fornecidas por: Cleunice (Macuco); Jesus (Indaiá); Lucinha (Boa Vista); e Robésio (Barro Preto), 2022.

Um exemplo do artesanato local são os chapéus feitos por Dona Maria Raimunda da Silva, moradora do Cacunda, comunidade do Indaiá. No dia em que conversamos⁷³, ao chegar na sua casa, ela estava sentada à porta da cozinha trançando a palha da palmeira indaiá para depois fazer os chapéus (FIGURA 50). Além do chapéu, Dona Maria produz fitas trançadas e as vende para outras pessoas que trabalham com fabricação artesanal de sandálias e bolsas. Foi interessante entender como o chapéu é fabricado, segundo ela, o processo é o mesmo de quem faz um balaio. A palha é trançada em fitas e depois vai sendo costurada até obter a forma e tamanho desejado. Fazia tempo que eu queria um chapéu de palha e aproveitei a oportunidade para comprar um de Dona Maria. Segundo me disse, a durabilidade da palha do indaiá é superior à da palha comum. Ela explicou que as folhas do indaiá são de coloração verde quando coletadas, e passam por um processo de fervura e secagem para ficarem com a coloração clara. Em algumas situações, dependendo da maleabilidade desejada, é adicionado o suco do limão para melhorar a trabalhabilidade da palha.

Figura 50 – Dona Maria Raimunda trançando fitas de palha da palmeira indaiá para fabricação de chapéus



Fonte: acervo do autor, 2019.

⁷³ Em 10 de julho de 2019.

Um fato interessante comentado pelo Jesus Araújo é que cada artesã possui algo como sua assinatura na maneira como é feito o corte e o entrelaçamento da palha. Disse que é muito particular a maneira como cada pessoa prefere cortar a palha para depois trançá-la.

Sob um aspecto mais amplo de como essas diferenças entre as formas com que cada pessoa ou as comunidades lidam com a cultura que os une, Dona Geralda Eunice comenta que cada grupo é de um jeito:

o meu pai, ele é do Indaiá. Se você chegar no Indaiá, por mais que a cultura deles é parecida com a nossa e a nossa parecida com a deles, mas tem algo bem diferente, que é de lá. Igual no meu caso, que fiz minha vida toda trabalhando em casa de família, então a gente vai vendo como as pessoas são diferentes e como a gente vai aprendendo coisas diferentes. (DONA GERALDA EUNICE, 2022).

Dona Geralda disse que saiu do Barro Preto para trabalhar e ficou fora por volta de 30 anos, e fazem sete que voltou a morar na comunidade. Nesse período ela morou em Ipatinga, Itabira e Belo Horizonte – onde ficou por 15 anos e conseguiu avançar nos estudos do curso de Tecnólogo em Logística da PUC Minas. Ela disse que faltam três disciplinas para conclusão do curso, mas que pretende finalizá-lo agora que há a possibilidade de fazer remotamente.

Da mesma forma que Dona Geralda Eunice, várias pessoas jovens da comunidade fazem esse caminho de sair para trabalhar e estudar, muitas delas com a perspectiva de poder voltar para perto das suas famílias. Dentro do que foi dito por Dona Geralda, como mais pessoas vivenciando novas experiências, as possibilidades de transformação da cultura local também se ampliam.

5 MEMÓRIA, TRADIÇÕES E OS SABERES NO CAMPO DA CONSTRUÇÃO: OS ENSINAMENTOS DOS MESTRES E DAS MESTRAS QUILOMBOLAS

“[...] por mais que a cultura deles é parecida com a nossa, e a nossa com a deles, vai ter algo bem diferente, que é de lá.”

Geralda Eunice, comunidade do Barro Preto.

Neste capítulo serão apresentadas as formas como as pessoas das comunidades veem o seu patrimônio material e imaterial relacionados aos campos da arquitetura vernácula e dos saberes construtivos tradicionais. É importante ressaltar que em respeito às pessoas, muitas das fotografias do interior das casas foram enquadradas de modo a garantir a privacidade das famílias e, quando da impossibilidade de conseguir fazer o devido enquadramento, o registro fotográfico não foi realizado.

Outro ponto importante a ser considerado é que ao trazer para este capítulo o relato sobre as visitas às fazendas que estão no entorno das comunidades, não se pretende criar uma falsa impressão de harmonia social, pois sabemos das relações conflituosas e a exploração das pessoas negras que existiram – e ainda perduram, ao longo da história deste país. O objetivo aqui é a observação sobre a predominância e similaridades que envolvem uma técnica construtiva dentro do território estudado.

5.1 Memória coletiva

Em trabalhos das áreas sociais, diversos autores e autoras enfatizam que a transmissão cultural e do saber-fazer em culturas africanas e em comunidades quilombolas é tradicionalmente orientada pela oralidade e pela prática cotidiana.

Symanski e Gomes (2013, p. 307-309) lembram no início da década de 1990 – baseados em documentos notariais e da igreja, um dos fatores que passaram a ser abordados durante o processo evolutivo dos estudos sobre a população africana assentada no Brasil, é o da constituição e da estabilidade familiar dessas pessoas. Segundo os autores,

a despeito da intolerância, truculência e mesmo o paternalismo dos senhores – a massa escrava constituiu famílias, com também uma cultura, com relativa autonomia, sendo que o mundo familiar dos cativos não era tão somente a extensão do universo senhorial. Ao contrário, junto a uma organização familiar autônoma, os cativos recriaram também uma cultura com significados políticos próprios. (SYMANSKI E GOMES, 2013, p. 309).

Sobre esta questão, Silva, S. (2012), aponta que “[...] as memórias de um grupo social devem ser entendidas como documentos históricos de igual valor aos documentos escritos, pois possibilitam outras versões sobre nossa história [...]”. Em se tratando de comunidades negras, os relatos são ainda mais importantes, pois estas foram, de forma geral, descritas apenas como escravizadas ou libertas sem os detalhes necessários para o entendimento do seu papel na formação do país e de suas próprias comunidades.

Segundo Kenny (2011), devido a inadequada atenção dada à tradição oral de comunidades quilombolas rurais, elas ficaram por muito tempo invisíveis frente a registros escolares e de Censo. De acordo com a autora, isso se deu pela falta de documentação e registros escritos, e resultou em estudos que negaram o passado dos quilombos. Furtado et al. (2014), atribuem essa invisibilidade ao imaginário nacional de que após a promulgação da Lei Áurea de 13 de maio de 1888, que instituiu a proibição da escravidão, o conceito de quilombo teria desaparecido. E “a justificativa para isso é que só haveria quilombos e resistência ao escravismo durante a sua vigência, não se justificando quando a lógica produtiva passou a ser outra”. Moreira e Carmo (2012) concordam que, ao contrário do que habita 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.”

Desta forma, as autoras (Ibidem) afirmam que com o intuito de “[...] manterem vivas suas relações com as raízes africanas, os negros do período encontraram no *aquilombamento* [...] a forma de preservarem sua identidade e organização social.”

Notamos aqui que essa lógica do esquecimento, que pode ser entendida como abandono, gerou consequências que fizeram com que muitas dessas comunidades se retraíssem junto aos seus grupos e, involuntariamente, se tornaram invisíveis frente aos grupos dominantes da sociedade.

Para Furtado et al. (2014), a identidade quilombola “[...] se define pelo imaginário social construído a partir de vivências e valores compartilhados.” A esses valores se atribui uma referência histórico-cultural comum, e que se consolida através de sua continuidade como grupo.

A experiência de Oliveira, O. (2011) nos mostra que, em suas pesquisas junto a comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo, há situações em que foram apresentadas narrativas da memória social que relatam situações ocorridas há mais de 100 anos. Segundo o autor, embora o foco das lembranças dos últimos 50 anos seja sobre a expropriação de suas terras, é clara a responsabilidade da memória social na transmissão dos saberes produtivos e ritualísticos que são passados entre as gerações, tanto pelas lembranças, quanto nos afazeres cotidianos e nos rituais festivos. Algo com que Santos, J. (2011) concorda ao dizer que: ao se estudar o processo de transmissão cultural não se deve dissociá-lo “[...] de uma forma de organização social ou comunidade de sujeitos, que se relacionam no processo de manutenção e ressignificação de tradições [...]”.

Segundo Moreira e Carmo (2012), a transmissão dos saberes possui grande relevância na manutenção cultural nas comunidades quilombolas, sendo a transmissão oral e a forma de educar diferenciada [prática dos saberes] os elementos estruturantes do processo de aprendizado. Outro elemento importante neste processo é que, uma vez que o conhecimento é passado pelas pessoas mais velhas às mais jovens, os laços entre os indivíduos e sua comunidade se tornam mais fortes. As autoras ressaltam que essas formas das comunidades quilombolas transmitirem a sua cultura são encontradas principalmente na zona rural.

Maroun (2014), nos chama a atenção para o fato de que grande parte dos estudos sobre os meios de transmissão da memória coletiva tem trabalhado com a oralidade e o espaço físico como suporte para suas narrativas. A autora, destaca que existem linhas de trabalhos que apontam “[...] para o papel das práticas corporais/ culturais no contexto de transmissão de memória e de construção identitária entre quilombolas”. Segundo a autora, a análise dessas práticas (o jongo⁷⁴, no caso apresentado) junto a grupos étnicos tem contribuído para reflexões sobre os seus saberes, especialmente em “[...] comunidades que não privilegiam exclusivamente a transmissão da memória pelo viés da oralidade, de imagens ou do espaço físico ou imaginário em si [...]”, mas

⁷⁴ Reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como patrimônio imaterial do Brasil em 2005, “chamado também de caxambu, ou tambu, o jongo é uma prática que integra canto, dança circular e percussão de tambores. Foi trazido para o Brasil por africanos do grupo etnolinguístico banto [...]”. (MAROUN, 2014).

que possuem como meio de transmissão o uso de técnicas corporais que são expressas por ações sociais e repetitivas vinculadas aos seus ritos.

As observações de Maroun (2014) sobre os ritos e ações sociais como meios de transmissão de memória podem trazer contribuições sobre possibilidades de abordagens em estudos no campo da arquitetura vernácula. Para a maioria das pessoas está claro que a arquitetura, enquanto edificação, é uma evidência física. No entanto, não se pode dizer o mesmo acerca do entendimento sobre os ritos e as trocas – que antecedem a sua materialização, como um tipo de evidência imaterial que demonstre a sua presença em determinada cultura. Nesse sentido, em situações em que o objeto arquitetônico não está presente, o saber-fazer ou o conhecimento dos ritos que continuam na memória das pessoas, podem ser reativados no intuito da preservação de uma tradição, como tem acontecido em diversos grupos que têm buscado a valorização e a preservação da sua cultura.

Autoras como Moreira e Carmo (2012), Alto (2012) e Cupertino (2012), ressaltam que um grande problema vivido por comunidades quilombolas rurais, e que se apresenta como uma ameaça ao ciclo de renovação entre as gerações no repasse das tradições centenárias dessas comunidades, é a necessidade das pessoas saírem por causa de trabalho. Segundo Moreira e Carmo (2012), a transmissão cultural é essencial para manutenção dessas comunidades e, tradicionalmente, essa transmissão depende do convívio cotidiano, pois esse tem papel fundamental na formação identitária e política das pessoas que ali vivem. Segundo as autoras,

em muitos casos, a migração de jovens para centros urbanos a procura de trabalho tem enfraquecido a cultura quilombola, sendo muitas dessas comunidades povoadas por crianças e idosos. Como consequência, a formação de lideranças que atuem em prol da promoção da comunidade e pela sua representatividade política tem sido pouco recorrente, ocasionando em perdas culturais irreversíveis e na invisibilidade diante do poder público. (MOREIRA e CARMO, 2012)

Há ainda, segundo Moreira e Carmo (2012), as saídas de adultos – em sua maioria homens, para trabalhar durante o período de colheita de café ou corte de cana em locais distantes das comunidades. O que faz com que essas pessoas fiquem entre cinco ou até nove meses fora de casa. Como consequência deste afastamento, o processo de transmissão dos saberes é constantemente interrompido e também agravado pelo fato de que as pessoas têm saído das comunidades cada vez mais

jovens, deixando muitas vezes os estudos pela necessidade de trabalhar para ajudar na sobrevivência da família.

Os estudos de Alto (2012, p.93) corroboram com as questões apresentadas por Moreira e Carmo (2012). A autora observa que nas comunidades onde desenvolveu seu trabalho, no norte de Minas Gerais, muitas pessoas tiveram que deixar a escola para trabalhar e ajudar no sustento da família. Como consequência, os entrevistados disseram que grande parte do aprendizado que tiveram veio das histórias dos seus pais que, seguindo a tradição dos seus avós, “compartilharam seus valores, crenças, costumes, mitos, a religiosidade, a cultura”. Segundo a autora, esse costume permanece na atualidade, com as tradições dos antepassados sendo ensinadas aos filhos, netos e bisnetos. Se nota que apesar das dificuldades impostas pelo distanciamento, as populações se esforçam para manter vivo e passar adiante os seus costumes e tradições.

Segundo Cupertino (2012, p. 159), 92% das pessoas entrevistadas nas comunidades quilombolas onde sua pesquisa foi desenvolvida – no município de Piranga, MG, disseram que “[...] possuem algum parente morando em outra cidade sendo que em 28% dos casos ele eram [sic] irmãos dos entrevistados, em 32% são tios e primos”. O principal fator da migração citado pela autora é a busca de um futuro melhor. Sendo que para 68% dos jovens, o fator que poderia colaborar para sua permanência no meio rural seria a possibilidade de emprego. Segundo a autora, “os sentimentos dos jovens em relação à comunidade se manifestaram em termos de: alegria, amor, amizade, solidariedade, tranquilidade, presença da família” (Ibidem, p. 160). Algo que, para a autora, demonstra que apesar das dificuldades enfrentadas no dia a dia, os jovens possuem uma visão positiva em relação às suas comunidades. Assim como Moreira e Carmo (2012), Cupertino (Ibidem, p.160) relata a “[...] migração sazonal de homens casados ou dos filhos mais velhos.” A autora aponta que este tipo de migração é uma forma de mitigar a migração definitiva dos jovens.

Por experiência própria, durante uma visita realizada a comunidades quilombolas dos municípios de Minas Novas, Chapada do Norte e Berilo – no Vale do Jequitinhonha

em MG⁷⁵, tive a oportunidade de ouvir de lideranças quilombolas que a saída sazonal das comunidades da região não era mais exclusiva da população masculina. Cada vez mais havia a necessidade de as mulheres saírem para que a família pudesse ter uma renda melhor. Nessas ocasiões, segundo elas, a população das comunidades era convertida em sua maioria por crianças e pelas pessoas mais idosas que cuidavam das crianças.

As colocações apresentadas nos fazem refletir sobre a importância de se estabelecer uma abordagem de estudo ativa em que, principalmente em grupos nos quais a prática cotidiana e a oralidade são tidas como elementos centrais na transmissão de conhecimento, a participação da população seja essencial no processo de aprendizado da pessoa pesquisadora sobre a cultura local.

A oralidade como forma de registro e transmissão de conhecimento, conforme é exposto pelos autores e autoras, é uma característica forte na cultura dos povos originários do continente africano, e se mantêm independente de outras formas de comunicação e transmissão de conhecimento como a escrita.

O que chama a atenção é que este meio de transmissão de conhecimento tem se enfraquecido em comunidades tradicionais quilombolas não apenas pelas saídas (por tempo cada vez mais longos) dos moradores – seja para a busca de oportunidade de trabalho ou de estudo, mas também pelo uso de outros meios de transmissão de conhecimento e comunicação que estão a cada dia mais acessíveis à população.

Somados ao rádio e à televisão, muitas comunidades rurais possuem hoje o acesso à internet. Da mesma forma que os novos aparatos tecnológicos ampliam as possibilidades de comunicação, interação e aprendizado, o grande volume de novas informações acaba criando uma certa dispersão no foco de determinadas atividades que antes detinham a exclusividade da atenção das pessoas. Essa é uma característica do novo modelo de sociedade em que vivemos, e nas comunidades quilombolas rurais não é diferente.

⁷⁵ Visita realizada em julho de 2016 junto a equipe do Projeto Rondon[®] Minas, cujo propósito da minha participação foi o levantamento de demandas locais com vista ao desenvolvimento de projetos de extensão junto ao Departamento de Engenharia Civil da PUC Minas.

Sobre essa nova forma de interação e transmissão de conhecimento, cabe uma reflexão sobre como utilizá-la de uma forma que ela possa potencializar o alcance das tradições culturais e promover o encontro e a troca de conhecimento entre as pessoas. Pois, ao que parece, estamos vivenciando um momento de transição entre diferentes formas de interação pessoal em todos os segmentos da sociedade. Portanto, saber lidar com isso de forma positiva e consciente, pode abrir caminhos para novas formas de registro e de transmissão dos saberes que eram restritos a um determinado grupo.

Segundo Halbwachs (1990),

[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas por outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem. (HALBWACHS, 1990, p.26).

Na perspectiva de Halbwachs (1990), as memórias extrapolam o indivíduo, “[...] tendo em vista que as memórias de um sujeito nunca são apenas suas ao passo que nenhuma lembrança pode coexistir isolada de um grupo social” (SILVA, G., 2016, p. 247). Para o autor,

[...] cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. Não é de admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo. Todavia quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social. (HALBWACHS, 1990, p.26).

Schmidt e Mahfound (1993) observam que as lembranças individuais das pessoas estão sempre relacionadas a partir do seu pertencimento a um determinado grupo. De acordo com as autoras, essa memória coletiva é, no final, um trabalho social realizado por um grupo, “[...] articulando e localizando as lembranças em quadros sociais comuns. O resultado desse trabalho é uma espécie de acervo de lembranças compartilhadas que são o conteúdo da memória coletiva.” (SCHMIDT e MAHFOUND, 1993, p. 291). Com isso, ainda segundo as autoras, a memória coletiva caminha no sentido de formar uma ponte entre o passado e o presente, a fim de reestabelecer algo que no processo histórico do grupo havia sido rompido.

Silva, J. (2022) observa que

a memória é aspecto coletivo e social de acontecimentos e vivências que podem ser evocados por meio das relações sociais, sendo ela construída em grupo e de forma individual. Por meio do convívio com outras pessoas, a memória será resultado das interações por diversos grupos sociais em que o indivíduo participa. A memória baseia-se em imagens de acontecimentos passados e desta forma, dar-se o processo de reconstrução e ressignificação de uma determinada lembrança. (SILVA, J., 2022, p. 3204).

As colocações feitas pelos autores e autoras puderam ser vivenciadas por mim no decorrer deste trabalho. Pois foi através das várias conversas e cruzamento dos depoimentos – individuais e em grupo, é que foi possível trazer para um único local as experiências de vida das pessoas dessas comunidades enquanto um grupo.

Acredito que os primeiros lampejos em que me dei conta de que este trabalho não seria exclusivamente sobre arquitetura ou técnicas construtivas, vieram de um fato recorrente e marcante que chamou minha atenção logo nas primeiras visitas e conversas com as pessoas das comunidades, principalmente quando a conversa era em grupo. Em praticamente todas, era feita menção à casa de Dona Maria Precheda da Silva⁷⁶, ou Tia Precheda (FIGURA 51), forma carinhosa como a maioria das pessoas se refere à proprietária daquela que parece ser a residência (FIGURA 52) mais icônica da comunidade Barro Preto, lembrada também por pessoas do Cambraia, do Indaiá, do Macuco e do Boa Vista.

⁷⁶ O nome de Dona Maria Precheda é grafado e falado de diversas formas: Praxedes (CEDEFES, 2008, p. 192); Prachedes (IMPrensa JOVEM, 2005); Precheda, Prechedes, Pracheda (variações ouvidas durante as entrevistas e conversas). Neste trabalho será adotado Precheda, que é a forma como a maioria das pessoas se refere a esta senhora que é muito querida pela população local.

Figura 51 – Dona Maria Precheda da Silva na porta dos fundos da sua casa



Fonte: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005.

Dona Precheda nasceu em 24 de julho de 1917, tendo vindo a falecer em 2008 aos 91 anos. Como a maioria das pessoas mais anciãs das comunidades, sua origem é a comunidade do Indaiá, de onde saiu para morar no Barro Preto após o seu casamento em 1957. Conforme é descrito em sua biografia, escrita por Dona Bilinha para o Festival Afro realizado no Barro Preto em 2017:

Tia Precheda era: babá, parteira, benzedeira, rezadeira, evangelizadora, conselheira, juíza de paz, solidária, hospitaleira, querida e respeitada por todos. Era um exemplo para a comunidade. Era zeladora da Igreja Católica, devota de Santo Antônio. Com dedicação, abria a igreja todos os dias às dezoito horas e com seu jeito simples e evangelizador, chamava todos para a igreja, principalmente as crianças, as quais ensinava a rezar o terço e outras orações, contava histórias, cantava músicas de batuque, versos de namorados etc. Vivia de bem com a vida e com o próximo. (DONA BILINHA, 2017).

Figura 52 – Casa da Dona Maria Precheda da Silva vista da rua, comunidade do Barro Preto



Fonte: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005.

Atualmente, a casa de Dona Precheda – construída em pau a pique, cobertura em telha de cumbuca fabricada no Barro Preto, parte do piso em terra batida e o restante em assoalho de madeira – sobrevive na memória das pessoas. Por questões de segurança, por não ter recebido manutenção após o seu falecimento, ela foi demolida no final da década de 2010 pelo risco de desabamento.

Ao longo das conversas, percebi duas razões principais pelas quais a casa de Dona Precheda é lembrada. A primeira, é o grande afeto e respeito pela pessoa, pois Dona Precheda ajudou a cuidar da maioria das pessoas, que hoje são adultas, quando essas eram crianças ou adolescentes. Além disso, como é mostrado em sua biografia, ela contribuiu em várias frentes em favor das pessoas da comunidade. A segunda, a meu ver, está relacionada ao fato desta ter sido a última casa do Barro Preto remanescente de uma arquitetura construída com as técnicas ancestrais e materiais locais que englobam: o pau a pique; a terra e a vegetação local; materiais manufaturados artesanalmente na comunidade, como as telhas de cumbuca; e o emprego da mão de obra local em todo o seu processo.

A associação desses fatores desperta sentimentos e memórias da história das pessoas que a conheceram. Por ser a última casa que remete ao passado e,

principalmente, por estar ligada à memória de Dona Precheda, sua demolição se tornou um marco temporal na história da comunidade.

Sendo a casa de Dona Precheda a última referência de uma construção antiga da comunidade, por intermédio de agentes externos, foi levantada a possibilidade de tombamento do imóvel que era tido como centenário. Segundo a publicação do jornal *Imprensa Jovem*:

Outras ações também já estão sendo ensaiadas em parceria com a associação. Uma delas é o tombamento de várias edificações no Barro Preto, transformando os imóveis em Patrimônio Histórico Cultural. Também, a restauração da casa de Maria Prachedes, uma das casas mais antigas, que deverá ser restaurada pelo município, já está em negociação com os órgãos competentes. Através de uma permuta de imóveis, pretende-se a implantação de um museu no local. (BARRO..., 2005).

De acordo com o relato de algumas pessoas das comunidades do Barro Preto e do Indaiá, o processo não foi levado adiante em função do desencontro de informações acerca do processo de tombamento junto aos familiares de Dona Precheda. Foi comentado que parte das pessoas envolvidas no processo havia entendido o tombamento não como sinônimo de preservação da casa, mas como algo que faria com que eles perdessem a propriedade do imóvel. Assim, tudo leva a crer que isso possa ter ocasionado a negativa sobre a proposta de tombamento.

Pela última frase da citação do jornal *Imprensa Jovem*, apresentada acima, entende-se que o processo seria através de uma permuta de imóveis, algo que, em princípio, tiraria da família o controle sobre o imóvel tombado em troca de outro imóvel. Algo difícil de saber sem que se tenha acesso a documentos sobre o caso, ou sem que se tenha acompanhado as tratativas para saber os termos propostos aos familiares.

De toda forma, a situação narrada deve fazer com que reflitamos, e serve de alerta sobre o quanto os termos técnicos – habituais a diversas áreas do conhecimento – podem afastar as pessoas de discussões sobre temas que podem ser de interesse (ou não) individual ou coletivo. Sobre o caso, o entendimento que se teve como falta de interesse por parte dos familiares no tombamento do imóvel, pode ter ocorrido por uma falha de comunicação, e talvez pela falta de sensibilidade dos agentes públicos e/ou técnicos em perceber a dificuldade das pessoas em entender os trâmites do processo de tombamento.

Atualmente, o terreno onde se encontrava a casa de Dona Precheda encontra-se desocupado (FIGURA 53). No entanto, a presença da casa é sentida no pesar da sua ausência, que é carregado por grande parte dos moradores e moradoras da comunidade do Barro Preto e por pessoas das demais comunidades vizinhas.

Figura 53 – Terreno onde se encontrava a casa de Dona Precheda



Fonte: acervo do autor, 2019.

Frente ao espaço deixado pela casa de Dona Precheda, ladeado por edificações construídas com tijolos cerâmicos, cabe perguntar: onde se encontra o acervo da arquitetura e das técnicas de construção vernáculas de outrora, fruto do conhecimento dessas comunidades quilombolas, passado entre gerações desde o continente africano até a nossa atualidade?

Sob um olhar pragmático, ou até simplista, poderíamos dizer que este acervo não existe mais. O afastamento ou a ausência daquilo que pode ser visto e tocado pode nos aproximar daquilo que pode ser sentido? Se dermos um passo atrás para – através de uma visão mais abrangente – entender a diversidade de informações disponíveis, veremos que lá estão as pessoas e, junto a elas, suas memórias individuais e coletivas.

Assim, diferente da análise nua e crua de artefatos ou de edificações, como se estes nascessem ou crescessem por conta própria, teremos à disposição uma série de informações que podem nos dizer muito acerca da herança cultural que essas

peessoas carregam, cada uma à sua maneira, em consonância com sua experiência vivida dentro e fora das comunidades.

5.2 Técnicas construtivas e materiais tradicionais

“Aqui, quase todo mundo sabe construir do modo antigo desde pequeno”
 Afirmação dita por muitas pessoas ao longo da pesquisa.

Durante as primeiras incursões nas comunidades que contribuem com este trabalho, a frase acima citada foi falada, com pequenas variações, por praticamente todas as pessoas com quem conversei. Inicialmente, a afirmativa causa surpresa, uma vez que o número de edificações construídas com as técnicas tradicionais é bem escasso.

De acordo com os moradores e moradoras, a grande maioria das pessoas adultas das comunidades conhecem as técnicas construtivas tradicionais, pois desde criança participavam do processo de construção da própria casa ou da casa de parentes e amigos.

Os primeiros relatos sobre as técnicas construtivas tradicionais das comunidades quilombolas que fazem parte deste trabalho vieram através do Jesus Rosário Araújo em nosso primeiro encontro que aconteceu na sede do CEDEFES no final de 2016. À época, Jesus me disse que a técnica construtiva tradicional, e que ainda é utilizada ocasionalmente pelas pessoas das comunidades, é a do pau a pique.

Vasconcelos (1979), descreve a técnica do pau a pique como um

tipo de vedação que consiste em paus colocados perpendicularmente entre os baldrames e os frechais, neles fixados por meio de furos ou pregos. Estes paus são freqüentemente roliços, com sua casca inclusive, sem seção compatível com a espessura pretendida para as paredes que vão compor [...]. Normalmente a estes, são colocados outros, mais finos, ripas ou varas tanto de um lado como de outro: amarrados com “seda em rama, o linho, o cânhamo, canabis sativa, o tucum, o cravete, o guaxima, o imbé, o buriti” e outros diversos gêneros próprios para cordas, conhecidos no Brasil pelo nome genérico de embiras [...]. (VASCONCELOS, 1979, p. 45).

Segundo Weimer (2005), a técnica do pau a pique:

[...] consiste em tomar troncos ou galhos de madeira razoavelmente retos, que numa das extremidades são fincados no chão e na extremidade superior são fixados a um suporte horizontal - via de regra as vigas, que servem de suporte para a estrutura do telhado. Em sua forma mais simples, essas paredes não recebem nenhum tipo complementar de vedação. Isso ocorre somente onde o clima é

propício. Quando não acontece, as frestas são vedadas com algum tipo complementar de material, que podem ser galhos colocados sobre as frestas, folhas fixadas sobre a parede assim formada ou na forma de esteiras trançadas. As folhas ainda podem ser prensadas para dentro das frestas, que também podem ser vedadas com diversos tipos de taipa (os bantos são mestres incontestes nisso). Varia muito a quantidade de barro colocado sobre a estrutura de madeira: pode-se colocar o mínimo, para simplesmente vedar as frestas, ou pôr camadas mais espessas, interna ou externamente, ou, ainda, em ambos os lados, de modo que o madeiramento fique totalmente protegido - forma mais comum de emprego. (WEIMER, 2005, p. 235).

Ainda segundo Weimer, há uma variação na técnica em que ao invés de ser fincada diretamente ao chão, a madeira é fixada sobre um baldrame.

A descrição feita por Vasconcelos (1979) é comumente a mais utilizada na literatura. Ela é também a mais usada em Minas Gerais. Nas comunidades quilombola tratadas neste trabalho, de acordo com os relatos, a espécie de madeira mais utilizada para estrutura principal do pau a pique era a braúna. A trama podia ser feita de galhos ou de bambu. Finalizada a montagem do pau a pique, a trama é preenchida com o pressionamento do barro com o uso das próprias mãos em ambos os lados da trama (FIGURA 54).

Figura 54 – Pau a pique – processo de barreamento: oficina sobre técnicas de construção em terra, UFMG



Fonte: acervo do autor, 2016

Posteriormente, após a retração por perda da umidade do barro, as paredes recebem uma nova camada de barro para selar as tricas. Após esse processo, as paredes recebem o acabamento com barro branco⁷⁷, que é extraído na própria comunidade.

Na Figura 55 é apresentado o processo de manutenção das paredes de pau a pique da casa da Dona Fatinha, na comunidade do Indaiá. Essa manutenção é necessária para reparar possíveis danos causados pela chuva ou outros fatores externos como a movimentação do material pela ação térmica, ou com a intenção de manter a pintura, que com o tempo pode ser lavada pela chuva.

No exemplo abaixo podemos ver o processo em andamento e em três estágios: na faixa mais escura, à direita da parede, temos o barro recém aplicado em sua coloração natural; na faixa central, é possível notar a aplicação do acabamento em uma das primeiras demãos – na qual ainda se nota a tonalidade de terra; e à esquerda, o acabamento finalizado na cor desejada.

Figura 55 – Processo de manutenção das paredes da casa da Dona Fatinha: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2018.

⁷⁷ O barro branco é comumente conhecido como tabatinga, mas no caso da população das comunidades deste trabalho o termo utilizado pelas pessoas, e adotado no texto, foi barro branco.

Além do uso do barro branco como revestimento das casas, ele é também usado no acabamento dos fornos e fogões à lenha (FIGURA 56) e nas paredes internas. Misturado ao estrume de gado para adquirir a cor verde, ele pode ser aplicado no piso das casas (FIGURA 57).

Figura 56 – Fogão à lenha revestido com barro branco, residência da Dona Maria Perpétua: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2019.

Figura 57 - Aplicação do barro branco em paredes internas; e aplicado no piso misturado ao estrume de gado para atingir a coloração verde. Casa da Dona Fatinha: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2022.

Além de usarem os termos pau a pique ou taipa, as mesmas técnicas são descritas por várias pessoas das comunidades como enchimento ou, quando não falam da técnica em si, referem-se às construções como casas de enchimento, casas de barro, casa de capim ou casas de madeira. Em algumas ocasiões, foi possível notar a mesma pessoa usando nomenclaturas diferentes para se referirem à mesma técnica ou ao mesmo tipo de edificação. Nas ocasiões em que isso aconteceu, eu confirmava com a pessoa se eu estava entendendo da forma correta.

A técnica descrita acima como pau a pique é tratada por Vasconcelos (1979, p. 45; p. 51) como sinônimo de taipa de mão ou taipa de sebe. Mas segundo Weimer (2005, p. 261-264), há uma diferença entre os tipos de taipas descritos acima. O autor explica que a principal diferença entre elas está no modo de execução, algo que segundo o autor normalmente causa confusão na hora de nomeá-las.

A taipa de mão, conforme é colocado por Weimer (2005), segue a técnica associada ao pau a pique, citado anteriormente. Já a taipa de sebe, tem o seu nome proveniente de um tipo de cerca:

Sebe é o nome dado a uma cerca feita de arbustos ou de ramos. Nesse caso, os galhos são entrelaçados e sustentados por estacas fincadas no chão. Quando se usa essa mesma técnica para fazer paredes de barro, elas são denominadas taipa de sebe. (WEIMER, 2005, p. 262).

Essa técnica, segundo Weimer (2005), é iniciada pela construção de um requadro de galhos, em que os verticais são fincados no chão e os horizontais são trançados ou amarrados neles. Ao invés dos galhos, é também usado o bambu em vara bruta ou cortada, que são “amarradas entre si ou entrelaçadas à maneira das cercas de *queretim* na Guiné” (WEIMER, 2005, p. 262). Uma outra característica citada pelo autor é a adição de “palhas de fibras longas (capim, arroz, trigo etc.), ou fibras animais, como crina de cavalo ou lã de ovelha” (Idem, p. 263) ao barro.

Já a taipa de sopapo, tem como característica principal a forma de aplicação do barro. Ao invés de ser pressionado pelos dois lados da trama, ele é moldado nas mãos, no formato de bola e é lançado de forma simultânea entre as pessoas envolvidas no trabalho para que haja uma ligação consistente entre as duas camadas. De acordo com Weimer,

[...] normalmente os taipeiros e seus auxiliares cantam uma cantiga ritmada, em que as tônicas são aproveitadas para o arremesso. Isso

significa que todos os participantes precisam estar sincronizados com o ritmo, para que o barreamento se processe de forma continuada e ininterrupta. (WEIMER, 2005, p. 263).

As informações apresentadas por Weimer com certeza enriquecem o entendimento sobre as técnicas seja do ponto de vista da sua execução quanto às suas origens. No entanto, tais nuances são difíceis de serem percebidas em campo como por exemplo, se uma parede foi feita em taipa de mão ou em taipa de sopapo.

Nas comunidades em que este trabalho foi desenvolvido existem variações sobre o termo que são, inclusive, diferentes dos usados pelos autores como, por exemplo, parede de enchimento. Todavia, pode se dizer que quando o termo pau a pique é usado, todas as pessoas sabem do que se trata e o entendem como o processo completo, que vai desde a estrutura em madeira até a aplicação do barro à trama de bambu ou galhos das paredes. Nesse sentido, quando for usado algum termo específico da população, será adotado o pau a pique da forma como ele é entendido pelas comunidades e em grande parte do estado de Minas Gerais.

A cobertura das casas, segundo Jesus, era feita com as folhas da palmeira indaiá – árvore que dá nome à sua comunidade – ou em sapê (FIGURA 58). Atualmente, esses materiais de fibra vegetal foram substituídos por telhas de fibrocimento ou por telhas cerâmicas.

Figura 58 – Cobertura em sapê: casa da Vó Ina, comunidade do Indaiá



Fonte: acervo da comunidade do Indaiá, [entre 1993 e 1995].

Não obstante o uso massivo do pau a pique, outras formas de construir foram utilizadas nas comunidades no período de transição até o emprego da alvenaria com tijolo cerâmico furado, que prevalece atualmente. Embora não seja possível precisar as datas ou períodos, pela narrativa das pessoas se nota que ao longo dos anos houve fases distintas no uso das técnicas construtivas tradicionais e no emprego de materiais de construção (QUADRO 5).

Quadro 5 – Fases do uso de técnicas construtivas e materiais de construção

EMPREGO		TÉCNICAS			
Paredes	Pau a pique	Adobe	Tijolo queimado	Bloco de cimento	Tijolo cerâmico furado
	Coberturas	Sapê ou folha de palmeira	Telha de cumbuca	Telha de amianto	Telha de fibrocimento Telha cerâmica Laje aparente

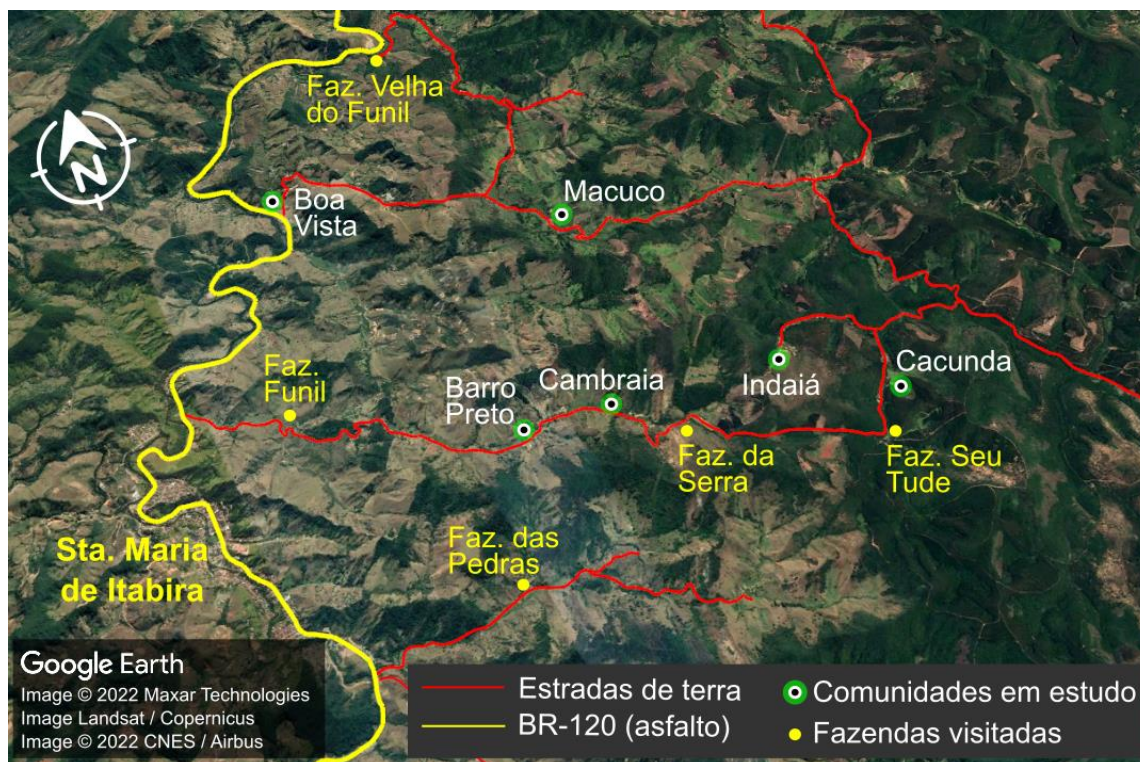
Fonte: elaborado pelo autor, 2022 (baseado nas entrevistas com pessoas das comunidades).

Nota: Ao invés do termo *tijolo cerâmico maciço*, é adotado o termo *tijolo queimado* por ser este o termo utilizado pela população local.

Sobre o quadro acima, é importante considerar que: as fases não aconteceram concomitantemente entre as comunidades; nem todas as comunidades usaram todas as técnicas apresentadas; as técnicas e materiais não foram empregados ao mesmo tempo entre as pessoas de uma mesma comunidade; não há uma relação direta no emprego de técnicas e materiais nas paredes e nas coberturas. Por exemplo, há registros de casas de pau a pique que, antes da mudança direta para o tijolo cerâmico furado, passou por variações no tipo de cobertura. Ou seja, o processo aconteceu gradativamente, em função da necessidade ou realidade econômica de cada família.

Assim como nas comunidades quilombolas, a técnica construtiva que prevaleceu nas edificações das fazendas do entorno dessas comunidades foi o pau a pique. Conforme foi apresentado no Capítulo 4, as comunidades possuem vínculos históricos a essas fazendas (FIGURA 59). Assim, não causa surpresa que uma única técnica construtiva tenha prevalecido em ambos os casos.

Figura 59 - Fazendas visitadas próximas às comunidades quilombolas



Fonte: produzido pelo autor sobre a base do GOOGLE EARTH, 2022.

Fazenda Velha do Funil: dentre as propriedades às quais tive acesso, esta é a maior e, provavelmente, a mais antiga. O casarão (FIGURA 60), que se especula ser da primeira metade do século XVIII, foi todo construído em pau a pique.

Figura 60 - Fazenda Velha do Funil



Fonte: acervo do autor, 2022.

De acordo com José Afonso⁷⁸, atual proprietário, durante a reforma – iniciada em 2010, em algumas paredes que estavam sem o reboco era possível ver várias marcas de mãos bem pequenas que trabalharam na aplicação do barro sobre o engradamento de taquara. Várias paredes internas do primeiro pavimento foram removidas por estarem em más condições. Com isso, no espaço onde havia antes uma grande sala, quartos para tropeiros e um alambique, foi criado um grande ambiente (FIGURA 61). Na mesma figura, à direita, é possível ver sob a viga os furos em que eram encaixados os paus a pique para construção da trama da parede de taipa.

Figura 61 – Detalhe da estrutura no primeiro pavimento



Fonte: acervo do autor, 2022.

As paredes externas, e as internas do segundo pavimento, foram mantidas em taipa de mão e sofreram apenas reparos pontuais. Dentre outros ambientes, a casa possuía no primeiro andar uma cozinha de grande porte com pé direito de 11 metros. Durante a reforma, o espaço – que estava em más condições – foi convertido em dois pavimentos e as paredes substituídas por alvenaria de tijolo cerâmico furado. No

⁷⁸ Em conversa realizada em 15 de julho de 2022, em uma rápida visita à fazenda.

primeiro pavimento, o espaço antes ocupado pela cozinha antiga, deu lugar a uma cozinha nova de menor porte que a antiga, e a um grande espaço usado como garagem e depósito para guarda de materiais como selas para cavalo, dentre outros.

Fazenda das Pedras: vizinha à comunidade do Barro Preto (localizada logo após o morro que aparece ao fundo na fotografia), a sede da Fazenda das Pedras (FIGURA 62) foi construída em 1828 pelo trisavô⁷⁹ do atual proprietário, Roberto Lotte Pires. Visitei a casa rapidamente, pois Seu Roberto estava ocupado trabalhando no curral que fica em frente à casa e parou seu serviço para me contar um pouco sobre a propriedade. Segundo ele, por volta de 1900 a fazenda produzia café, mas atualmente eles criam gado de corte. Inicialmente fiquei surpreso com o estado de conservação da fazenda, mas aos poucos descobri que ela já passou por duas grandes reformas.

Figura 62 - Fazenda das Pedras



Fonte: acervo do autor, 2022.

⁷⁹ Termo usado por Seu Roberto em referência ao bisavô do seu pai. De acordo com os dicionários online consultados (AULETE; PRIBERAM; MICHAELIS), “trisavô: pai do bisavô ou da bisavó”. De acordo com Cipro Neto (1998): “O trisavô é que é o pai do bisavô ou da bisavó. Então a sequência seria “avô, bisavô, trisavô ou tresavô, tetravô ou tataravô””.

De acordo com Seu Roberto⁸⁰ a casa foi feita originalmente em adobe (FIGURA 63). Em 1990 a sede passou por uma grande reforma em que as paredes de adobe foram desmanchadas e substituídas por tijolo cerâmico furado. Na ocasião, o sistema estrutural de madeira, incluindo o madeiramento da cobertura, foram mantidos.

Figura 63 – Exemplos de adobe: em processo de secagem (à esquerda) e assentados (à direita)



Fonte: acervo do autor, 2016.

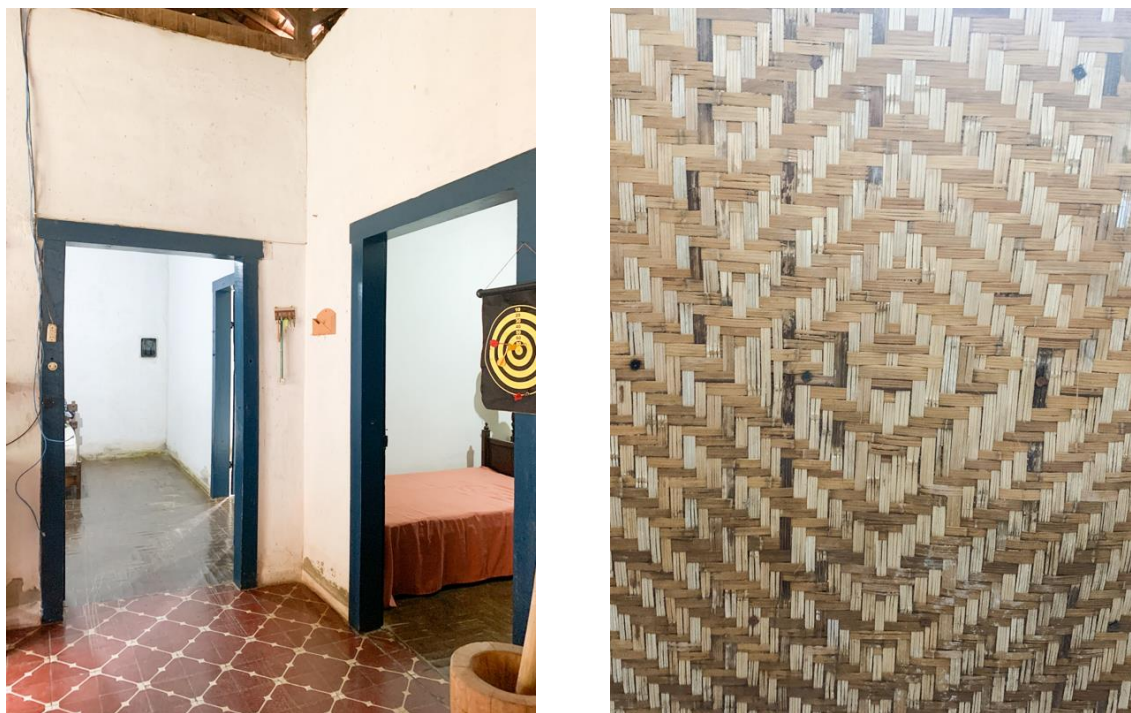
Nesse processo de reforma, as portas e janelas foram cuidadosamente mapeadas para que fossem assentadas novamente de forma a manter o aspecto original da casa. As telhas e os forros foram substituídos por outros novos. Os forros de taquara (FIGURA 64), segundo o proprietário, foram encomendados a uma pessoa de Itambé do Mato Dentro, pequena cidade da região que, por uma estrada de terra, fica a aproximadamente uma hora e meia de Santa Maria de Itabira. Cheguei a comentar com o senhor Roberto que no Barro Preto e no Indaiá tem pessoas que sabem trabalhar com forros, mas ele não tinha conhecimento.

É curioso que mesmo em um contexto em que não há um adensamento populacional como o de uma cidade grande (na qual as pessoas que moram no mesmo prédio não se conhecem), as informações sobre a existência de profissionais que exercem ofícios especializados não circulam entre os moradores de propriedades vizinhas que estão separadas por poucos quilômetros. Em outras épocas esse tipo de profissional era

⁸⁰ Em conversa realizada no dia 15 de julho de 2022.

conhecido por todos e normalmente era referência na região onde morava. Esse aspecto sobre o atual alcance acerca da existência de um artesão especializado em uma determinada região é um tema relevante que pode ser objeto de estudo do ponto de vista da sustentabilidade relacionada à preservação de determinados ofícios.

Figura 64 – Interior da Fazenda das Pedras: visão das portas e forro de taquara



Fonte: acervo do autor, 2022.

Sobre as origens da casa, perguntei a Seu Roberto se os cômodos das três portas à esquerda da fachada principal eram originalmente senzalas. Ele disse que não. Me falou que alguns grupos saíam de outros lugares para trabalhar na fazenda, mas que não eram escravos e não moravam lá. Deu como exemplo as pessoas do Barro Preto que lá trabalhavam, mas nesse caso, acredito que seja posterior ao período da escravidão. De acordo com ele, dessas pessoas que iam trabalhar na fazenda, se morava algum por lá, seria em pequenas casas separadas da casa principal, mas que ele não tem conhecimento.

Conforme mencionei, nossa conversa foi muito rápida, pois Seu Roberto estava bem ocupado com seus afazeres, e não deu para conversar muito. Assim, para mim não ficou claro se ele falava da primeira metade do século XIX ou da história mais recente, quando seus avós e bisavós cuidavam da fazenda. Mas um fato é recorrente na história do Barro Preto: o escravizado Tobias Pires havia saído de lá. Nesse sentido,

acredito que esse seja um tema interessante para investigações futuras, inclusive com a comparação de outras edificações do mesmo período, sejam elas as casas ou as senzalas localizadas na região ou em Minas Gerais.

No mesmo dia em que estive na Fazenda das Pedras, conversei com Seu Antônio Luciano e o seu irmão Evangelho – moradores do Barro Preto, para levantar mais informações. Segundo eles, a construção original da Fazenda das Pedras era em pau a pique, nas palavras deles: “lá todas as paredes eram de taquara de bambu e barro”. Seu Antônio disse que antes dessa reforma de 1990, a casa havia passado por uma primeira reforma em que as paredes de pau a pique foram substituídas pelo adobe. Posteriormente é que o adobe foi trocado pelo tijolo cerâmico. Assim como várias pessoas do Barro Preto, Seu Antônio e Seu Evangelho trabalharam na fazenda quando tinham idade aproximada entre 10 e 12 anos. À época em que os dois trabalharam lá, a fazenda era administrada pelo Seu Nêgo⁸¹, provavelmente o bisavô de Seu Roberto.

O banco em frente às casas dos dois irmãos é ponto de parada obrigatória para quem quiser bater um bom papo e saber da história do Barro Preto e das comunidades vizinhas. Com o tempo me habituei a parar por lá para conversar com os dois sobre o que iria fazer no dia, ou sobre o que havia feito. Assim conseguia aferir informações levantadas, aprender novas histórias sobre as comunidades e pegar dicas sobre o que poderia fazer.

Fazenda do Funil: embora tenha sido possível visitar rapidamente a propriedade, não consegui levantar informações sobre a sua origem e história. A Fazenda do Funil (FIGURA 65), que fica na estrada que dá acesso à comunidade do Barro Preto, ao que tudo indica, teve sua história iniciada com a família de Chico Sola, que a vendeu para João Nico. Na ocasião da minha visita, conversei com Seu Geraldo Furtado Leite, filho de João Nico. Atualmente, a fazenda pertence à irmã de Seu Geraldo, que mora em Belo Horizonte e costuma visitar o local nos finais de semana.

⁸¹ Seu Antônio e Seu Evangelho não souberam dizer o nome do fazendeiro, apenas como ele era conhecido.

Figura 65 - Fazenda do Funil



Fonte: acervo do autor, 2022.

Segundo Seu Geraldo⁸², seu pai comprou a fazenda de Chico Sola em 1970, para que os filhos e as filhas pudessem estudar em Santa Maria de Itabira. À época, Seu Geraldo tinha 12 anos. A sede da fazenda foi originalmente construída em pau a pique. Mas após uma reforma, apenas a parede da fachada principal permaneceu em pau a pique, as demais foram substituídas por alvenaria de tijolo cerâmico furado. De acordo com Seu Geraldo, toda a estrutura de madeira, incluindo a da cobertura, e os assoalhos foram mantidos. Sobre o histórico da fazenda, Seu Geraldo disse que não tinha conhecimento do período anterior em que foram morar lá. Os únicos detalhes que ele soube dizer foi que na parte inferior da casa, que hoje serve de garagem, antigamente era um local para a guarda de bezerros e para ordenhar as vacas, e uma outra parte – sob a cozinha, era usada para criar porcos. Toda a parte voltada para moradia ficava no pavimento superior.

De acordo com Seu Antônio Luciano – morador do Barro Preto, na Fazenda do Funil eles plantavam cana, e havia um alambique. Disse que seu pai trabalhou na fazenda. Certa vez, quando rapazinho, ele acompanhou seu pai com a intenção de trabalhar lá, mas como havia recebido um xingamento de Chico Sola por ter comparecido sem ferramenta, não voltou mais lá e foi trabalhar em outro local onde o tratavam melhor.

⁸² Em conversa realizada no dia 15 de julho de 2022.

Fazenda da Serra: embora eu não tenha tido acesso à propriedade, algumas observações sobre o sistema construtivo empregado puderam ser feitas desde a estrada. A fazenda fica no alto da Serra da Cambraia, a meio caminho entre o Barro Preto e o Indaiá. Logo após a subida da serra, à esquerda da estrada, é possível avistar um pequeno moinho abandonado, em que parte dos detalhes da técnica do pau a pique estão visíveis (FIGURA 66). Da mesma forma, o telhado do moinho parece ser original da construção, pois nele são utilizadas as telhas de cumbuca, tipo de material bem característico na região. A construção está bastante deteriorada e tomada pela vegetação local. Apesar de não se ver nenhuma trilha ou caminho em meio ao mato alto para chegar até o moinho, a cerca da propriedade junto à estrada é bem mantida, sinal de que o abandono é referente à construção e não à propriedade.

Figura 66 - Moinho da Fazenda da Serra



Fonte: acervo do autor, 2019.

Nas visitas que fiz às comunidades nesses cinco anos de trabalho, não vi movimentação de pessoas – ou mesmo de cachorros, algo bem comum – junto à sede da Fazenda da Serra (FIGURA 67), cuja sede está junto à estrada. Segundo me informaram, a propriedade foi vendida para uma pessoa de fora da região, e raramente aparece alguém por lá. Daquilo que pôde ser visto da estrada, pode-se especular que a sede da fazenda passou por uma grande reforma.

Figura 67 - Fazenda da Serra: entre as comunidades do Barro Preto e Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2019.

A estrutura de madeira, ou pelo menos parte dela, foi substituída por concreto armado e, embora não tenha sido possível ver à distância, provavelmente as paredes foram substituídas por alvenaria de tijolo cerâmico, como aconteceu nas fazendas do Funil e das Pedras. Ainda que os materiais tenham sido substituídos, as formas originais da casa parecem ter sido mantidas, assim como o telhado que, olhando de longe, parecia ser coberto por telha de cumbuca.

Fazenda do Tude: a terceira fazenda vizinha às comunidades à qual tive acesso fica no Cacunda (Indaiá) e é de propriedade do senhor Sebastião Getúlio de Souza, conhecido por todos da região, e apresentado por ele mesmo como Tude. Na região, além de ser conhecida como Fazenda do Tude, ela costuma ser chamada de *Fazenda Simprão de Tudo*. Antes da divisão do espólio, quando ainda pertencia aos seus avós, ela era conhecida como *Fazenda do Tanquinho*.

Seu Tude nasceu e foi criado na fazenda. De acordo com a sua explicação⁸³, seu avô e sua avó, contavam que ouviam dos avós relatos sobre as pessoas escravizadas da fazenda. Ou seja, o período em que lá eram mantidas pessoas escravizadas está há

⁸³ Em conversa realizada no dia 30 de julho de 2019, enquanto caminhávamos pelo entorno da casa e, posteriormente, em sua cozinha.

quatro gerações antes do Seu Tude, que seria a do seu trisavô e da sua trisavó. Segundo Seu Tude, a casa possui mais de 200 anos e, de acordo com os relatos passados a ele pelo seu avô, ela foi construída pelas pessoas escravizadas que lá trabalhavam.

À época, a fazenda possuía uma fundição e uma forja, Seu Tude contou que “eles buscavam minério de ferro no carro de boi lá no Piçarrão⁸⁴. Aqui fazia barra de ferro, pregos e ferramentas”. O galpão da fundição (foi destruído por um incêndio) ficava bem em frente à casa e, segundo o Seu Tude, conforme lhe contaram, todo o maquinário era movimentado por um engenho de água. Ele conta que tem até vergonha de falar, “mas segundo contavam os mais antigos” junto ao engenho existia uma roda de navalha que era usada para castigar as pessoas escravizadas. Ao caminhar nos arredores do terreiro da casa ainda é possível encontrar algumas borras de ferro. Na fazenda ainda existe um moinho desativado que, de acordo com a explicação do Seu Tude, ao bater com a mão em um dos pilares – para mostrar sua resistência, é do tempo do seu avô e “foi construído com madeira de lei” (FIGURA 68).

Figura 68 - Seu Tude e o moinho da fazenda



Fonte: acervo do autor, 2022.

⁸⁴ Ribeirão afluente do Rio Piracicaba que dá nome a uma região ao longo do seu curso, e onde estão instaladas empresas de mineração de ferro. A estrada do Piçarrão (LMG-790) faz a ligação entre Santa Maria de Itabira e Nova Era.

A sede da fazenda (FIGURA 69), construída em pau a pique, é mantida bem preservada. À esquerda da casa, se nota um acréscimo feito para aumentar a dimensão dos quartos, que eram muito pequenos para as atuais necessidades. Segundo Seu Tude, ele mesmo desmanchou as paredes daquela fachada com o maior cuidado, e assentou as janelas antigas no mesmo local original.

Figura 69 - Casa do Seu Tude e Dona Margarida

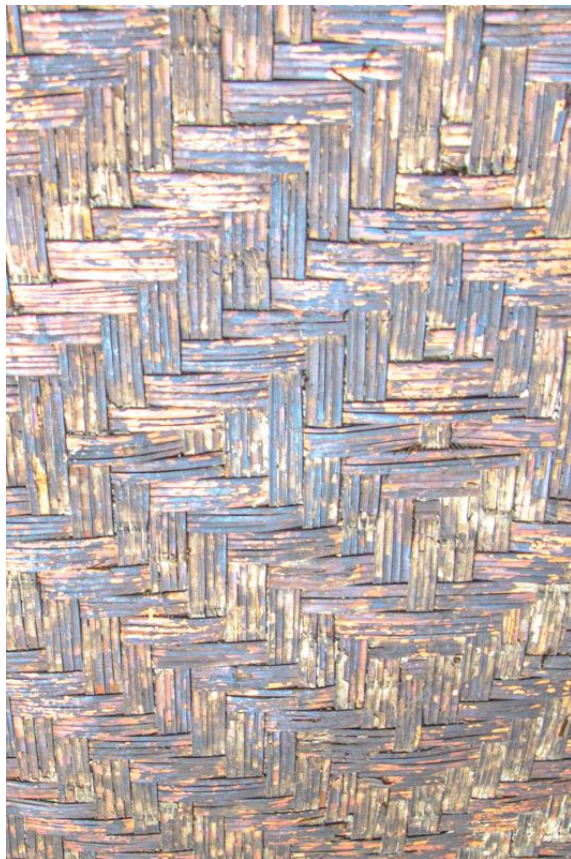


Fonte: acervo do autor, 2022.

Da primeira vez que estive com Seu Tude, sua esposa Dona Margarida, sua filha Melina e seu filho Augusto, em 2019, a casa ainda estava com o telhado original, coberto com telha de cumbuca. À época eles haviam comentado que a casa estava com muito vazamento e que precisariam trocar as telhas, pois a água estava estragando o madeiramento do telhado e os forros de taquara, por isso a substituição pelas telhas cerâmicas do tipo americana.

A maioria dos forros foi confeccionado e trocados pelo Seu Tude em épocas diferentes. Os mais novos, há aproximadamente 20 anos, e outros há 30 e 40 anos. Apenas em um dos quartos da casa foi mantido o forro, também de taquara, da época dos seus avós – segundo Seu Tudi, os originais da casa. O cômodo com o forro antigo é o mesmo onde é mantido um oratório, embutido na parede de pau a pique e feito com a mesma madeira da estrutura da casa. Nele, encontram-se um crucifixo e uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, que Dona Margarida disse estarem lá desde quando eles foram morar na casa (FIGURA 70).

Figura 70 – Forro de taquara e oratório da época dos avós do Seu Tude



Fonte: acervo do autor, 2022.

De acordo com Seu Tude, a fazenda possuía duas senzalas, uma delas (anexo em madeira visto à direita na FIGURA 69) preservada até os dias atuais. Segundo o pai e o avô de Seu Tude contaram a ele e aos demais familiares, além dessa senzala, na mesma direção à direita da casa, e no nível do terreiro, havia outra senzala com comprimento quatro vezes ou mais em relação a esta que restou. No entanto, o sistema construtivo das duas era diferente. Enquanto a senzala no nível do terreiro foi construída em pau a pique, a menor (preservada até hoje) é uma verdadeira caixa de madeira. Todo o piso, paredes e forro foram construídos com pranchas de braúna com espessura aproximada de oito centímetros. Nela há apenas uma abertura, no caso, uma porta voltada para dentro da sala da casa. Segundo Seu Tude, todas as pranchas do piso e do forro eram encaixadas nos entalhes das vigas (FIGURA 71) e dos baldrames com uma trava que não permitia que as pranchas pudessem ser retiradas pelo lado de dentro.

Figura 71 – Entalhe na viga para travamento do forro e vista inferior do piso da senzala que restou



Fonte: acervo do autor, 2022.

Sobre a senzala maior, que ficava no nível do terreiro, Seu Tude conta que seu avô a derrubou, mas fez questão de preservar essa que fica anexada à casa para que as gerações futuras da família soubessem o que aconteceu no passado e não repetissem esse tipo de maldade que era o regime de escravidão.

Em maio de 2017, quando passei rapidamente na casa de Seu Tude para ser apresentado a ele pelo Jesus Araújo, ao ver sua casa, lembrei das descrições feitas por Günter Weimer sobre enxovias. As características apresentadas por Weimer (2014) se assemelham a essa senzala construída em madeira:

Nós entendemos que as enxovias coloniais brasileiras não eram, propriamente, prisões, mas dormitórios dos escravos dentro das casas senhoriais, fossem elas urbanas ou rurais. Como os dormitórios eram fechados a chave, seria compreensível que esses alojamentos fossem identificados com prisões. [...] É claro que essas são conjeturas decorrentes do fato de não termos documentos comprobatórios de época. Mas documentos dos inícios do século XVIII dão conta da sua forma de uso nesse período. O certo é que, a partir do século XVIII, era comum a existência de enxovias tanto nas cidades como no campo (WEIMER, 2014, p. 209).

Pelas características apresentadas por Weimer e pelas informações de que a senzala demolida fora construída com outro tipo de sistema e material, tudo leva a crer que esse espaço remanescente onde ficavam algumas das pessoas escravizadas, pode ser de fato uma enxovia. Não é o propósito deste trabalho definir qual seria o termo

correto ou o mais adequado para se referir a essa construção, no entanto, acredito ser importante fazer o registro sobre esse tipo de arquitetura que está relacionado ao período da escravidão.

Na medida do possível, Seu Tude e Dona Margarida (FIGURA 72) fazem de tudo para manter a originalidade da casa. Eles ainda possuem alguns móveis – fabricados sem o uso de pregos ou parafusos, e uma canastra usada em viagens com mula, na qual se encontra a inscrição R.S., iniciais da avó de Seu Tude: Rita Sabino. Sobre a preservação, um tipo de concessão que eles disseram ter feito foi em relação aos confortos mínimos da vida moderna, como ter uma pia na cozinha (antes eles precisavam ir ao terreiro para lavar as vasilhas), o assentamento de cerâmica em volta do fogão à lenha para facilitar a limpeza, e a construção de um banheiro. Além disso, foi construída uma grande área avarandada nos fundos da casa onde ficam a mesa para refeições e outros equipamentos utilitários voltados para lazer e área de serviço.

Sobre o assentamento da cerâmica sobre a parede de taipa, perguntei ao Seu Tude se ela não chegou a descolar da parede. Ele disse que não, que também já havia ouvido falar sobre isso, mas que resolveu assentar a cerâmica assim mesmo. Ele disse que preparou a parede com chapisco e depois assentou a cerâmica normalmente. A cerâmica está assentada desde 2014 e até o momento não apresentou nenhum problema. Para mostrar que a parede não apresentava problemas, ele fez questão de bater em praticamente todas as cerâmicas para provar que não está oco por trás e que o assentamento continua firme.

Seu Tude disse que teve vontade de assentar a cerâmica em toda a casa, mas tem consciência do seu valor histórico, e sabe que isso iria descaracterizá-la, e assim se conteve. Dessa forma, segundo ele, se colocasse a cerâmica em toda a casa, pessoas que fossem lá para estudá-la, como eu estou fazendo, não saberiam como ela foi construída. Desta forma, ele limitou apenas às áreas mais críticas em termos de manutenção diária, como as paredes em volta do fogão e na frente da pia.

Figura 72 - Seu Tude na festa de Santo Antônio e Dona Margarida na porta de casa



Fonte: acervo do autor, 2022.

Tanto Seu Tude quanto Dona Margarida passaram por experiências no campo da construção. Ele é um mestre construtor, conhecedor de vários ofícios tradicionais. Dada a relação estreita que ele tem com as pessoas das comunidades quilombolas desde quando era criança, o seu testemunho sobre o tema será tratado mais adiante juntamente com os demais mestres e mestras das comunidades.

5.3 Resgate das técnicas de construção tradicionais

Da mesma forma com que as pessoas das comunidades se preocupam em preservar suas tradições religiosas, culinárias, festejos, artesanatos – dentre outras – há também um esforço para que sejam mantidas suas tradições no que toca os saberes na área da construção de edificações.

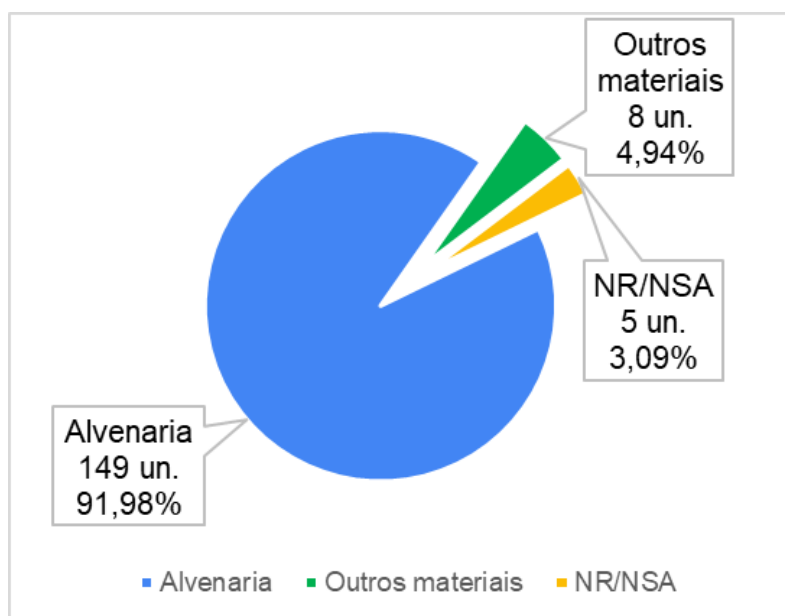
Seja por necessidade, ou por vontade própria, registros do ressurgimento das técnicas de construção tradicionais puderam ser vistos no entorno imediato das comunidades, e em outra localidade puderam ser observados no decorrer desta pesquisa.

É importante ressaltar que nem todas as pessoas da comunidade tem interesse pelo assunto. Os argumentos principais estão relacionados à durabilidade superior das casas de alvenaria de tijolo cerâmico e o tempo que deve ser dedicado à manutenção das casas feitas com terra. Como exemplo desses problemas, era comum mencionarem a casa de Dona Precheda e o antigo museu do Barro Preto. Sobre o último, disseram que sob orientação do senhor Nonato (morador do Barro Preto já falecido) foi relativamente fácil organizar o mutirão para construí-lo. Mas com o passar do tempo, não havia quem desse manutenção na edificação, algo que culminou com o seu desabamento.

5.3.1 O trabalho dentro das comunidades

A tarefa de resgatar o modo de construir com as técnicas e materiais tradicionais requer um grande esforço por parte das lideranças comunitárias para cativar o interesse da população. De acordo com o levantamento feito pelo Projeto de Extensão Lições da Terra – PUC Minas (2017-2018), aproximadamente 92% das edificações, de um total de 162 casas, são construídas em alvenaria de tijolo cerâmico furado. Os demais materiais ou técnicas foram declarados pelas pessoas como: adobe, blocos de argila, pau a pique e cimento; e um total de cinco pessoas não souberam responder o tipo de material usado na construção (GRÁFICO 2; TABELA 7).

Gráfico 2 – Percentual de construções em alvenaria em relação a outros materiais



Fonte: elaborado pelo autor com base em LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Nota: NR/NSA: não responderam/ não se aplica.

Tabela 7 – “Tipo de parede – Comunidades Quilombolas de Barro Preto, Boa Vista, Cambraia, Indaiá e Macuco (2017/2018)”

Tipo de parede	Barro Preto	Boa Vista	Cambraia	Indaiá	Macuco	Total
Alvenaria	110	10	10	14	5	149
Adobe	2*	-	-	2**	-	4
Blocos de argila	1	-	-	-	-	1
Pau a pique	-	-	-	1	-	1
Cimento	-	-	-	2	-	2
NR/NSA	1	1	-	-	3	5
Total	115	11	10	19	8	162

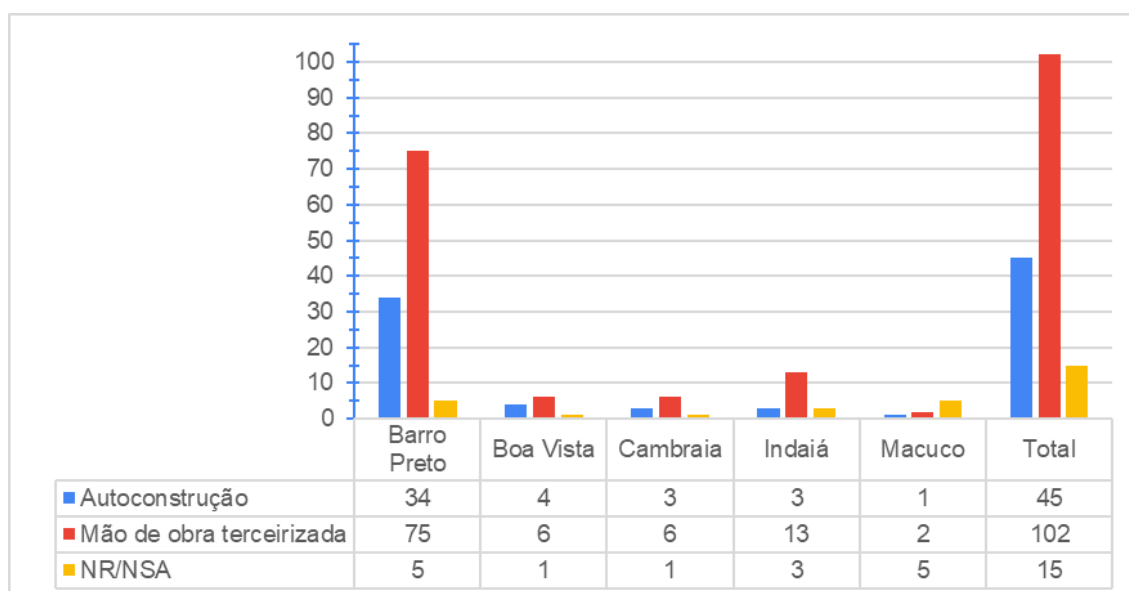
Fonte: LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Notas: *segundo informações do Sr. Antônio Luciano, no Barro Preto existem duas construções em que foram usados materiais em conjunto: adobe e tijolo queimado, mas não totalmente em adobe.

**De acordo com Jesus Araújo, na comunidade do Indaiá não existem casas em adobe, o que leva a crer que pode ter ocorrido um engano na descrição da técnica.

Outro fator que aponta um grande desafio para empreitada é a relação entre as pessoas que constroem a própria casa e aquelas que terceirizam o trabalho (GRÁFICO 3); olhando o quadro geral, aproximadamente 50% da população terceiriza esse serviço.

Gráfico 3 – Tipo de mão de obra utilizada atualmente nas construções



Fonte: elaborado pelo autor com base em LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Uma informação que não é precisa, mas que foi relatada em entrevistas, dá conta de que, no caso da terceirização, o mais comum é a contratação de pessoas das próprias

comunidades. Isso nos mostra que o ofício de construtor permanece de certa forma nas comunidades.

A terceirização da mão de obra em si não é algo novo em um ambiente comunitário, o que muda nesse caso é a relação de como o trabalho é feito. Enquanto em outras épocas prevalecia a autoconstrução baseada no apoio familiar e comunitário, atualmente há a remuneração pelo serviço prestado e a dependência de materiais industrializados.

É importante ressaltar que: 1) mesmo em tempos remotos existia o pagamento por serviços prestados, no entanto, em maior frequência, ele ocorria por meio da troca de mão de obra em trabalho a ser prestado, ou por algum tipo de produção proveniente de lavoura ou criação de animais; 2) a mudança de comportamento citada não implica na ausência dos mutirões em obras terceirizadas. Eles ainda ocorrem em determinados estágios em que há a necessidade de um maior número de pessoas, como a execução de uma laje. Nesse caso, a retribuição pelo serviço segue os mesmos rituais de antigamente – comum em outras culturas – em que a família beneficiada providencia algum tipo de refeição e bebida em agradecimento e em comemoração à empreitada realizada pelos trabalhadores e trabalhadoras. Conforme foi relatado por Eloisio (morador do Barro Preto)⁸⁵, “hoje em dia os encontros para construção são mais para encher laje. O pessoal dono da casa no final oferece comida e bebida para quem vai trabalhar na obra” (ELOISIO, 2019).

Um exemplo parecido ao de Eloisio foi dado por Dona Geralda Eunice (moradora do Barro Preto)⁸⁶, segundo ela, havendo necessidade, as pessoas se ajudam na construção da casa:

quando tinha uma pessoa fazendo uma casa, tinha os amigos que ajudavam. Até hoje, se chamar as pessoas ajudam. Por exemplo, quando a pessoa precisa colocar uma laje na casa dela, aí as pessoas que a gente chama esperam para ajudar. E aqui as mulheres trabalham igual homem... porque a pessoa, igual no nosso caso que é descendente da África, ela vai ter que trabalhar pra sobreviver, então ela aprendeu a trabalhar, a gente faz qualquer tipo de serviço mesmo, eu faço qualquer coisa. (DONA GERALDA EUNICE, 2022).

⁸⁵ Em conversa realizada no dia 16 de agosto de 2019, na sala da sua casa, no Barro Preto.

⁸⁶ Em conversa realizada no dia 09 de junho de 2022, no salão da igreja da Dona Armeni.

Rapoport (1969) aponta exemplos semelhantes aos citados, em que profissionais com expertise em determinado ofício são contratados ou chamados a ajudar outras pessoas que, embora sejam capazes de executar certas tarefas do processo construtivo, possuem menos habilidades em determinada área, como a cobertura da habitação. Desta forma, o trabalho baseado em cooperação torna possível a execução de atividades mais complexas. Um exemplo interessante citado pelo autor diz respeito ao povo Fon do Daomé, em que

[...] uma cooperativa de trabalhadores, os *Dopkwe*, à qual todos os homens da comunidade fazem parte. Esse grupo auxilia nas três tarefas que são melhor executadas por trabalho em grupo – fazer uma fazenda, fazer uma parede e cobrir uma casa. Normalmente o dono da casa fornece comida para o grupo, mas, quem está doente, velho ou pobre, não precisa promover tal celebração (RAPOPORT, 1969, p. 107, tradução nossa).

O desejo de retomar a utilização das técnicas de construção tradicionais em novas construções de uso coletivo – para fomentar e manter viva a tradição construtiva local – aconteceu de forma concomitante nas comunidades do Indaiá e do Barro Preto através da Associação dos Quilombos Unidos do Barro Preto e Indaiá. Havia o plano para a construção de um centro comunitário no Barro Preto que atendesse ambas as comunidades em seus diversos campos do saber, com espaços voltados para ensino e produção de artesanato; cozinha comunitária para produção de quitandas; espaço de encontro e reuniões; loja para venda de produtos, dentre outros possíveis usos voltados para fomentação da cultura local e meio de renda para população. Todo o espaço seria construído com as técnicas tradicionais comuns às duas comunidades.

No entanto, por possuírem prioridades diferentes – em virtude da dimensão populacional e do grau de complexidade que isso implica em cada comunidade, somado ao fato de estarem situadas em municípios diferentes (algo que torna complexo a prestação de contas em caso de fomento público), o trabalho em conjunto foi deixado de lado. Desta forma, cada grupo resolveu seguir os seus planos dentro do tempo e das necessidades mais adequados à sua realidade.

Nesse sentido, a comunidade do Barro Preto, como foi visto, decidiu usar como centro comunitário a infraestrutura já existente na comunidade e, como referência à sua tradição construtiva, a construção do Museu Quilombola do Barro Preto. Uma particularidade em relação à construção do museu foi a decisão tomada pelo senhor

Antônio Luciano – no momento da execução da obra – de não seguir o projeto elaborado. Ao final, como executor da obra, ele construiu o museu da forma como entendia que deveria ser (FIGURA 73), sem comunicar às demais pessoas da associação comunitária.

Figura 73 – Construção do Museu Quilombola do Barro Preto (à direita)



Fonte: acervo do autor, 2022.

A tipologia adotada por Seu Antônio Luciano (80 anos, atualmente, dos homens, o morador mais ancião da comunidade do Barro Preto) segue a mesma das casas do início dos anos 2000 (FIGURA 74), que seguiam a forma das casas mais antigas do Barro Preto (FIGURA 75). Há a diferença no sentido da cumeeira do telhado, em que uma é perpendicular à fachada frontal e as outras são paralelas à fachada frontal. Mas em todas elas a cumeeira segue o sentido longitudinal da construção. Todavia, se nota que a construção segue o repertório com o qual ele está habituado.

Como declarado por Rapoport:

Materiais, construção e tecnologia devem ser vistos como fatores modificantes, em vez de determinantes da forma, porque eles não decidem o que deve ser construído nem sua forma – isso é decidido por outros motivos. Eles possibilitam o invólucro de uma organização espacial decidida por outros motivos, e possivelmente modificam essa organização. Eles facilitam e tornam certas decisões possíveis ou impossíveis, mas nunca decidem ou determinam a forma (RAPOPORT, 1969, p. 24, tradução nossa).

Figura 74 – Tipologia típica das casas do Barro Preto no início dos anos 2000



Fonte: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005.

Figura 75 – Casa do senhor Antônio José Higino: uma das últimas casas em pau a pique que foi demolida no Barro Preto.



Fonte: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005.

Para contornar a situação, uma vez que as paredes internas seriam construídas em pau a pique, fui informado por pessoas da associação que o reboco interno será feito

com barro, e seu acabamento com as mãos, ao invés de desempenadeira. Além disso, foi decidido que para fazer parte do acervo do museu, será erguida uma pequena parede em pau a pique para mostrar às pessoas a maneira como eram construídas as primeiras casas da comunidade. Há também a possibilidade de que o telhado de fibrocimento seja coberto com folhas de palmeira de indaiá ou com sapê, a fim de que o aspecto do museu fique mais parecido com as casas antigas, mas essa decisão não foi tomada até o momento.

A prática de cobrir um telhado de fibrocimento ou de telha metálica pode trazer benefícios que vão além do tratamento estético. Conforme é citado por Lengen (2002) esse tipo de sobre cobertura é usado como uma estratégia para melhorar o conforto térmico da edificação, o qual ele chama de teto falso. Outra estratégia com o mesmo propósito, e mencionada pelo autor, é a utilização de um forro por baixo das telhas.

As recomendações de Lengen para cobrir a telhas industrializadas são as seguintes:

As canaletas das lâminas devem estar orientadas na direção contrária à dos ventos dominantes. Encher as canaletas com folhas de palmeira, taboa ou capim. Nas áreas de muito vento, deve-se amarrar os materiais isolantes com arame (LENGEN, 2002, p. 458).

Ainda que seu Antônio Luciano tenha me surpreendido ao declarar que não chegou a trabalhar profissionalmente com as técnicas tradicionais de pau a pique, como a maioria das pessoas adultas da comunidade, quando mais jovem, ele aprendeu a técnica, vivenciou e trabalhou com ela em mutirões para construção de casas para pessoas da comunidade. Então, no meu entendimento, a decisão de Seu Antônio em não seguir o projeto mostra aquilo que foi assimilado por ele ao longo dos seus 80 anos.

Conforme comentei com a pessoa que me deu a notícia de que eles haviam ficado surpresos quando viram a obra em um estágio que não daria para voltar ao projeto, talvez o feito de Seu Antônio devesse ser visto como algo que pertença ao museu. Pois ali temos algo que saiu das mãos de uma das pessoas com a maior experiência de vida dentro da comunidade, e que passou pelas diversas fases das técnicas construtivas e materiais que foram utilizados na comunidade. Tudo isso sem que a essência e a singeleza das construções mais antigas fossem perdidas, ainda que o museu tenha sido construído com os materiais usados atualmente.

Diferente das comunidades do Barro Preto e do Indaiá, as comunidades do Macuco e do Boa Vista vivem realidades diferentes e, no momento, possuem outras prioridades. O interesse sobre a utilização de construções tradicionais não foi demonstrado pelas pessoas entrevistadas. O que não quer dizer que há uma indisposição delas em relação à sua tradição construtiva.

Ainda que tenham passado muitas dificuldades no passado, o conhecimento sobre as técnicas e o orgulho ao explicar e dar exemplos sobre esse saber, pôde ser percebido no entusiasmo durante nossas conversas. É provável que a falta de interesse percebida seja em função do foco das associações dessas comunidades – que são menores em extensão territorial e em número de habitantes – estar voltado para o processo de obtenção da certificação de comunidade quilombola junto à Fundação Cultural Palmares, algo fundamental para que elas possam obter mais oportunidades de recursos para o seu desenvolvimento.

Essa particularidade nos mostra que mesmo em um território relativamente pequeno, onde as comunidades se originaram de um mesmo grupo familiar, cada qual possui suas próprias demandas, autonomia e uma maneira particular de lidar com a sua cultura e as suas tradições. Além disso, chama a atenção o respeito mútuo entre os grupos e a disponibilidade de cooperação entre eles. Afora as demandas e as questões prioritárias de cada comunidade, é interessante notar que mesmo no campo da construção, o distanciamento geográfico entre elas – por menor que possa parecer – fez com que cada uma tomasse caminhos diferentes que impactaram na sua forma de construir, como será mostrado a partir do item 5.4.

Na comunidade do Indaiá, não obstante o constante uso de técnicas de construção contemporâneas, os moradores e moradoras demonstram maior preocupação em relação à perda dos saberes construtivos tradicionais. Nesse sentido, as pessoas envolvidas na organização comunitária do Indaiá mantêm-se empenhadas na busca de soluções de preservação das técnicas tradicionais que aprenderam com seus antepassados.

Esse trabalho é algo do qual a comunidade se orgulha, pois ainda possuem pessoas jovens e anciãs que dominam a construção em pau a pique, e a técnica de construção de coberturas com fibra vegetal. Uma das formas de manutenção e valorização dessa tradição segue o mesmo propósito de quando a ideia foi lançada conjuntamente com

o pessoal do Barro Preto, ou seja, o direcionamento do uso dessas técnicas em novas edificações de uso coletivo, como a construção da casa de farinha, cuja obra encontra-se em andamento (FIGURA 76).

Figura 76 – Obra da casa de farinha da comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2022.

A opção por trabalhar com edificações comunitárias tem o propósito de valorizar as relações da comunidade com suas raízes através da prática e manutenção dos conhecimentos que vieram de gerações distantes e que atravessaram séculos de história. A partir do trabalho coletivo, acredita-se que possam surgir iniciativas individuais ou familiares que vejam nesse trabalho uma alternativa local frente ao uso de materiais industrializados.

Outra estratégia que percebi na comunidade do Indaiá, está na preservação da última casa feita em pau a pique na comunidade (FIGURA 77), que atualmente pertence a Dona Fatinha. Além desta casa, ainda se vê na comunidade construções de menor porte, como um sanitário externo e um paiol (FIGURA 78), construídos já na década de 2010.

Figura 77 – Casa da Dona Fatinha, em pau a pique: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2017.

Figura 78 – Sanitário no quintal da Dona Fatinha (esquerda) e paiol da casa da Dona Perpétua (direita): comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2019.

Quando das primeiras conversas com Jesus Araújo (morador do Indaiá), ele relatou que estava nos planos da comunidade a reconstrução da igreja local utilizando a técnicas do pau a pique. Posteriormente, os moradores e moradoras descobriram que

para isso seria necessário um trabalho em conjunto com a arquidiocese local, que havia outros planos para a reforma da igreja. No final, a reforma da igreja foi realizada pela arquidiocese a despeito da vontade da população, com a utilização dos métodos atuais de construção.

Firmes em seus propósitos, e avançando aos poucos devido a outras prioridades e aos recursos financeiros escassos, os moradores e moradoras da comunidade do Indaiá olham para o futuro sem perder o foco em suas tradições. Dentre seus planos, está a construção de uma capela junto ao cruzeiro, no qual ficava o antigo cemitério da comunidade, e onde são celebradas algumas das festividades religiosas (FIGURA 79).

Figura 79 – Cruzeiro da comunidade do Indaiá: celebração no Dia da Consciência Negra



Fonte: acervo do autor, 2019.

Junto aos planos de diversificação de renda para manutenção das pessoas na comunidade, está previsto a implantação do turismo de base comunitária⁸⁷ com a oferta de vivência e aprendizado junto ao pessoal da comunidade. A ideia é que

⁸⁷ Concepção de turismo em “que se associa à possibilidade de se desenvolver melhorias nas condições de vida de comunidades com carências sociais e econômicas e comunidades tradicionais (BRAGHINI ET AL, 2020, p. 24).

possam ser trocadas com os visitantes as experiências ligadas às suas tradições em artesanato, culinária e, por que não, em construção em terra.

Para receber as pessoas interessadas em conhecer sua cultura, os moradores e moradoras pretendem construir uma pousada utilizando as técnicas tradicionais de construção e, da mesma forma, construir um espaço com cozinha comunitária que possa funcionar no dia a dia na produção de produtos da culinária local e, eventualmente, para ministrar oficinas correlatas às suas tradições.

Conforme foi dito por Garcia (2013), ao estudar a tradição construtiva ou o saber-fazer tradicional em uma comunidade ou região, há que se entender que não se trata de estimular sua permanência no passado ou de mantê-las afastadas das questões contemporâneas. Mas de usar esse patrimônio como algo que possa melhorar o desenvolvimento e a qualidade de vida desses grupos de forma associada a um tipo de turismo que valorize essa herança cultural.

[...] Não é uma tarefa nostálgica ou romântica, mas sim de levar adiante uma nova abordagem sobre o que a arquitetura vernácula nos oferece com o seu exemplo de adaptação ao ambiente, ao meio humano e aos recursos técnicos e financeiros, daquilo que pode nos ensinar com sua sabedoria acumulada ao longo de gerações e tudo o que ela nos oferece não apenas para sua própria conservação, mas para encarar uma arquitetura moderna sustentável e relacionada ao seu tempo e espaço (GARCIA, 2013, p. 7).

Jesus Araújo, que é uma das jovens lideranças da comunidade, tem noção das dificuldades frente a essa empreitada e do tempo que ela pode levar. Ao mesmo tempo, ele possui o otimismo, a paciência, a persistência e o conhecimento para procurar parcerias que possam ajudar na viabilização desses projetos. Certa vez, em uma das viagens que fizemos juntos de Belo Horizonte para o Indaiá, ele me disse que tinha consciência de que provavelmente a luta pelas melhorias que eles estão travando agora não beneficie diretamente a sua geração, mas que certamente contribuirá para as gerações futuras.

5.3.2 Experiências de fora das comunidades

Na comunidade do Macuco, me chamou a atenção uma edificação de pau a pique que, embora esteja no território, não pertence às pessoas da comunidade. Trata-se de um paiol, que ao longe me parecia uma pequena casa, em um terreno vizinho à casa de Seu Ramiro e Dona Creusa. Antes de conhecê-los, cheguei a pensar que a

construção estava em sua propriedade. De acordo com Seu Ramiro, o paiol, que aparece no centro da Figura 80, foi construído por volta de 1998 por um funcionário da fazenda vizinha ao seu terreno.

A localização do paiol é próxima à casa em que moravam os pais de Seu Ramiro, mesmo local onde ele nasceu. À direita da Figura 80, aparece parte de uma casa feita em bloco de concreto que foi construída no local da casa dos seus pais. No terceiro plano à esquerda da mesma fotografia, está a atual casa do senhor Ramiro e Dona Creusa, onde vivem desde 2005.

Figura 80 – Paiol vizinho à casa de Seu Ramiro e Dona Creusa



Fonte: acervo do autor, 2019.

Seu Ramiro disse que essa construção do paiol representa bem as construções mais antigas da região, com a diferença de que este paiol não recebeu o reboco. Uma observação feita por ele a partir dessa particularidade, dá conta de que a ausência do reboco, somada ao fato da edificação nunca ter recebido manutenção ao longo de sua existência, revela que a obra foi bem executada, pois as trincas que aparecem são relativamente pequenas. Na Figura 81 e na Figura 82 o paiol pode ser visto por diferentes ângulos.

Figura 81 – Paiol: vista frontal



Fonte: acervo do autor, 2019.

As telhas, baldrame e esteios usados na construção do paiol foram aproveitadas da sede de uma fazenda antiga que foi demolida. Seu Ramiro e Dona Creusa contaram que na sala dessa fazenda havia um forro de esteira de taquara com a inscrição 1929, ano que os proprietários da época haviam mudado para nova sede. Eles disseram que naquela época era muito comum aproveitar os materiais de uma construção antiga ao se fazer uma nova, por isso acreditam que as telhas de cumbuca que ali estão possuem mais de 100 anos.

A Figura 82 nos mostra como a fundação da edificação foi feita: um alicerce em pedras assentadas com barro, sobre elas um baldrame de madeira e, acima desse, o fechamento em taipa de mão. Se nota que abaixo das empenas (oitão, outão ou eitão) não foi utilizado o frechal, e nas paredes laterais, esse foi feito com madeira roliça ao invés de madeira desdobrada.

Figura 82 – Paiol: vista posterior



Fonte: acervo do autor, 2019.

Os detalhes construtivos apresentado a seguir, na Figura 83 e na Figura 84, são muito parecidos com os da casa de Dona Fatinha e do paiol feito por Dona Perpétua, ambas moradoras do Indaiá. As telhas da cobertura são apoiadas sobre ripas de bambu e o madeiramento principal da cobertura é feito com madeira roliça.

Figura 83 – Detalhes superior e inferior da cobertura com telha de cumbuca



Fonte: acervo do autor, 2019

No caso das amarrações, é empregado o cipó para fixar as réguas de bambu às varas verticais de madeira que são conectadas ao baldrame e ao frechal da edificação.

Figura 84 – Detalhes da trama: amarrações feitas com cipó



Fonte: acervo do autor, 2019.

Em 2022, na primeira visita feita às comunidades após o afastamento ocasionado pela pandemia de Covid-19, notei a presença de uma nova construção feita em pau a pique (FIGURA 85) em área limítrofe à comunidade do Boa Vista, e vizinha a um terreno onde o senhor Ramiro planta feijão e milho juntamente com seu primo. Inicialmente pensei que a construção fosse de alguma família das comunidades do Boa Vista ou do Macuco. Posteriormente, fui informado pelo Seu Ramiro e sua filha, Enilda, que se tratava do Cristiano Reis, taxista, morador de Santa Maria de Itabira, e proprietário do terreno vizinho ao terreno do primo do Seu Ramiro.

Figura 85 – Construção recente em pau a pique ao lado da comunidade Boa Vista



Fonte: acervo do autor, 2022.

No encontro que tive com Cristiano, que não possui ascendência quilombola, ele me disse⁸⁸ que sempre gostou de construções rústicas e, quando criança, seu avô morava em casa de taipa:

eu lembro que meu avô fez um banheiro pra gente, e eu lembro que era fresquinho, bem gostoso [...], então eu estava precisando fazer um barraco pra guardar material de construção, pra depois fazer uma casa. Como é uma coisa que eu gosto, resolvi fazer de pau a pique. É uma coisa boa pra natureza, eu gosto de envolver com a natureza. Eu vou lá com as minhas meninas, elas jogam barro na parede afora... e pisar no barro é gostoso demais. Então, como meu avô gostava, do nada comecei a fazer. Pessoal falava que eu era doido... mas não tem jeito, é gostoso demais, você trançar o bambu lá... (CRISTIANO, 2022).

A partir das lembranças de sua infância do tempo do seu avô, Cristiano começou a pesquisar sobre como construir com a técnica:

Youtube, né? Eu fui pesquisando, pesquisei muito. Fui perguntando... tem meu outro avô, aí vai perguntando, vai tomando uns coros, vai aprendendo, vai fazendo... só que depois você vai tomando gosto pelo trem... aí depois que faz algo errado vai querer desmanchar, fazer de novo até dar certo. Eu queria desmanchar tudo e fazer de novo. Minha ideia era só fazer esse barracão, mas agora quero fazer fixo mesmo. Com madeira tratada, tudo direitinho. Colocar uma telha colonial bonitinha... antigamente era com telha de cumbuca, se procurar por aí ainda acha. Tem muita casa que eles vão destelhando por aí. O problema é que a telha de cumbuca é muito grossa, ela é muito pesada pra trabalhar e gasta mais madeira [...] (CRISTIANO, 2022).

Embora Cristiano não tenha ascendência quilombola, é interessante ver que o interesse pela técnica continua vivo na região, e que uma geração mais nova tem a oportunidade de vivenciá-la. Também chama a atenção os novos meios de transmissão de conhecimento. O que antes era oral e circunscrito ao grupo, passa a ser digital e global. Uma técnica secular que levou gerações para atravessar o tempo e os limites geográficos, agora pode ser transmitida em questão de minutos.

Isso nos faz pensar se seria essa a nova forma de transmissão do saber à qual as novas gerações – a partir dos relatos ou evidências materiais sobre as tradições de seus antepassados, ainda que sem a vivência da experiência – terão um grande acervo à sua disposição para reintroduzirem uma técnica quando for do seu interesse? Seria então o caso das pessoas que ainda dominam essas técnicas, além de

⁸⁸ Em conversa realizada no dia 9 de junho de 2022, no ponto de taxi em frente ao banco Bradesco de Santa Maria de Itabira.

buscarem o engajamento das mais jovens, registrarem os saberes-fazer tradicionais para serem acessados no futuro?

Uma terceira experiência que ocorreu durante o processo da pesquisa – à qual não presenciei – mas que chegou a mim pelos relatos do Jesus Araújo (comunidade do Indaiá) e do professor Ricardo Ribeiro (PUC Minas), diz respeito à comunidade quilombola Saco do Barreiro, localizada em Pompéu – MG, a 330 km do Barro Preto. O elo entre a comunidade Saco do Barreiro com a realidade vivida durante essa pesquisa está no despertar do saber-fazer tradicional no campo da construção.

Em meados de 2018, a comunidade recebeu a equipe do Projeto de Extensão Lições da Terra – PUC Minas. Na ausência de um local para hospedar os pesquisadores e pesquisadoras, a comunidade se viu na necessidade de construir rapidamente um alojamento (FIGURA 86) e, para tal, recorreu aos seus saberes tradicionais.

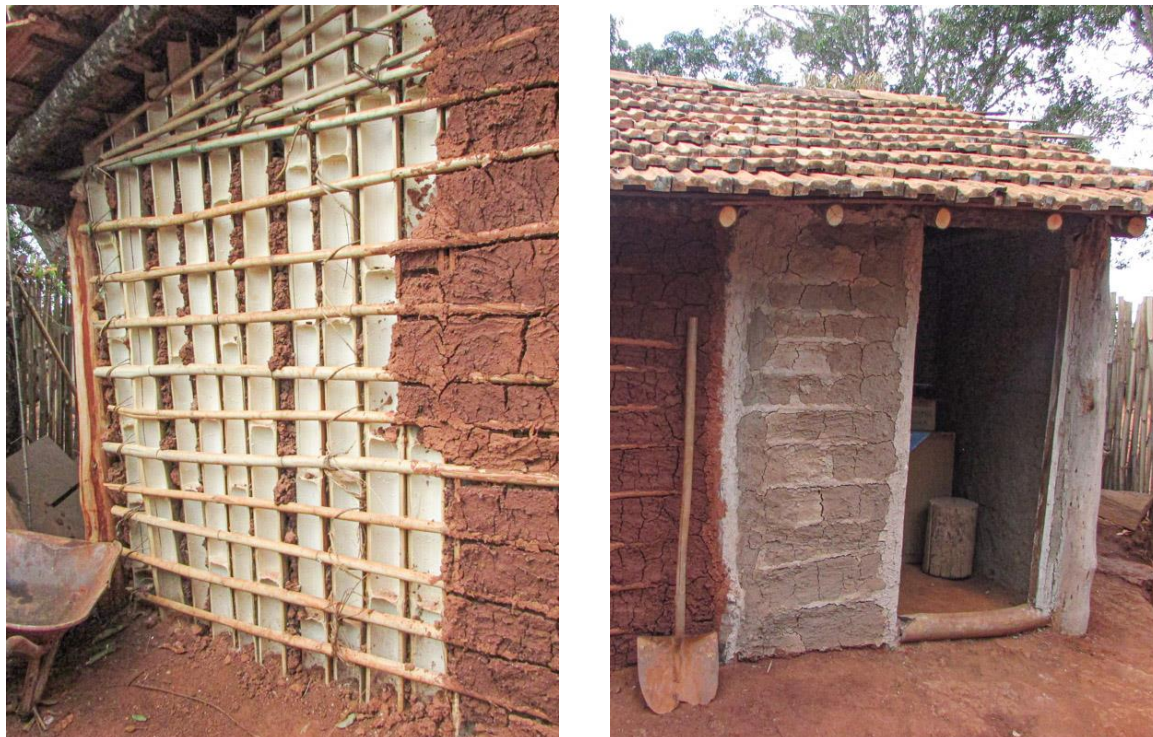
Por meio de mutirão, foram usados os materiais locais aos quais eles tinham acesso e, em poucos dias, a casa de pau a pique ficou pronta para receber a equipe. Uma particularidade na feitura da trama da parede está no uso de bambus de maior diâmetro – cortados ao meio – no lugar das varas verticais de madeira (FIGURA 87). Na mesma figura pode ser visto o início da execução do acabamento da parede feito com barro branco, ainda em processo de secagem. Segundo me informou Jesus Araújo em maio de 2022, a casa permanece preservada na comunidade e continua sendo utilizada para receber visitantes.

Figura 86 – Construção em pau a pique: comunidade Saco do Barreiro



Fonte: acervo do Projeto Lições da Terra – PUC Minas, 2018.

Figura 87 - Detalhe construtivo e acabamento: comunidade Saco do Barreiro



Fonte: acervo do Projeto Lições da Terra – PUC Minas, 2018.

Como pôde ser notado, embora a prática de determinada técnica tradicional de construção não esteja intensamente ativa, o saber tradicional perdura e é requisitado à memória quando há necessidade. O grande desafio para essas comunidades, caso seja do interesse delas manter esse saber tradicional, é encontrar os meios necessários para despertar a curiosidade nas gerações mais jovens para que elas sintam o desejo de explorar o baú de conhecimento que elas têm à disposição junto às gerações mais experientes.

5.4 Tradições e saberes: aprender, construir e ensinar

De acordo com Paul Oliver (1997), os processos que fazem a ponte entre os saberes do passado e o presente são essenciais para que as tradições de uma sociedade sejam transmitidas entre as gerações. Segundo o autor:

Todos os tipos de construção, tecnologias e saberes do passado que persistem até o presente podem ser considerados como tradição. São necessárias pelo menos três gerações para que uma tradição se estabeleça, mas muitas tradições são respeitadas pela sua longevidade ou origens ancestrais. [...] As tradições se manifestam na organização e orientação do assentamento, ritos de dedicação, tipos de construção, sistemas estruturais e formas de cobertura, tecnologias e técnicas de construção, especialidades e funções de gênero dos

construtores, a relação dos espaços importantes e os elementos que são decorativos ou têm valores simbólicos. Os edifícios representam a síntese de muitas tradições (OLIVER, 1997, p. 117).

Dos relatos que ouvi dos moradores e moradoras, a quase totalidade dá conta de que os processos de aprendizado nas diversas áreas dos saberes tradicionais das comunidades se iniciam no núcleo familiar, inclusive a forma de construir as moradias. Dentre as pessoas que contribuíram com sua experiência, me chamou atenção o testemunho de Dona Maria Raimunda da Silva⁸⁹ (FIGURA 88), artesã – faz chapéus com a palha da palmeira indaiá – e construtora, mestra taipeira.

Figura 88 - Dona Maria Raimunda Silva: moradora do Cacunda, comunidade do Indaiá



Fonte: recorte do filme *Comunidade Quilombola Indaiá* (INDAIÁ, 2021).

Moradora do Cacunda, comunidade do Indaiá, Dona Maria Raimunda aprendeu a construir desde cedo com seu pai. Segundo ela, “naquele tempo, era comum as crianças aprenderem a trabalhar acompanhando os mais velhos” (DONA MARIA RAIMUNDA, 2019). Ela me disse que da mesma forma que aprendeu com seu pai, ela passou o conhecimento para os seus filhos e filhas, e agora passa para seus netos e netas. Segundo ela, “nunca se sabe o dia de amanhã, então é melhor que eles aprendam para o caso de um dia precisarem”.

Viúva ainda jovem, Dona Maria se viu na situação de ter que assumir diversos trabalhos frente à criação de seus filhos e filhas. Dentre estes trabalhos estava a tarefa de construir casas para o próprio uso, e para ajudar a sua prole e outras pessoas da

⁸⁹ Em conversa realizada no dia 10 de julho de 2019, enquanto ela trançava as palhas para fazer um chapéu, à porta da cozinha da sua casa.

comunidade. Foi Dona Raimunda que me explicou pela primeira vez um dos processos de aprendizado do ofício de construir com o pau a pique. A outra pessoa que me relatou o mesmo procedimento foi o senhor José Martinho da Cruz⁹⁰ – conhecido nas comunidades como Seu Nonô – filho de Vó Ina e genro de Dona Maria Raimunda.

Segundo eles, na comunidade do Indaiá, a tradição era de que após as pessoas aprendizes trabalharem junto às mais experientes, elas tinham como primeira tarefa construir por conta própria as privadas dos quintais. Dado ao fato desse tipo de construção ser de menor tamanho e importância quando comparada às casas, não seria um problema caso algo desse errado ou o acabamento não ficasse bom.

Adquirida a experiência, a pessoa ficaria mais à vontade para construir paióis, ajudar de forma mais efetiva nos trabalhos coletivos e a construir a própria casa. As pessoas com quem conversei nas demais comunidades, não relataram esse processo. Mesmo quando perguntadas sobre esse procedimento de treino em edificações de menor importância, elas disseram que em suas comunidades a pessoa aprendia na medida em que trabalhava junto às demais.

Do trabalho junto a seu pai, Dona Maria Raimunda aprendeu e ensinou que a colheita do bambu deve ser feita na lua minguante, pois do contrário arrisca aparecer caruncho. Ela não soube explicar o que acontece com o bambu nesse período em que ele fica menos suscetível a dar caruncho, disse que aprendeu assim com os mais velhos: “acho que é coisa da natureza, pois isso acontece quando precisa cortar madeira ou fazer outros trabalhos com plantas”. Sobre a terra usada, ela conta que era comum acrescentar terra de formigueiro e estrume de gado. Com isso era mais fácil para trabalhar o barro, e se o enchimento fosse feito na época certa e da maneira correta, praticamente não apareciam trincas após a secagem.

Seu Nonô, morador do Indaiá e genro da Dona Maria Raimunda, também mencionou que a melhor época para colheita do bambu é na lua minguante, mas que em ocasiões de necessidade ele era colhido em qualquer época. Sobre o barro ser feito na lua minguante, ele disse que a trabalhabilidade dele fica melhor do que em outro tipo de

⁹⁰ Em conversa realizada no dia 11 de julho de 2019, em frente à sua casa na comunidade do Indaiá.

lua. Uma comparação feita por ele é a retirada do palmito da palmeira indaiá que também é feito na época da lua minguante. Segundo Seu Nonô, nesse período ele não racha, “se tirar ele em outro tipo de lua ele fica seco e não sai inteirinho, ele fica todo lascado”.

Outra pessoa que contribuiu com esse tema foi Seu Antônio Luciano, morador do Barro Preto. Ele disse que o bambu era cortado na minguante para evitar o caruncho, mesmo costume que se aplicava a outros tipos de madeira. Segundo ele, as madeiras de lei como a braúna não precisavam ter esse cuidado, mas outras mais comuns como a pindaíba, sim. Na sua explicação, ele disse que “o caruncho do bambu não é o cupim como o da madeira”, segundo ele o inseto era chamado de gorgulho.

Sobre o corte do bambu, eu e o Jesus Araújo acompanhamos juntos a explicação do Seu Nonô. Eu havia pensado que a relação da falta de caruncho no bambu na minguante estava associada a ele estar mais seco. Jesus também havia pensado da mesma forma, sinal de que o motivo que leva a certas tomadas de decisão não é passado no processo de aprendizado. No raciocínio feito por mim e por Jesus, a seiva seria um alimento para o caruncho, mas na verdade é o contrário. O caruncho é atraído pelo amido, e quando a planta está mais seca há um maior acúmulo de açúcares e, portanto, maior chance de proliferação de carunchos. Daí a razão da explicação do Seu Nonô de que fora da lua minguante as plantas têm menos seiva e por isso estão mais propensas ao ataque de carunchos.

Três anos após entrevistar Dona Maria Raimunda, tive a oportunidade de conversar com uma de suas aprendizes – sua filha – Graça Matilde Silva Araújo (FIGURA 89), casada com José Maria Araújo, moradores do Indaiá. Quando perguntei a Graça se ela e seu marido haviam construído a própria casa, ela me contou⁹¹ que após seu casamento, eles foram morar no Indaiá em uma casa que lhes fora emprestada. Alguns anos depois, ela se viu em uma situação em que precisou entregar a casa em que morava e conseguir outro lugar para morar.

Após passar a noite praticamente sem dormir, pensando em uma possível solução para o problema, levantou-se decidida de que não queria mais depender de morar na

⁹¹ Em conversa realizada no dia 16 de julho de 2022, no quintal da sua casa, na comunidade do Indaiá.

casa de outras pessoas. Determinada, fez valer a sua independência enquanto sabedora da tradição e dos ensinamentos que lhe foram passados por sua mãe, e pela vivência junto a outras pessoas da comunidade.

Munida desse conhecimento, Graça havia planejado ir até a mata para cortar a madeira necessária para construir um lugar para morar. À época, ela trabalhava em uma fazenda vizinha à comunidade. A caminho da mata, passou na casa da sua irmã, Maria Silvério (Fia), e pediu a ela que avisasse no trabalho que ela não iria, pois precisava resolver rápido essa questão. Quando Dona Fia deu a notícia na fazenda, as outras mulheres da comunidade que lá estavam deixaram o trabalho de lado e voltaram para o Indaiá para ajudar a Graça construir sua habitação provisória, toda feita em madeira, que ficou pronta em aproximadamente dois dias.

Figura 89 - Graça Matilde Silva Araújo



Fonte: recorte do filme *Comunidade Quilombola Indaiá* (INDAIÁ, 2021).

A história contada por Graça me trouxe duas lembranças. A primeira, está ligada à fala da sua mãe, quando disse eu ensinava seus filhos e filhas, pois “nunca se sabe o dia de amanhã, então é melhor que eles aprendam para o caso de um dia precisarem”. O testemunho de Dona Maria Raimunda é muito forte, não só pela experiência que foi narrada por sua filha. Ele me remete à segunda lembrança, que vem do norte de Minas, e sobre à qual não posso deixar de mencionar, até porque foi onde surgiu o meu interesse pela cultura quilombola.

Para o relato que segue sobre a segunda lembrança, abro um quadro para fazer um pequeno recorte temporal.

Em 2016, em uma viagem ao Vale do Jequitinhonha, na cidade de Berilo, conversei com Alessandro Borges de Araújo, Alê do Rosário, sobre construções em terra. Estávamos em uma sala da Matriz de Nossa Senhora das Graças, onde ficam guardados os instrumentos e materiais da Guarda da Congada, da qual Alê era Capitão.



Fonte: perfil do Facebook do Alê do Rosário

Cercados de bandeiras e instrumentos, perguntei ao Alê se ele não via as construções das comunidades como algo pertencente à cultura quilombola, assim como a culinária, os batuques e outras tradições eram vistas. Ágil e inquieto, sua concordância veio com um olhar e um sorriso, já emendados com ideias. *Disse que se conseguissem retomar essa tradição, muito problema familiar e psicológico seria resolvido.* Segundo ele, era comum nas comunidades as pessoas se casarem e, por falta de condição financeira para construir a própria casa, irem morar com os pais, algo que acabava gerando conflitos familiares e até casos de depressão. No seu modo de pensar, com o qual eu concordo, adotada a prática da construção tradicional em terra, o custo seria reduzido significativamente e daria mais independência a essas pessoas para terem sua própria habitação. Alê do Rosário, jovem liderança quilombola, faleceu precocemente em 2019, aos 30 anos de idade. Nascido na comunidade quilombola de Cruzeiro, em Berilo,

[...] era o Capitão da Congada de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas, benzedor, folclorista, ativista cultural, Coordenador Municipal de Cultura do município de Berilo, Diretor de Cultura da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais-N'Golo, Contramestre da Folia de Reis, Puxador do grupo cultural do Batuque Cultura Viva Berilo, fundador da Coquivale, um dos criadores dos Roteiros Turísticos da Rota dos Quilombos e estudante de História. (COSTA, 2019)⁹².

Quando nos encontramos, Alê já era amigo de algumas pessoas do Indaiá e do Barro Preto. Só mais tarde é que fui saber dessas ligações e do trabalho que eles faziam em conjunto na luta pelos direitos das pessoas quilombolas.

⁹² Blog Maurício Costa: <https://mauricioapcosta.blogspot.com/>

Uma reflexão feita por Almeida, L. (2012) corrobora com o pragmatismo de Dona Maria Raimunda e Alê do Rosário. Segundo o autor, apesar da predominância de novos materiais e técnicas construtivas, o uso de técnicas e processos tradicionais podem ser aplicados

[...] tanto em obras de restauro, quanto na perspectiva de seu aproveitamento em locais e circunstâncias não alcançadas por avanços tecnológicos. Essa possibilidade, em vários casos, representa uma condição real de melhoria na qualidade de vida daquelas populações que encontram fora dos eixos de atendimento do mercado formal. (ALMEIDA, L., 2012, p. 13).

Ao pensamento de Almeida, L., para deixar explícita a leitura que faço de suas palavras, entendo “circunstâncias não alcançadas por avanços tecnológicos” e “populações que encontram fora dos eixos de atendimento do mercado formal”, não apenas como aquelas pessoas que se encontram distantes geograficamente. A elas, podemos somar as populações que mesmo próximas dos grandes centros e, portanto, ao alcance dos avanços tecnológicos, são excluídas por não terem acesso ao sistema econômico vigente, que não oferece condições para que elas possam viver com a devida tranquilidade para tirar o sustento da própria terra e fazer suas próprias escolhas.

A seguir, divididos por tema, são apresentados os processos e as técnicas tradicionais utilizadas pelas pessoas das comunidades. Quando não forem indicadas, as datas das entrevistas são referentes à última menção feita à pessoa neste subcapítulo.

5.4.1 Estruturas, paredes e acabamentos

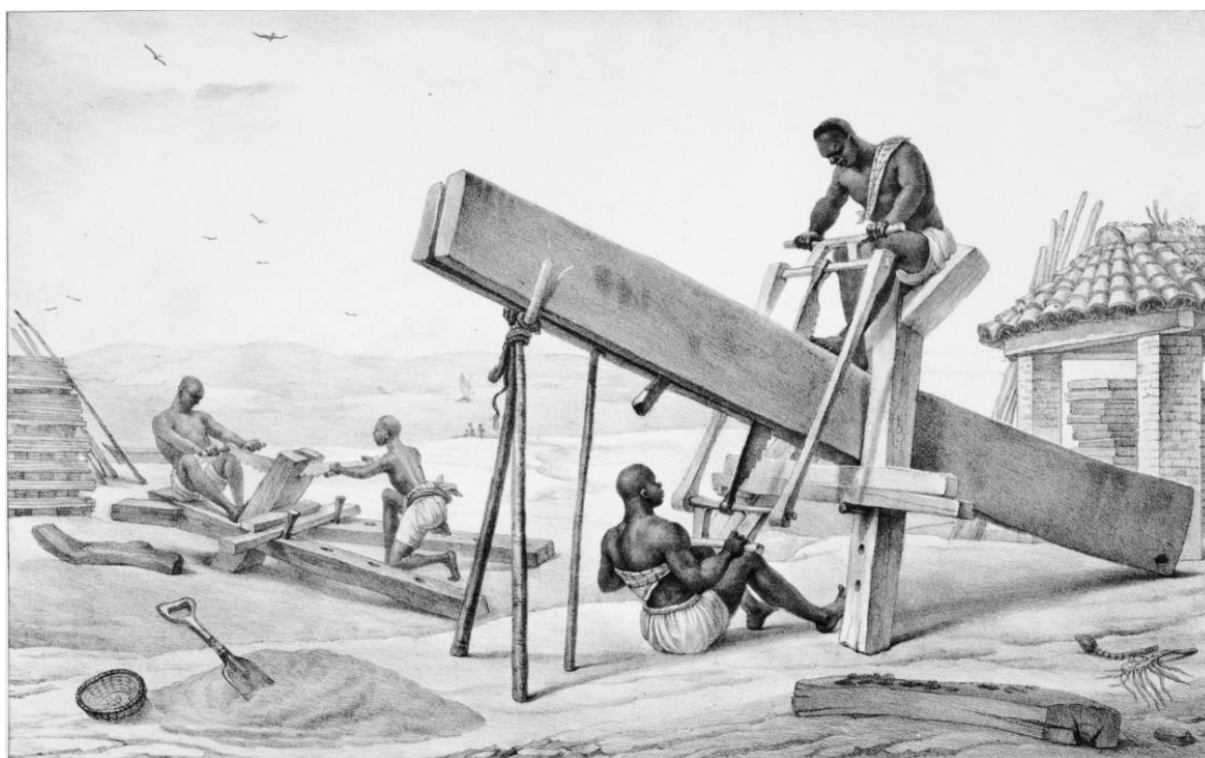
*Eu tava serrando a tora quando eu lembrei da Baianinha!
A tora saiu do prumo, a serra saiu da linha.
Ô segura esse golpe, Baianinha!*

Carpintaria

Dentre os diversos saberes ancestrais das comunidades quilombolas, o batuque de roda é um dos elementos utilizados para relatar oralmente os acontecimentos do cotidiano. Os versos citados acima eram entoados por Seu Calixto Teodoro da Silva e seu filho, Antônio Paulo, ex-moradores da comunidade Capoeira de Dentro e carpinteiros experientes da região.

Em uma ocasião, enquanto conversava sobre o projeto de uma creche para comunidade do Barro Preto com o Eloisio da Cruz Silva, Valéria da Silva Rocha Araújo e o senhor Antônio Luciano⁹³, aproveitei o momento para sanar algumas dúvidas sobre ferramentas e técnicas de serrar madeira com Seu Antônio Luciano. Como de costume, me vali de gravuras, desenhos, pinturas ou fotografias para intermediar as conversas e, neste caso, contávamos com a ajuda de Debret (FIGURA 90). Ao verem a imagem e ouvirem nossa conversa, Valéria e Eloisio lembraram que na comunidade tem um batuque sobre um pessoas serrando madeira, e me recomendaram procurar Dona Bilinha para saber da letra.

Figura 90 - "Prancha 18: Negros serradores de tábuas"



Fonte: Debret (1940a).

Nota: litografia de 1835.

Quase dois meses após o encontro acima citado com o pessoal, tive a oportunidade de conversar com Dona Bilinha para saber a história do batuque. Segundo me contou⁹⁴, o canto de trabalho entoado pelo Seu Calixto e seu filho, Antônio, ainda é

⁹³ Encontro realizado no dia 28 de maio de 2022, no espaço comunitário do Barro Preto.

⁹⁴ Em conversa realizada no dia 16 de julho de 2022, na sala da sua casa no Barro Preto.

cantado nas festas da população do Barro Preto. A cena relatada a seguir, Dona Bilinha presenciou junto ao irmão quando ainda eram crianças:

[...] na Fazenda do Funil, passando um pouco pra baixo do Taquaral, na Fazenda do Funil, na beira da estrada eles montaram um estaleiro e estavam serrando a madeira. Na entrada dela, do lado direito da porteira o barranco era alto, eles armaram o estaleiro no barranco e colocavam a tora com umas presilhas igual tem esse aqui [explicou mostrando uma cópia da litografia de Debret], prendia assim e firmava. Aí, um ficava por cima e outro por baixo, em pé, não era sentado igual esse aqui. Então, eu vinha da escola, eu estava com mais ou menos entre oito e nove anos, eu e meu irmão. Quando nós vimos eles serrando a madeira, nós achamos aquilo bonito e paramos lá pra ficar olhando. O sol quente... na volta do dia, então nós dois olhando eles serrarem, sabe? Parece que o cansaço foi tanto, e o Calixto... todos dois, sem camisa e a água parecia que tava nascendo nas costas deles de tão suados que eles estavam. E ele, lá de cima serrando, parece que ele achou bonito nós dois assim olhando eles serrando, aí o Calixto começou: “eu tava serrando a tora [D. Bilinha: ele puxou assim na serra que ela cantou, sabe?] quando eu lembrei da Baianinha! A tora saiu do prumo, a serra saiu da linha. Ô segura esse golpe, Baianinha!” Então foi daí que surgiu [...]. (DONA BILINHA, 2022).

Após entoar a canção, Dona Bilinha me contou a forma como os acontecimentos viravam música e história:

tudo que acontecia aqui com o pessoal durante o dia, seja uma briga, uma coisa qualquer, um namoro, ou um que tava gostando de uma moça e não tinha coragem de aproximar... então, quando era no batuque, jogava os versos. Então, lá na hora do batuque, um pouco pra lá da casa de Antônio [Luciano], do lado de cima, você deve lembrar da casa de Maria Precheda... Lembrou, né? Naquela porta ali que foi feito um casamento, eu assisti. Então, esse Calixto e esse Antônio, jogaram essa música no batuque... e daí ficou na moda de quatro. Foi criação deles, eles tinham a criação deles. E são muitas músicas que eu gravei aqui [apontando pra cabeça], ouvindo eles cantarem. (DONA BILINHA, 2022).

Dona Bilinha deu outros exemplos de músicas tocadas no batuque que relatavam situações do cotidiano local, mas a única ligada ao canto de trabalho foi essa do Seu Calixto e do seu filho Antônio. Ela acredita que pode até existir outras, mas que essa é a única que ela sabe, provavelmente por ter presenciado o trabalho juntamente com a moda e a “vozeira” dos dois trabalhadores cantando.

Quanto às canções de trabalho, cheguei a indagar várias pessoas como o Seu Antônio Luciano, a Dona Maria Zita (moradores do Barro Preto), o Seu Tude (que é um observador nato), o Jesus Araújo (moradores do Indaiá) e o Seu Ramiro (morador do

Macuco). Todos disseram desconhecer cantos que eram usados para situações de trabalho nas comunidades.

Além do senhor Calixto e do Antônio Paulo, havia outros carpinteiros nas comunidades, “daqueles antigos”, como disse Seu Antônio Luciano. Dentre eles, foram citados: Seu Ezequiel, Seu Joaquim Sebastião e Dom Paulo. Conforme me disseram, os carpinteiros cuidavam de todo o processo: iniciava com o corte da árvore, passava pelo desdobro (cortar as tábuas e peças) e seguia até a finalização da estrutura, dos móveis ou até mesmo dos caixões. Algumas pessoas chegaram a comentar que os caixões eram fabricados com madeira de lei, algo que tornava ainda mais difícil o cortejo a pé até o cemitério de Santa Maria de Itabira.

De acordo com Antônio Ponciano⁹⁵ (conhecido por Nico), morador do Cacunda, comunidade do Indaiá:

Quem trabalhava muito com pau a pique era o meu tio Nonato [pai da Elenice], ele era um bom carpinteiro. Essa casa de tijolo da minha mãe foi ele que fez, com telhado e tudo. Na carpintaria fazia os encaixes, boca de lobo, fazia tudo. Tinha o Calixto, meu tio Raimundo Deco, meu avô José das Neves, Joaquim Antônio, eles todos trabalhavam muito com carpintaria. Todos eles tinham as ferramentas. Hoje as ferramentas sumiram todas. (NICO, 2022).

Sobre Seu Calixto, Dona Armeni Higino (nascida em 1948) e sua sobrinha, Geralda Eunice (nascida em 1969)⁹⁶, ambas moradoras do Barro Preto, contam que antigamente quando o pessoal precisava:

[...] chamava o Calixto e o Antônio, eles serravam com uma serra que ia puxando assim [mostrava com as mãos], ficava um de um lado e um do outro. Era o Calixto e o filho dele, Antônio Paulo, que fazia essa parte. Eles iam lá no mato com a mesma serra e já trazia as madeiras preparadas, fazia o cálculo do tamanho. Eles faziam pra todo mundo. Até mastro pra colocar bandeira. (DONA ARMENI, 2022).

Ao me mostrar a foto da casa em que cresceu (FIGURA 91), Dona Armeni relembra:

[...] essas madeiras aqui [as estruturais], foram buscadas lá no Indaiá. Então, aí quando ia buscar, tinha era boi de carro... colocava as cangas nos bois e puxava as madeiras. Vinha um na frente candeando os bois, enquanto o outro vinha atrás direcionando as madeiras. As

⁹⁵ Em conversa realizada no dia 29 de maio de 2022, na cozinha da sua casa, no Cacunda, na comunidade do Indaiá.

⁹⁶ Em conversa realizada no dia 09 de junho de 2022, no salão da igreja onde Dona Armeni é pastora na comunidade do Barro Preto.

madeiras eram arrastadas do Indaiá até aqui no Barro Preto. As madeiras mais finas que eram usadas no telhado, costumavam pagar alguém para ir no mato cortar as madeiras, amarrar nos bois e vinha arrastando... e depois começava a fazer as paredes. Quem era mais velho pegava os esteios e colocava as ripas pra cima. Eu lembro da construção, eu tinha uns 5 anos [ca. 1953]. (DONA ARMENI, 2022).

Figura 91 – Casa antiga dos pais de Dona Armeni Higino: comunidade do Barro Preto



Fonte: acervo de Dona Armeni, 1984.

Dada as habilidades requeridas no trato com a madeira, o ofício de carpinteiro é muito respeitado entre as pessoas das comunidades. Seu Tarcísio Fabiano⁹⁷, morador do Cambraia, comunidade do Barro Preto, demonstrou grande apreço e respeito pelo trabalho de carpintaria. Disse que admirava os encaixes precisos onde às vezes, ao passar os dedos, não se percebia que havia duas peças tamanha a precisão dos acabamentos. Também falou sobre o termo usado para chamar os profissionais da madeira: disse que alguns usavam falar “cararpinteros”, outros, carapina – que era mais comum, e depois ficou o termo carpinteiro.

Seu Calixto era tio-avô de seu Luiz Araújo, Seu Evangelho e Seu Antônio Luciano (irmãos e moradores do Barro Preto). Segundo Seu Antônio, “o Calixto trabalhava

⁹⁷ Em conversa realizada no dia 17 de abril de 2019, na cozinha da sua casa, no Cambraia.

para todos, inclusive em Itabira”. Seu Luiz Araújo comentou⁹⁸ que os encaixes que os mestres faziam não soltavam nada.

As medidas eram feitas com compasso, não existia metro nem trena. Com o compasso ele ia marcando e cortando as peças e conseguiam uma precisão de encaixe enorme. Eles tinham poucos recursos de ferramentas, mas tinham uma inteligência fora do comum e conseguiam movimentar peças de braúnas muito pesadas, através de estaleiros, como se fosse um bumba meu boi. (SEU LUIZ, 2019).

Demonstrando um grande apreço pelos antepassados, Seu Luiz disse ficar “impressionado com o povo mais antigo, que não tinham estudo nem leitura, mas tinham uma sabedoria fora do comum. Antigamente a pessoa fazia o projeto dentro da cabeça e construía” (SEU LUIZ, 2019). Segundo ele,

o processo de antigamente tinha que ser feito para durar muito porque dava muito trabalho. Tudo era feito no machado, no serrote, no formão. Não existia arame para amarrar as coisas, era tudo feito no cipó – que chegava em um determinado tempo apodrecia e tinha que ser reformado. Era tudo mais lento, então tinha que ser benfeito. (SEU LUIZ, 2019).

De acordo com Seu Luiz, o bom de hoje é que a gente consegue ter muitas ideias olhando coisas diferentes. Mas que antigamente isso era mais difícil, “a pessoa aprendia de um jeito e para aquilo evoluir levava mais tempo, tentava, errava e fazia novamente. O trabalho era mais pesado, não existia transporte. Então era tudo mais difícil, o que não deixava muito tempo para inventividade” (SEU LUIZ, 2019).

Por tudo isso, Seu Luiz disse gostar de conversar com os mais velhos para aprender as coisas, e sente muita saudade dos que já foram. Na mesma linha de pensamento do Seu Luiz Araújo, sobre as facilidades que a vida oferece hoje com o aprendizado em cima das dificuldades que os antigos passaram, Seu Tude, morador do Cacunda (Indaiá) disse que “é das coisas difíceis que se aprende a fazer o fácil”.

Dona Maria Zita⁹⁹, moradora do Barro Preto, explicou que normalmente pagava-se o carpinteiro, pois era um trabalho mais difícil e na comunidade havia apenas quatro para fazer o serviço. “Eles iniciavam a obra, colocavam as madeiras [as verticais pelo que eu entendi] faziam os furos com o formão e as pessoas colocavam as ripas,

⁹⁸ Em conversa realizada no dia 18 de abril de 2019, na sala da sua casa, no Barro Preto.

⁹⁹ Em conversa realizada no dia 16 de agosto de 2019, no quintal da sua casa, no Barro Preto.

amarravam com cipó e barreavam a parede”. A cobertura também era feita pelos carpinteiros, segundo Dona Zita, “tudo que era de madeira e de encaixar ficava por conta dos carpinteiros” (DONA ZITA, 2019).

Atualmente, pelo que pude perceber, apenas o senhor Tude ainda trabalha como os carpinteiros de antigamente. No entanto ele não presta mais serviços a terceiros, apenas faz o que precisa para o uso próprio. Ele me disse¹⁰⁰ que sabe construir um curral inteiro ou a estrutura de um telhado sem precisar usar pregos. Além disso, sabe construir mesas e bancos.

Seu Tude domina todo o processo de construção desde a escolha da árvore que está no ponto de corte, a maneira como derrubar/cortar, como se deve movimentar a árvore de forma segura dentro da mata, o processo de desdobramento e a maneira correta de furar e fazer os entalhes e os encaixes sem precisar usar pregos. Segundo ele, para desdobrar a madeira no mato é necessário fazer uma forquilha e um estaleiro para apoiar a tora. Depois, são cortadas as tábuas e as pranchas usando um grupião. Segundo me disse, é melhor desdobrar os troncos no local que a árvore for derrubada, pois é mais fácil para carregar as peças.

Foi a partir dessa explicação do Seu Tude que me apoiei na litografia de Debret (FIGURA 90) para ter certeza de que estava entendendo a técnica que ele havia explicado. Alguns meses depois da nossa conversa, voltei à sua casa com a imagem e ele confirmou que, fora alguns detalhes – como o tamanho das ferramentas, era daquela forma que se trabalhava. Aos poucos, outras pessoas com quem conversei, como o Seu Antônio Luciano, Dona Bilinha e Dona Armeni, dentre outras, reconheceram a técnica de desdobro da imagem como algo bem próximo do que era feito pelos carpinteiros das comunidades.

Segundo o Seu Tude, toda a parte estrutural da sua casa e os portais (marcos que vão do piso ao teto) foram lavrados no machado, pois na época não havia serrote ou ferramentas de corte mais precisos. Ele conta que a casa onde mora não foi construída pessoalmente pelo seu avô ou bisavô, mas pelas pessoas escravizadas que naquela época trabalhavam na fazenda.

¹⁰⁰ Em conversa realizada no dia 30 de julho de 2019, na cozinha da sua casa, no Cacunda.

Um relato sobre o trabalho de carpintaria me deixou intrigado e não consegui encontrar nenhum material a respeito. De acordo com Seu Tude, seu avô contava que quando os antigos chegaram para construir a casa onde eles moram, ao escolher o local para construção, era usual aproveitar uma árvore nativa sem derrubá-la, para que essa pudesse servir como um dos esteios da casa. Nesse caso, a árvore era desdobrada sem que fosse arrancada do solo. A partir dessa árvore fazia-se a locação dos demais esteios para construir a estrutura da casa.

Outra pessoa da comunidade do Barro Preto me contou rapidamente o mesmo princípio de construção em meio a outro assunto, porém não fiz a anotação no momento e não consegui me lembrar quem foi a pessoa. Cheguei a perguntar o Seu Luiz e o Seu Antônio Luciano se foram eles, mas disseram que não. Uma pena, pois é um processo bem diferente do que estamos acostumados a ver.

Fundações

Os relatos sobre como se faziam as fundações foram os mais difíceis de serem explorados. Da memória da maioria das pessoas, eles vieram de forma mais genérica do que a dos outros estágios da construção. De acordo com a explicação de Seu Luiz Araújo (morador do Barro Preto): “cavava um rego e colocava pedra até chegar em um nível mais alto para depois colocar a parede”.

Seu Ramiro (morador do Macuco) disse que era importante fazer o alicerce de pedra com uma base de madeira por cima (baldrame) para encaixar as peças verticais de madeira, para depois fazer a trama de taquara amarrada com cipó, e posteriormente fazer o enchimento com barro. Sobre as taquaras, Seu Ramiro explicou que existem vários tipos e que não são a mesma coisa que o bambu: “a taquara é mais fina e mais flexível que o bambu” (SEU RAMIRO, 2019). Os tipos de taquara por ele citados são: lisa; cabeluda; taquarapoca; e taquaruçu.

Da mesma forma que as paredes, o assentamento dessas pedras era feito com barro, mas não foi possível levantar detalhes sobre como seria a mistura desse barro, se era o mesmo usado no assentamento dos adobes, ou aquele usado na fabricação das paredes de taipa.

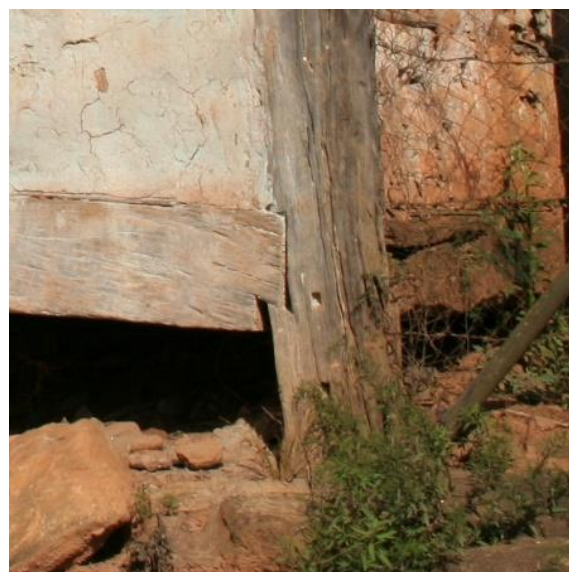
Da Figura 92 à Figura 95 são apresentados alguns exemplos de fundações usadas em edificações antigas das comunidades, em que se nota a predominância de

fundações com pedra e baldrame de madeira. Em alguns casos, como nas casas de Dona Bilinha e em alguns pontos da casa de Dona Precheda (FIGURA 92), há a ausência das pedras onde, neste caso, existe um vão entre o terreno e o baldrame. Outro aspecto que pode ser notado nas fundações que utilizam o sistema esteio/baldrame de madeira é a cravação do esteio diretamente ao solo, algo que demonstra um tipo de fundação com carga concentrada ao invés da carga distribuída, que é a forma mais comum de se ver.

Figura 92 – Fundações antigas: Barro Preto



a) Casa – D. Maria Precheda: Barro Preto



b) Casa – D. Maria Precheda: Barro Preto



c) Casa – Sr. Antônio Higino: Barro Preto



d) Casa – D. Bilinha: Barro Preto

Fontes: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005; acervo Dona Bilinha.

Com exceção da casa “f” (FIGURA 93) em que é possível ver a casa de alvenaria de tijolo cerâmico recuada em relação à antiga fundação de pedras, as demais casas da Figura 93 foram construídas diretamente sobre a antiga fundação de pedras. Esse tipo de procedimento era comum nas comunidades, e é provável que visava reduzir o custo da obra. A casa de Dona Marta (moradora do Boa Vista), foto “h”, sofreu um desmoronamento parcial nas chuvas de fevereiro de 2021. A antiga fundação de pedras (assentadas com barro) serviu como base para o baldrame em concreto e a parede de tijolo cerâmico furado que substituiu a antiga de adobe que a antecedeu.

Figura 93 – Fundações antigas: Barro Preto e Boa Vista



e) Casa: Barro Preto



f) Casa: Barro Preto



g) Casa – Sr. Sebastião Hilário: Barro Preto

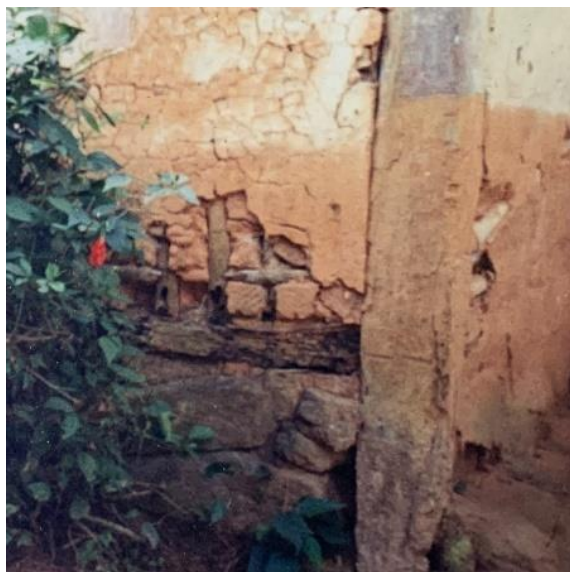


h) Casa – D. Marta: Boa Vista

Fontes: e) acervo do Projeto Lições da Terra – PUC Mias, 2017; f a h): acervo do autor, 2019.

As casas apresentadas na Figura 94 foram construídas sobre baldrame de madeira apoiado em um alicerce de pedras. No caso das casas “i” e “j”, as casas estão mais altas do que o terreno, já a casa de Dona Fatinha (“k” e “l”), embora siga o mesmo princípio, está mais próxima ao solo. Na foto “l” o baldrame não aparece por ter sido rebocado e pintado com barro branco.

Figura 94 - Fundações antigas: Macuco e Indaiá



i) Casa – Sr. Ramiro: Macuco



j) Casa – D. Geralda: Macuco



k) Casa – D. Fatinha: Indaiá



l) Casa – D. Fatinha: Indaiá

Fontes: i) acervo Seu Ramiro, 2005; j) acervo Cleunice; k e l) acervo do autor, 2022.

O sanitário “m” e o paiol “n” que aparecem na Figura 95 estão apoiados sobre uma pequena peça de madeira e, pelo que pôde ser notado no local, ora estão sobre alicerce de pedras ou com as estacas fincadas diretamente no terreno. Já o paiol “o”,

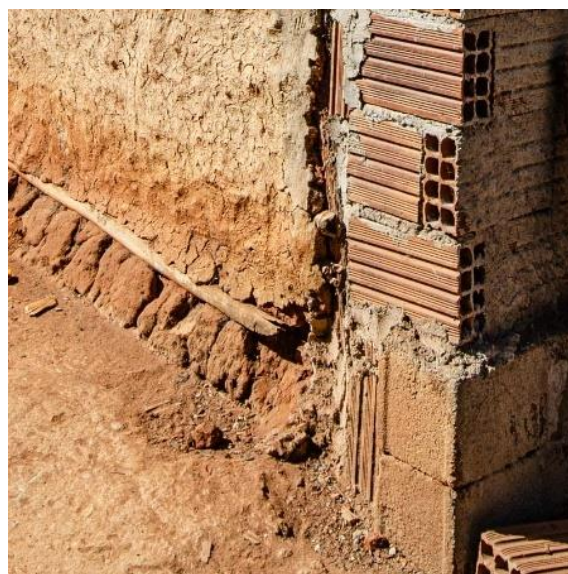
é apoiado sobre um tipo de fundação clássica composta pelos esteios, alicerce de pedra e o baldrame para construção do pau a pique.

A casa do Seu Tude, fotografia “p”, foi construída sobre um baldrame de braúna. Todo espaço abaixo do baldrame é cercado com pranchas de braúna fincadas no chão e o espaço entre o terreno natural e o piso da casa foi preenchido com terra compactada. A casa, embora esteja alta em relação ao terreiro, não possui assoalho de madeira. Segundo Seu Tude, originalmente todo o piso da casa era de terra batida, atualmente ele é de cimento queimado.

Figura 95 - Fundações antigas: Indaiá e Boa Vista



m) Sanitário: Indaiá



n) Paiol – D. Perpétua: Indaiá



o) Paiol: Macuco



p) Casa – Sr. Tude: Cacunda

Fonte: acervo do autor, 2018 – 2022.

Uma informação interessante sobre as fundações que foi compartilhada por Seu Nonô e pelo Jesus Araújo (moradores da comunidade do Indaiá), e não foi comentada por outras pessoas entrevistadas – é que o tipo de fundação da casa poderia ser um indicativo da condição econômica da família. As pessoas que estavam em condição menos favorável fincavam as estacas diretamente no chão e a partir dali iniciavam a construção. Esse processo era mais rápido, exigia menos mão de obra, e consumia menos madeira. Levando em consideração a explicação de Weimer (2005, p. 262), essa técnica de construção poderia ser identificada como taipa de sebe.

Já as pessoas que possuíam uma condição melhor, faziam a fundação de pedra para iniciar a construção e, dependendo da situação, colocavam uma peça de madeira deitada sobre as pedras (baldrame) para então iniciar a parede. Eles comentaram que na lógica de quem precisava optar pela técnica mais econômica, usar uma peça de madeira sobre as pedras aumentaria o custo, pois a mesma poderia ser usada na mesma construção como uma viga ou um pilar. Além dessas características, Seu Nonô disse que quem estava em uma situação ainda melhor, fazia a casa mais alta em relação ao terreno e colocava o assoalho de madeira.

Embora as primeiras informações sobre as técnicas construtivas tradicionais das quatro comunidades sugerissem que apenas o pau a pique era utilizado, aos poucos surgiram informações de que até chegar no atual uso do tijolo cerâmico furado, houve um período de transição em que aconteceram experiências com o adobe, a produção de tijolo cerâmico maciço (tijolo queimado) e a produção de blocos de cimento.

Pau a pique

Os relatos sobre como o pau a pique é trabalhado nas comunidades não variaram muito entre as pessoas com quem conversei.

A única exceção está em uma particularidade sobre a forma como Seu Antônio Diogo (morador do Boa Vista) costumava trabalhar. Segundo ele, a taipa de mão era executada com a adição do bagaço de cana junto à trama da parede. Para me certificar sobre o entendimento da técnica empregada, o questionei se tal prática era usada para reduzir as trincas ao misturar o bagaço da cana ao barro, como é tradicionalmente feito com outros tipos de fibra. A explicação dele foi de que o bagaço

era usado para preencher os vazios da trama com o objetivo de reduzir o consumo de barro.

Tal recurso era desconhecido pelo Seu Ramiro, que participou da nossa conversa no dia 16 de abril de 2019. Da mesma forma, a técnica por ele apresentada não foi mencionado e não era do conhecimento das demais pessoas com quem conversei em outras ocasiões.

É interessante ver que mesmo entre familiares e pessoas de comunidades bem próximas – como no caso do Macuco e do Boa Vista – a habilidade, a inventividade, o aprimoramento da técnica ou o conhecimento advindo das relações externas à comunidade, criam situações particulares na maneira como as atividades são realizadas e, dessa forma, uma técnica ancestral pode sofrer alterações ou ser aprimorada.

Isso nos mostra o quanto as tradições estão intrinsicamente ligadas às pessoas e, na medida em que elas adquirem novos conhecimentos, o saber tradicional se transforma junto com elas, pois ele faz parte da existência dessas pessoas. Isso também evidencia que a tradição é viva, que é atualizada, transformada, e é assim que sua reprodução acontece.

Em várias ocasiões em que conversei com os moradores e moradoras, a variação de terminologia para descrever as técnicas construtivas tradicionais e o entendimento sobre elas, embora interessante, me deixou com dúvidas. Um exemplo recorrente é o uso do termo **parede de enchimento**. No meu entendimento, as pessoas o usam como referência ao barro utilizado para preencher as paredes de pau a pique.

No entanto, durante uma conversa com o Seu Tarcísio Fabiano¹⁰¹, morador do Cambraia – comunidade do Barro Preto, em sua demonstração com as mãos de como era executada a técnica de fazer o engradamento de uma parede de pau a pique, o termo enchimento foi citado como sendo a trama de madeira que é usada para fechar o vão entre o baldrame e o frechal. Na ocasião, aproveitei o momento para perguntá-lo se o enchimento não seria o barro. Ele me explicou que, na verdade, o enchimento são as peças de madeira que são colocadas na vertical e por onde se trança os galhos

¹⁰¹ Em conversa realizada no dia 17 de abril de 2019, na cozinha da sua casa, no Cambraia.

ou as taquaras. Na sua explicação, como essas são as peças mais grossas da trama, elas é que são o enchimento das paredes, depois é que vem a trama e, por último, o barro, que seria o fechamento.

Acredito que Seu Tarcísio tenha sido a pessoa com quem mais conversei a respeito das terminologias usadas. Como ele foi um dos primeiros entrevistados e nossa conversa fluiu naturalmente para essa direção, nos contatos posteriores com outras pessoas eu já estava mais habituado com os termos e não fiquei tão perdido.

Em certo momento da nossa conversa, Seu Tarcísio me disse morou em **casa de madeira**. Esse é um termo bem comum usado por ele e por outras pessoas quando se referem às edificações antigas, em substituição a outros termos que remetem diretamente às construções em terra, como: **casa de taipa**, **casa de capim**, **casa de pau a pique**, ou mesmo **casa de barro**.

No início, o termo **casa de madeira** foi o que mais me confundiu, pois parecia que em determinadas situações algumas casas eram totalmente construídas em madeira. Como Seu Tarcísio usou o termo diversas vezes, aproveitei para confirmar se existiam casas construídas totalmente em madeira e outras em que se utilizava a taipa de mão. Daí saiu a afirmativa de que se tratava do mesmo tipo de construção. Acredito que a utilização do termo **casa de madeira** seja pelo fato de toda a estrutura e o engradamento das casas serem em madeira, da mesma forma que o termo **casa de barro** não quer dizer que o barro tenha sido o único material usado na construção de uma casa.

Sobre as casas de madeira, em duas ocasiões, na mesma família, ouvi relatos nos quais a moradia foi realmente feita em madeira sem receber o revestimento de barro. O primeiro caso foi apresentado no início desse capítulo no depoimento da Graça Araújo, moradora do Indaiá. O segundo, é referente à edificação apresentada na Figura 96, que foi originalmente construída para ser uma moradia temporária para abrigar a família do Seu Nonô e Dona Fia (irmã da Graça).

A necessidade de construir a casa de madeira veio em um momento de transição entre a demolição da casa de pau a pique (FIGURA 97) e a construção da nova casa em alvenaria (FIGURA 98). Nesse caso, conforme foi explicado pelo casal, parte da madeira da casa de pau a pique foi utilizada na construção da casa provisória, como

é possível notar nas peças de madeira furadas – outrora baldrames ou vigas – sendo usadas como batente da porta.

Figura 96 – Construção provisória sem o revestimento em barro: Seu Nonô e Dona Fia, comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2019.

Sobre a utilização da madeira como único elemento de vedação, Weimer (2005, p. 235; 2014, p. 62) apresenta exemplos em que não se revestia a moradia com barro. Os contextos por ele apresentados são diferentes da experiência vivida por Seu Nonô e Dona Fia, mas pode indicar que o hábito de usar o termo **casa de madeira** pode ter vindo de tempos mais difíceis em que a população das comunidades – das gerações anteriores à de Vó Ina – edificavam de uma forma diferente.

Figura 97 - Antiga casa do Seu Nonô e Dona Fia, identificada por eles como uma casa de pau a pique: comunidade do Indaiá



Fonte: Recorte da reportagem *Quilombolas do Indaiá* (RODRIGUES, C., 2007).

Figura 98 - Atual casa do Seu Nonô e Dona Fia, construída em alvenaria de tijolo furado: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2022.

Como a maioria das pessoas, Seu Antônio Luciano (morador do Barro Preto) disse que na época em que passava de criança para adolescente ele viu e ajudou muito nas construções. Falou que ia no mato buscar madeira para fazer as cabeceiras (pilares), montar a trama da parede com o bambu e depois, junto com os demais, jogar o barro. Depois, segundo ele, vinha com o estrume de gado misturado com areia ou alguma terra especial para rebocar. O estrume, de acordo com sua explicação, dava muita liga e fazia com que o acabamento ficasse muito bom. O mesmo material era aplicado na feitura do piso para ficar resistente e como ótimo acabamento. Da mesma forma que Seu Antônio, Seu Tarcísio (morador do Cambraia, Barro Preto) disse que “primeiro era aplicada uma camada de barro e após a sua secagem e as trincas é que vinha sendo feito o acabamento com o barro mais arenoso. No final a camada era de barro branco” (SEU TARCÍSIO, 2019).

Os processos explicados pelo Seu Antônio e Seu Tarcísio, fruto do saber tecnológico que foi transmitido ao longo dos anos, ou quem sabe dos séculos, demonstram soluções que são apresentadas atualmente por pesquisadores e pesquisadoras como a técnica de reboco que proporciona o menor índice de trincas.

Seu Antônio Luciano me disse que quando começou a trabalhar fora da comunidade, por volta dos 16 anos, sua primeira opção de emprego foi em carvoaria, enchendo saco de carvão para abastecer os caminhões que levavam para Belgo Mineira – isso na década de 60, entre 1960 e 1968/9 na cidade de Nova Era. Depois disso ele foi trabalhar na construção civil como encarregado de obras em Itabira, na época que a então Companhia Vale do Rio Doce começou a fazer muita obra na cidade.

Seu Antônio morou 30 anos em Itabira. Depois da Vale, trabalhou por aproximadamente 20 anos na prefeitura da cidade até se aposentar em 1998. Na época, observando o pessoal trabalhar, ele disse que aprendeu como se fazia o serviço de pedreiro e conseguiu construir a própria casa em Itabira.

Já aposentado, Seu Antônio retornou ao Barro Preto para reformar e ampliar uma casa que havia comprado. Como o pessoal gostava do seu serviço, ele começou a trabalhar como pedreiro para outras pessoas da comunidade. Ao todo, disse ter construído e reformado entre 40 e 50 casas no Barro Preto e Cambraia. Então, profissionalmente, o ofício de pedreiro veio após a sua aposentadoria e não tem ligação direta com o aprendizado das técnicas construtivas tradicionais que, como a maioria das pessoas das comunidades, ele aprendeu durante a infância e a juventude.

Assim como fiz junto a outras pessoas, a certo ponto da nossa conversa usei o livro *Mestres Artífices de Minas Gerais* (CASTRIOTA, 2012) como um mediador e como forma de mostrar o respeito que se tem às pessoas e aos ofícios tradicionais por elas praticados. A satisfação dele e das outras pessoas entrevistadas ao reconhecerem elementos que fizeram parte da sua vida ficou bem clara. Vendo as fotos do livro, Seu Antônio disse que “hoje em dia no Barro Preto nenhum jovem conhece mais essas coisas. Os mais velhos vão morrendo, os filhos foram perdendo o interesse e os mais novos já não sabem praticamente nada” (SEU ANTÔNIO LUCIANO, 2019).

Perguntei a Seu Antônio se o seu pai era pedreiro. Ele disse que não, que no início ele trabalhava fazendo esteira para peneira, forro de casa e outras coisas, além de trabalhar na roça. Trabalhava também para os fazendeiros como carpinteiro, “daqueles antigos”, fazia curral e tudo mais que envolvia o uso da madeira.

Ainda que o saber-fazer tradicional das construções em pau a pique seja parecido entre as pessoas, as particularidades dos processos e as histórias por traz de cada

experiência são diversas. Seu Ramiro, por exemplo, me contou que a casa de pau a pique (FIGURA 99) onde ele morou após seu casamento – que naqueles dias celebrava as bodas de ouro – não foi construída por ele. Enquanto ele trabalhava na fazenda, a casa foi feita por outros funcionários a pedido do seu patrão.

Figura 99 - Casa do Seu Ramiro e Dona Creusa



Fonte: acervo pessoal Seu Ramiro e Dona Creusa, sem data.

Seu Ramiro contou que apesar de não ter feito a própria casa, ele ajudava seu pai e a outras pessoas quando precisavam, e que chegou a construir um paiol para o seu próprio uso. Segundo ele, era bem comum as pessoas saberem construir com o pau a pique. Disse que a parte das portas e janelas era mais difícil, mas que as paredes era algo bem comum e dominado por todos. Seu Ramiro e Dona Creusa moraram 35 anos nessa casa de pau a pique, e logo depois que mudaram, a casa caiu por falta de manutenção. Dona Creusa lembra que:

já não valia mais a pena fazer reforma. A casa já estava pequena, o telhado, as ripas começaram a apodrecer, querendo cair... as paredes que eram de pau a pique, com a chuva iam apodrecendo e caindo, e dava cupim também. Já ia destruindo tudo. Mas a gente fez muita reforma nela. (DONA CREUSA, 2022).

Dona Geralda, que há sete anos mora com sua família em uma casa construída em alvenaria de tijolo furado (FIGURA 100), contou¹⁰² que sua antiga residência “era lá do outro lado [em referência ao terreiro], depois passou pra essa aqui. A outra, como

¹⁰² Em conversa realizada no dia 27 de maio de 2022, na sala da sua casa, no Macuco.

se diz, a data dela já estava vencida... já estava caindo... então, ao invés de consertar, pegou e fez ela de novo. A outra era de pau a pique” (DONA GERALDA).

Figura 100 – Processo de demolição da antiga casa de Dona Geralda, comunidade do Macuco



Fonte: acervo da família de Dona Geralda, [década de 2010].

Na foto acima, podemos ver à direita a atual casa onde moram Dona Geralda e sua família. À esquerda vemos a casa antiga parcialmente sem cobertura em seu processo de desmontagem. À esquerda e à frente temos o paiol construído em adobe, que também foi demolido. Comparando as fotografias da casa antiga da Dona Geralda, se nota que a parede verde que aparece na Figura 100 é a mesma parede de alvenaria que aparece na Figura 101b, se nota que a parede verde que aparece à frente

Dona Geralda nasceu no Macuco, mas no atual terreno ela mora desde 1949, um ano após o seu casamento. Desses 73 anos que mora ali, 66 deles foram na casa de pau a pique (FIGURA 101). Ela disse que a casa pertencia a outra pessoa do Macuco, o Zezinho do Lindolfo. Segundo ela, das 13 crianças que deu à luz, apenas a filha mais velha não nasceu nessa casa. Por comparação à idade de outras pessoas mais anciãs que já faleceram, Seu Ramiro e Dona Geralda calcularam que a casa deveria ter um pouco mais de 100 anos. Na Figura 101 (à direita), se nota que a casa já havia sofrido um acréscimo em relação à edificação original (à esquerda).

Figura 101 – Dona Geralda e sua família, em frente à casa antiga



a) casa antiga



b) casa antiga com acréscimo em alvenaria

Fonte: acervo pessoal Dona Geralda, [198?].

Dona Geralda conta que “não chegou de juntar pra fazer uma casa”, mas dar a manutenção era algo corriqueiro, pois precisavam repor as paredes que começavam a cair e, conforme lembrou Seu Ramiro: “[...] casa de capim, quase todo ano tinha manutenção pra dar.” Sobre a manutenção, Dona Geralda, conta que “lembra que tinha que pegar a bosta de boi pra fazer reboco e misturar com terra.” Ao que Seu Ramiro completa com a informação de que “usava uma areia branca de barranco que a gente chama de piçarra. Então a gente usava o enxadão e tirava ela do barranco pra misturar”.

Da infância, Dona Geralda lembra que a casa dos pais:

[...] tinha dois... três quartos, sala e cozinha... uma dispensazinha, tinha um corredor. Depois pai fez um aumento também, como se fosse assim... depois forrou ela com esteira de taquara. E nesse cômodo todo ano tinha a reza de Natal... depois ele repartiu esse cômodo e fez dois quartos. Mas sempre assim, de pau a pique, forro de esteira de taquara... dessa maneira. As esteiras eles mesmos que faziam, eles mesmo que construía lá. E o pau a pique era bambu... [faz uma pausa e confirma com Seu Ramiro], e amassava o barro e depois barreava, e depois é que vinha com o reboco e passava. Então... eu tenho muita lembrança dessa casa, inclusive, até hoje de vez em quando eu sonho com essa casa... que a gente estava nessa casa do jeito que ela era. Depois também, com o tempo, fez outra. A casa ficou velha e tudo, então enquanto o pai morava lá, fez outra casa. Aí já era uma casa mais adequada, mais bem feita... de pau a pique também. (DONA GERALDA, 2022).

Sobre a existência de vestígios dessas casas, eles contaram que não tem mais, pois outras pessoas já construíram no local e o terreno já foi mexido várias vezes. Da mesma forma, as peças de madeira eram aproveitadas em outras casas ou para outras finalidades. Seu Ramiro acredita que desse local sobrou um pé de manga e um sinal de onde corria a água que usavam, mas que hoje passam mangueiras. Seu Ramiro conta que tem a sensação de que há 50 ou 60 anos as coisas eram mais paradas, depois parece que começou a passar tudo muito rápido. Ele acredita que houve muita mudança de 50 anos para cá.

Dona Bilinha e seu marido, Seu Sebastião Silva (que logo após dizer o seu nome se apresentou como Pé de Chumbo, apelido pelo qual é conhecido na comunidade), quando foram morar no Barro Preto alugaram uma casa de pau a pique (FIGURA 102), que em 1994 foi comprada por eles. Segundo o casal, a casa era bem precária. Como ficava próxima ao córrego, era elevada em relação ao terreno e possuía assoalho, pois quando chovia o nível da água subia ao ponto de ir por baixo do piso da casa.

Figura 102 - Casa da Dona Bilinha e Seu Sebastião, à porta, sua filha Verlaine



Fonte: acervo Dona Bilinha, sem data.

Segundo Dona Bilinha e Seu Sebastião, a estrutura da casa era toda em braúna (cujo baldrame aparece na foto acima) e a cobertura era de telha de cumbuca. Mais tarde, por estar em condição precária, eles optaram por demolir a casa para construir outra em alvenaria, pois segundo disseram, parecia que ia ficar muito caro para reformar a antiga. Mesmo não tendo construído a própria casa, Dona Bilinha me disse que chegou a ver o pessoal construir e que chegou a ajudar. Ela contou que ouviu da sua avó que quando ela nasceu seu pai havia construído uma casa de quatro cômodos de pau a pique, e que quando mudaram para lá o barro ainda estava fresco e faltava o fechamento do “eitão” (oitão ou empena), algo que só foi acrescentado mais tarde.

Da experiência vivida por Dona Maria Zita¹⁰³, chama a atenção seu comentário sobre a divisão de tarefas por gênero. Segundo ela, no Barro Preto as construções eram normalmente encabeçadas por homens, que faziam a parte pesada das estruturas e tinham o conhecimento da carpintaria. As mulheres normalmente trabalhavam na amarração da trama das paredes de pau a pique com o cipó tripa de galinha e com o barreamento. Segundo a Dona Maria Zita, ela aprendeu a fazer isso com a família, pois naquela época todo mundo morava em casa de barro e fazia parte do dia a dia saber construir. Desde criança eles ficavam junto aos adultos e ajudavam nas construções, mesmo que inicialmente – por serem crianças – apenas pisassem no barro e ajudavam a jogar na parede, como se fosse uma brincadeira. Ela conta que brincavam no barro como se estivessem dançando batuque. Nesse momento eu perguntei se eles possuíam canções de trabalho, para colocar ritmo no processo, mas ela disse que não, que quando faziam isso cantavam qualquer música.

Das casas que ajudou a construir, ela contou que aos nove anos de idade trabalhou na construção da casa do seu irmão que ia se casar e, mais tarde, aos 15 anos, ajudou na construção da casa da sua irmã que também iria se casar. Na ocasião os carpinteiros levantaram a casa e ela e sua irmã colocaram toda a madeira (no caso a trama do pau a pique), fizeram a amarração das ripas com cipó e barrearam a casa. Segundo ela:

a quantidade de cipó que gastava era muito grande. Antes de usar precisava colocar de molho na água de um dia para o outro, depois ele era torcido para ficar firme como uma corda. Se trabalhar com o

¹⁰³ Relatada em conversa que aconteceu no final da tarde do dia 16 de agosto de 2019 no quintal da sua casa no Barro Preto.

cipó do jeito que ele vem do mato ele quebra, pois é muito seco. Depois fazia a amarração era feita de cima para baixo. (DONA ZITA, 2022).

Sobre o processo de aprendizado, contei a ela como se fazia no Indaiá, em que as pessoas mais jovens trabalhavam construindo banheiros. Perguntei se ela tinha conhecimento desse processo no Barro Preto, mas ela disse que não. Me disse que aprendeu diretamente na construção das casas, pois naquela época nem banheiro ou privada eles usavam – mais tarde, quando ela já tinha uns 20 anos é que começaram a fazer fossas e construir as privadas.

Dona Zita se casou em 1972 e junto ao seu marido foram morar na casa da sua mãe. De acordo com ela, era comum o pessoal ir morar durante um tempo com os pais após o casamento, depois era feito um mutirão para construção da casa. Segundo me disse, quando sua casa foi construída, ela que foi no mato buscar cipó e ajudou a arrastar o bambu utilizado na construção. Com o tempo, eles compraram o lote para construir e mudaram para própria casa em 1978. “Era uma casa de madeira” – como várias das pessoas com quem conversei ela se referiu à casa de pau a pique como casa de madeira – com cobertura de sapê, depois eles conseguiram comprar as telhas. A casa ficava no mesmo lote da atual, com a frente alinhada com a rua. Dona Zita conta que com o passar do tempo a casa foi apresentando problemas estruturais e, como seu marido estava trabalhando fora, a manutenção foi ficando mais difícil, principalmente depois que ele adoeceu. Após a aposentadoria do marido, eles conseguiram se organizar financeiramente e aos poucos foram construindo uma nova casa de alvenaria.

Alguns relatos sobre os métodos de construção vieram de lembranças mais genéricas da infância, Eloisio da Cruz Silva (nascido em 1975), por exemplo, lembra que a casa onde nasceu era de barro com cobertura de sapê; e de um morador do Indaiá, Antônio Paulo, que trabalhava com o grupião e que ficava no mato cortando madeira e fazendo tábuas. Ele disse que o Antônio Paulo chegou a trabalhar na casa do seu pai fazendo tábuas e mourões. Segundo Eloisio, com o tempo a casa foi dando problema e seu pai, que trabalhava em uma fazenda, resolveu fazer outra casa, já com telha cumbuca. Ele lembra das peças de braúna vindo desta fazenda transportada por carro de boi. Na época ele tinha oito anos e chegou a participar da obra. Mas como as demais crianças, eles apenas ajudavam a pisar o barro e brincavam muito no processo.

Segundo ele, no final das contas, mais do que trabalhar eles acabavam jogando barro uns nos outros.

Elenice, que é da mesma geração do Eloisio, disse que não chegou a pegar esse período de construção em pau a pique no Barro Preto. Ela chegou a ajudar na construção de fornos e fogões. De pau a pique, sua única experiência foi na construção do antigo museu, já mais recente. Quando era mais nova, ela disse que o pessoal mais velho é que fazia tudo e ela acabou não se envolvendo. No período em que moraram fora com seus pais, ela disse que eles chegaram a morar em casas de pau a pique, mas eram casas que já estavam no local e que foram construídas por outras pessoas.

Já o seu irmão, Robésio – também da mesma geração, disse que quando morou no Indaiá ajudou muito nos mutirões. Segundo ele, o processo lá no Indaiá era da seguinte forma: “os homens iam lá e levantavam a casa todinha, ripava tudo de bambu e tecia com cipó. Aí as donas entoavam tudo lá. Umas cavavam, faziam aquele panelão pra amassar o barro e ia chapando nas paredes, e depois barrelava tudo” (ROBÉSIO, 2022).

Construções recentes, como o sanitário externo mostrado na Figura 103, são executadas seguindo as técnicas e materiais que foram citados pelas pessoas entrevistadas. No dia em que a fotografia foi feita, a construção apresentada passava pelo processo de manutenção das suas paredes. De acordo com Jesus Araújo, faltava a aplicação da camada de barro para selar as trincas provenientes da retração do barro, e a posterior camada de acabamento.

Figura 103 – Sanitário externo: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2019.

Por se tratar de um compartimento utilitário e de pequeno porte, a construção não possui a mesma estrutura empregada nas moradias, o que pode ser notado na ausência de esteios, baldrame e frechais, e mesmo no aproveitamento dos caibros que não foram cortados rente à parede. Mas a atenção aos detalhes (FIGURA 104) segue o mesmo princípio, em que o cipó tripa de galinha é usado para fazer a amarra da trama que posteriormente receberá o barro, e o cuidado demonstrado no acabamento do encontro das paredes.

Figura 104 - Sanitário externo e seus detalhes construtivos: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2019.

Um aspecto interessante em relação à execução da trama feita com o bambu, e que pode ser notado na Figura 104, diz a respeito à sua fixação nos postes verticais. Nas conversas com os moradores e moradoras, o relato sobre o processo de execução sempre dava conta de que a vara de bambu era colocada com a parte lisa para fora. Indagadas sobre a razão para as varas serem postas dessa forma, pois aparentemente – sendo a face lisa – a adesão do barro poderia ser dificultada, a maioria das pessoas não soube responder. Disseram que aprenderam assim desde pequenos. Passado o tempo e várias pessoas entrevistadas, Dona Maria Raimunda (mestra taipeira do Cacunda) me explicou que ao usar a parte lisa voltada para fora, as mãos estariam protegidas das arestas afiadas da régua de bambu no momento de passar a mão sobre o barro para pressioná-lo contra a trama, além de não machucar as crianças que participavam do processo. A Figura 105 foi mostrada à Dona Maria Raimunda, que ficou surpresa ao ver a régua de bambu posicionada ao contrário da forma como ela aprendeu, usa e ainda ensina como fazer. A ela foi dada a explicação de que as pessoas que usam o bambu daquela forma estavam preocupadas em

melhorar a aderência do barro à trama. Sobre essa aderência, ela explicou que “quando o bambu de dentro é colocado desencontrado com o de fora, o barro fica firme e não cai”.

É importante ressaltar que ao mostrar experiências diferentes às pessoas, não se tem a intenção de dizer qual é o modo correto ou melhor de trabalhar, a intenção é estabelecer uma relação de proximidade e trocar informações acerca das diferentes maneiras como a mesma técnica pode ser executada em lugares diferentes. Além disso, procura-se sempre valorizar a experiência ancestral da comunidade e mostrar às pessoas como que a sua bagagem cultural pode contribuir no aprendizado de gente de fora das comunidades, inclusive nas universidades.

Figura 105 – Parede de pau a pique em oficina de construção em terra da Escola de Arquitetura da UFMG



Fonte: acervo do autor, 2018.

Antônio Ponciano (conhecido por Nico, nascido em 1978) é morador do Cacunda (Indaiá) e filho de Dona Maria Raimunda. Nico é um pouco mais novo do que outras pessoas com quem conversei, mas vivenciou as construções feitas com as técnicas tradicionais de uma forma diferente. Segundo me disse¹⁰⁴, ele, sua mãe, irmãos e

¹⁰⁴ Em conversa realizada no dia 29 de maio de 2022 na cozinha da sua casa, no Cacunda (Indaiá), juntamente com sua esposa Eva Araújo e seu cunhado Jesus Araújo.

irmãs, além de construir para eles, construíam para ajudar outras pessoas das comunidades.

Muitas vezes o pessoal precisava de um paiol para colocar milho, e há mais tempo, o melhor lugar para colocar o milho era na casa de pau a pique. Aí nós íamos e montávamos para o pessoal... ia eu, meu irmão, minha mãe ia ajudando. Juntava muita gente da comunidade. Lá mesmo onde eu morei, lá em cima [em referência ao Indaiá]... lá onde eu e a Eva moramos, logo quando amigamos de pouco, lá nós mesmo fizemos. Nós fizemos um paiol lá, era muito bom mesmo, de pau a pique. Era pra frente da casa do Jesus. Lá quem construiu foi eu, a Eva, Jesus... juntou todo mundo da família... Nonô [seu cunhado, marido da Fia, sua irmã]... Eu mais Nonô que era bruto, na hora de encher mesmo era eu mais Nonô. Aqui na casa da minha mãe também era pau a pique e nós que fizemos. (NICO, 2022).

Segundo Nico, com a experiência que adquiriram trabalhando com as pessoas da comunidade, se feito de forma organizada, com uma semana era possível deixar uma casa pronta:

a gente, quando pegava assim de turma, e a madeira já estava tudo no lugar... era rapidão. Porque, por exemplo, a gente começa uma parede hoje. Rapidão a gente faz ela e já deixa no ponto de bater o barro, e passa pra outra pessoa bater o barro. Quando a gente estava aí em uma época que não estava trabalhando, com uma semana a gente faz ela, trabalhando direto. Isso só nas paredes, se tiver que usar o sapê demora mais. (NICO, 2022).

Essa casa do Nico e da Eva, embora tenha sido feita de pau a pique, era coberta com telha ondulada de amianto. Já a casa da sua mãe era coberta com sapê. Nico e Jesus contaram que hoje em dia o pessoal não costuma comentar, mas as construções que eram feitas até a geração dos seus pais eram completas. No sentido de que eles faziam tudo, da fundação à cobertura. Segundo Nico, acima da sua casa havia uma casa muito boa que era da sua avó paterna. “Era uma casa de pau a pique que possuía assoalho em tábuas de madeira e escada. Muito parecida com a casa do Tude. Era uma casa alta, minha avó morava em baixo e minha madrinha em cima” (NICO, 2022).

De acordo com Nico, ele começou a trabalhar com pau a pique quando tinha 10 anos de idade. Quando ele e a Eva foram morar juntos ambos tinham entre 21 e 22 anos, isso por volta do ano 2000. Disse que nessa época ele trabalhava direto com pau a pique:

eu gostava muito de trabalhar com pau a pique, fazia para os outros... eles me chamavam pra fazer e eu já ia. Aí eu ficava liderando ali. Fiz muita coisa de pau a pique, mas hoje acabou tudo. Desde que

começou esse negócio de alvenaria, de tijolo, aí acabou. E agora eu trabalho com alvenaria também. (NICO, 2022).

Sobre sua experiência e a função de gênero nas construções, de acordo com Eva (nascida em 1978), além de ter trabalhado na construção da própria casa ela sempre ajudava na construção das casas ou paióis de outras pessoas da comunidade. Segundo ela, “na hora de cruzar as madeiras, quem fazia eram os homens. Mas na hora que era para amassar o barro e barrear, juntavam as mulheres e as crianças” (EVA, 2022).

Assim como Dona Maria Raimunda, tanto Nico quanto Eva (que foram seus aprendizes) me disseram que o engradamento era feito com a parte lisa do bambu voltada para fora para evitar que as mãos fossem cortadas: “na hora de barrear, a pessoa tem que bater o barro e puxar com a mão, aí poderia pegar ferpa. Mas ali ele colava a mesma coisa, porque pegava por dentro e não saia fácil não” (NICO E EVA, 2022).

Uma vantagem que Eva vê no pau a pique em relação ao adobe é no processo de manutenção, segundo ela: “o adobe precisa desmanchar toda a parede. No caso do pau a pique, basta trabalhar diretamente no lugar que está com o problema. Se precisar, troca uma ou outra madeira. O bambu, se tiver ruim, é só tirar e colocar mais” (EVA, 2022).

A casa da Fatinha [no Indaiá] mesmo, aquela parede da frente, nós refizemos ela umas duas vezes por que estava caindo. Lá estava dando problema com a chuva descalçando o pau que ficava em baixo como escoramento, ele estava descalçando com a chuva e tivemos que calçar e colocar ele de novo. (EVA E NICO, 2022).

Como a grande maioria das pessoas que moram no Indaiá são parentes próximos, há uma maior coesão nos trabalhos da comunidade. De acordo com Nico:

aqui sempre foi assim, troca de favor. Um ajudando o outro. Antes um ia, juntava com meu avô e ia fazer casa. Se alguém estava precisando uma casa, eles tiravam a madeira e ali mesmo eles montavam. Começava do chão, pelo baldrame, e do baldrame já furava os encaixes nos caibros e montava tudo certinho... tudo montado, você tinha que ver como que era – montava em baixo e em cima, fica uma coisa firme... muito boa mesmo. E assim a gente foi aprendendo também, como é que eles faziam. (NICO, 2022).

Nico me disse que ele tem vontade fazer pelo menos um paiol de pau a pique para ficar como amostra. Mas segundo ele:

[...] pra fazer hoje é difícil porque tem praticamente que pegar licença pra tirar uma madeira. No caso do bambu é tranquilo, mas a madeira da estrutura é complicado, não pode cortar em qualquer lugar. Porque nas madeiras pro baldrame eram usadas a candeia ou a braúna, que são madeiras mais resistentes e aguentam o tempo.

Como pode ser notado nesse último comentário feito pelo Nico, um dos desafios frente à reintrodução ou preservação da técnica é também econômico e ambiental. Algo que foi citado por outras pessoas com quem conversei. Pois atualmente, além de ser difícil encontrar as madeiras com as quais as pessoas estavam acostumadas a trabalhar, é proibido cortá-las.

Das residências construídas em pau a pique, a casa da Dona Fatinha (FIGURA 106) é a única remanescente em todas as comunidades quilombolas que fazem parte desse trabalho.

A casa está próxima ao campo de futebol da comunidade do Indaiá, em um amplo terreiro com mangueiras de grande porte e ladeada por duas casas construídas em alvenaria de tijolo furado. Uma das casas pertencente ao Jesus Araújo e a outra a um dos filhos de Dona Fatinha.

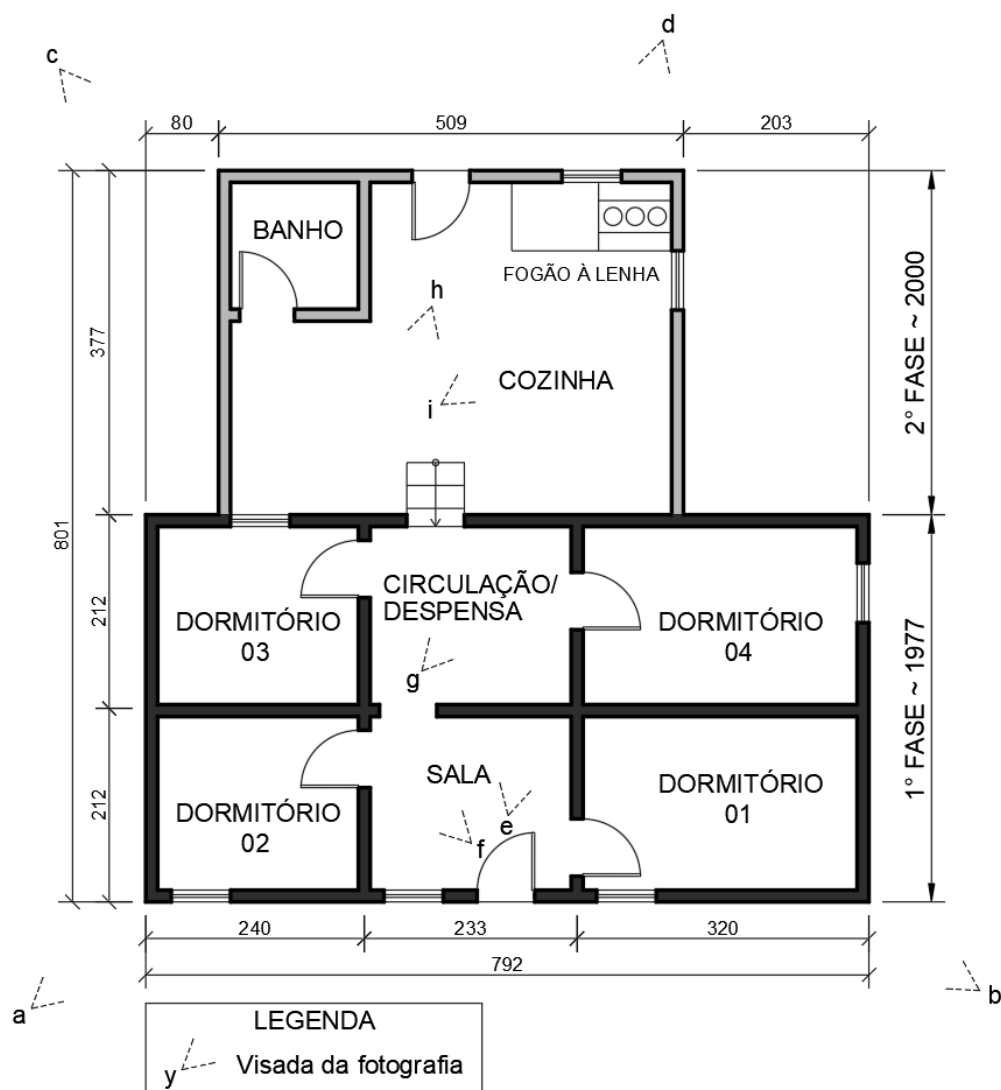
Figura 106 - Casa da Dona Fatinha: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2018.

A casa pertenceu a Dona Margarida Moraes Araújo e Seu Antônio Pascoal de Araújo, pais de Eva Araújo e Jesus Araújo. Segundo Eva, seu pai usou pedra para fazer a fundação da casa e acima dela fez as paredes de pau a pique. Sobre a idade da casa há uma pequena controvérsia. Segundo Jesus, seus pais a construíram logo após o casamento, que foi em 1974. De acordo com Eva, a casa deve ter um ou dois anos a mais que a idade de Jesus (nascido em 1979): “quando minha mãe ganhou ele, ela já estava naquela casa” (EVA, 2022). Já Dona Fatinha, comentou que a casa deve ter por volta de 43 anos. Originalmente, a casa era menor do que sua atual configuração. Fazendo uma média simples entre as estimativas, a parte mais antiga foi construída por volta de 1977, e a mais nova, segundo Dona Fatinha, por volta do ano 2000 (FIGURA 107).

Figura 107 - Casa da Dona Fatinha: planta baixa com indicação da visada das fotografias



Fonte: elaborada pelo autor.

Segundo Jesus, originalmente a casa:

[...] era de sapê e composta de 04 quartos, duas salas (como ainda tem na parte original sem a área atual), pois tinha uma outra [construção] e era um pouco menor e era dividida entre a parte que abrigava o fogão de lenha e quarto de despensa [chamada de cozinha de fora]. A casa foi construída em mutirão, tendo alguns dos carpinteiros do lugar como mestres da construção¹⁰⁵.

A família de Dona Margarida morou pouco tempo na casa, de acordo com Jesus:

[...] em 1980, mudamos para Itabira devido ao trabalho do meu pai e a casa ficou para minha tia Raimunda e seus filhos, que era a mãe da Fatinha. Mais tarde, com o casamento do irmão e o falecimento da mãe (final dos anos 80), Fatinha herdou a casa, que ainda era de sapê.

A casa representa bem como eram as casas mais antigas das comunidades. Normalmente se adentrava pelo cômodo da sala, e em suas laterais ficavam dois quartos. As pequenas variações que ocorriam estavam na maioria das vezes associadas ao uso dos três cômodos após a sala. Diferente da configuração mostrada, por vezes, eles poderiam ser uma cozinha ou um quarto e uma despensa.

Nas fotografias da Figura 108 à Figura 114, são apresentadas vistas externas e de alguns cômodos da casa de Dona Fatinha. O ângulo aproximado do qual as fotos foram tomadas estão sinalizados na planta baixa da Figura 107.

Figura 108 - Casa da Dona Fatinha: exterior – vista "a"



Fonte: acervo do autor, 2022.

¹⁰⁵ Informação enviada por aplicativo de mensagem em 10 de outubro de 2022.

A casa é orgulho das pessoas da comunidade e é mantida bem preservada. Das vezes em que estive na comunidade desde maio de 2017 até à data próxima à finalização deste trabalho, cheguei a vê-la recém pintada com barro branco por mais de uma vez.

Figura 109 - Casa da Dona Fatinha: exterior – vista "b"



Fonte: acervo do autor, 2022.

O cômodo anexado ao corpo principal da casa, como mostrado na Figura 110 e na Figura 111, foi construído por volta do ano 2000. Ele abriga uma cozinha ampla com fogão à lenha, e um banheiro. A casa é equipada com sistema de serpentina para o aquecimento da água a partir do fogão à lenha.

Figura 110 - Casa da Dona Fatinha: exterior – vista "c"



Fonte: acervo do autor, 2022.

Figura 111 - Casa da Dona Fatinha: exterior – vista "d"



Fonte: acervo do autor, 2022.

No dia 29 de maio de 2022, quando essas fotografias foram feitas, o interior da casa havia acabado de ser pintado. As paredes com o barro branco e o piso com o barro branco misturado ao estrume de gado (FIGURA 112).

Figura 112 - Casa da Dona Fatinha: acabamento do interior – vistas “e” e “f”



e) Piso e paredes recém pintados



f) Dona Fatinha; e a relação das dimensões da casa

Fonte: acervo do autor, 2022.

A dimensão dos cômodos das casas antigas, como me disse certa vez o Seu Tarcísio, possuíam dimensões aproximadas de 2,5 x 2,5 metros. Segundo ele, “as pessoas de antigamente não tinham muita coisa, além disso, com os cômodos menores era mais fácil para conseguir a madeira para fazer a cobertura”.

Figura 113 - Casa da Dona Fatinha: despensa e cozinha – vistas “g” e “h”



g) despensa e circulação



h) diferença de nível entre a cozinha e parte mais antiga da casa

Fonte: acervo do autor, 2022.

Embora o ambiente da cozinha seja mais recente que a outra parte da casa, as aberturas (FIGURA 114) possuem a mesma característica, pois não era usual colocar janelas nas cozinhas para manter uma melhor ventilação. Para essa abertura, a solução mais prática é a de não barrear o requadro da abertura, dessa forma, além da ventilação, fica garantido o fechamento com a trama da parede como se fosse uma grade. Na cozinha da Dona Fatinha as aberturas estão dos dois lados do fogão à lenha, a fim de que a fumaça possa sair com mais facilidade.

Figura 114 - Casa da Dona Fatinha: fogão à lenha e aberturas - vista “i”



Fonte: acervo do autor, 2022.

Outro exemplar em pau a pique, também encontrado na comunidade do Indaiá, é o paiol (FIGURA 115) construído por Dona Perpétua Araújo, falecida em 2021, que estava com 73 anos quando conversamos¹⁰⁶ no quintal da sua casa em 2019. O paiol foi construído por ela e por suas filhas por volta de 2017. O espaço é na verdade um quarto grande que abriga uma cama de casal e é usado para guardar outros pertences. Além desse cômodo, a construção conta com uma pequena coberta na frente onde se usa um fogão a lenha também feito de barro.

Na ocasião, Dona Perpétua me disse que pouca gente na comunidade usa a técnica porque ela é trabalhosa, pois é necessário fazer o ripamento, buscar bambu e depois bater o barro. Ela disse que aprendeu a fazer esse tipo de construção quando pequena, ensinou seus filhos e filhas, e seus netos e netas também sabem construir com terra. Segundo me disse, sua casa antiga – citada por ela como “casa de capim” – ficava próxima da atual casa. Com o tempo, a casa de pau a pique começou a cair e como na época eles estavam com uma condição financeira melhor, preferiram fazer a nova casa de alvenaria. Essa mudança aconteceu há aproximadamente 20 anos. Na casa antiga, construída por ela e seu marido, eles moraram por volta de 30 anos.

¹⁰⁶ Em visita realizada no dia 01 de agosto de 2019.

Figura 115 - Paiol da casa de Dona Perpétua: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2019.

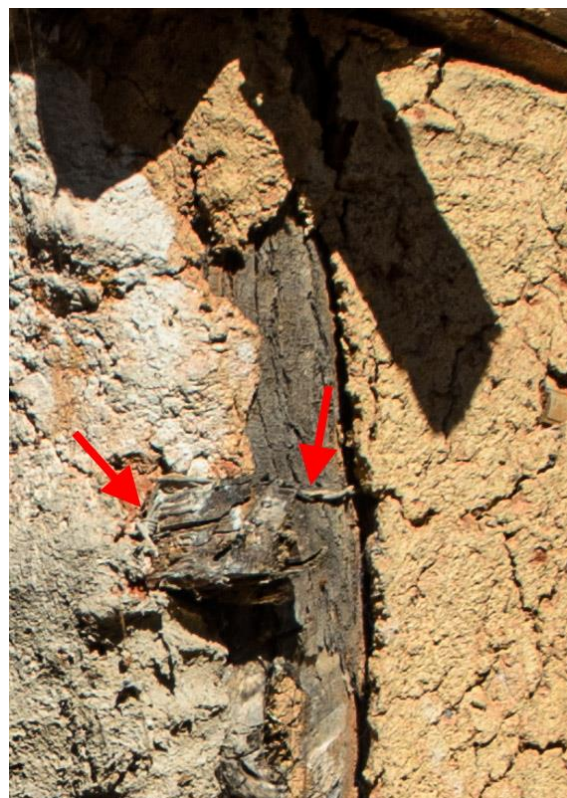
Embora o paiol seja relativamente novo, a trama das paredes foi praticamente toda amarrada com o cipó tripa de galinha (FIGURA 116a), pois segundo Dona Perpétua esse tipo de cipó é forte e maleável, algo que facilita na amarração da trama. Em alguns pontos da construção foi notado o uso de arame, por vezes farpado (FIGURA 116b), na amarração dos pilares. De toda forma, essa construção nos mostra que mesmo em tempos atuais as pessoas mantêm certos detalhes do modo tradicional de construir.

Com a intenção de cruzar informações, perguntei à Dona Perpétua por que o bambu usado na trama da parede estava com a face lisa voltada para fora ao invés de ser voltada para dentro. Ela me disse que havia aprendido daquela forma desde pequena, e assim ensinou para as outras pessoas. Comentei que em outros lugares as pessoas colocavam a parte rachada do bambu para fora com a intenção de melhorar a aderência do barro no bambu. Mas ela me disse que sempre fizeram assim e que o barro fica firme. Depois, disse a ela que a Dona Maria Raimunda havia explicado que ao colocar o bambu dessa forma evita-se que as pessoas machuquem as mãos durante o barreamento. Dona Perpétua ficou surpresa e concordou que dessa forma seria melhor mesmo, pois a face cortada do bambu é bastante afiada. Ela disse que ali na comunidade “todas as casas foram feitas daquela forma, do jeito que os velhos ensinaram” (DONA PERPÉTUA, 2019).

Figura 116 - Paiol da Dona Perpétua – detalhes construtivos: amarrações



a) cipó



b) arame (pouco visível), indicado pela seta

Fonte: acervo do auto, 2019.

As paredes do paiol foram fixadas diretamente no solo (FIGURA 117), sem a base de pedra ou de madeira, algo que vai ao encontro das informações de que as construções menos importantes ou as de pessoas com menor condição financeira tinham as paredes das edificações fixadas diretamente no chão.

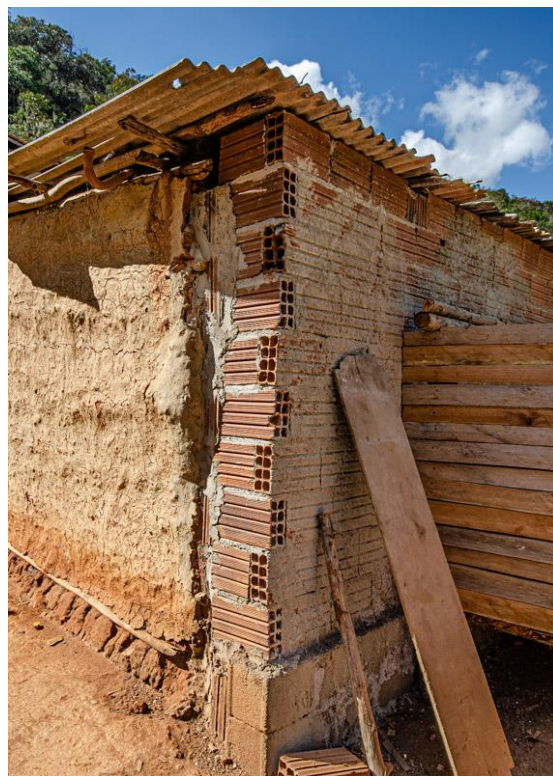
Uma particularidade notada no paiol é que a parede lateral esquerda foi substituída por outra de alvenaria (FIGURA 118), pois segundo Dona Perpétua a parede de pau a pique estava bem deteriorada. Como ela não dispunha mais de pessoas em casa para ajudar nas reformas, que devem ocorrer periodicamente, foi feita a opção pela construção em alvenaria.

Figura 117 - Paiol da Dona Perpétua – detalhes construtivos: fundação



Fonte: acervo do auto, 2019.

Figura 118 – Paiol da Dona Perpétua: convivência entre técnicas tradicional e contemporânea



Fonte: acervo do autor, 2019.

O que pode ser notado nesse tipo de situação é que mesmo que as técnicas de construção tradicionais estejam presentes, questões da vida contemporânea como a necessidade das pessoas saírem da comunidade para trabalhar em outra cidade acabam por afetar as atividades que antes faziam parte da rotina doméstica. Com isso, pessoas com idade mais avançada têm o seu tempo de relação com as mais jovens reduzido. Nesse ciclo de vida, na medida em que há a troca de gerações, o rito de transmissão do saber tradicional que vigorava antes, vai aos poucos dando lugar a outras atividades que não são necessariamente ruins, como o estudo ou um trabalho mais bem remunerado, mas que são novas formas de consumo do tempo que antes se tinha disponível. Frente a essa realidade, as pessoas preferem fazer a opção por soluções que vão ajudar na otimização das tarefas do dia a dia, dentre elas, a rotina de manutenção das moradias.

Um assunto que quase sempre está presente nas conversas sobre casas de pau a pique é a sua associação ao barbeiro da doença de Chagas, vetor que carrega o protozoário *Trypanosoma cruzi*. De acordo com o Ministério da Saúde,

no Brasil, há uma diversidade de espécies [de barbeiros] que foram encontradas infectadas. A mais importante era o *Triatoma infestans* que recentemente foi eliminado do Brasil. Os *T. brasiliensis*, *Panstrongylus megistus*, *T. pseudomaculata*, *T. sórdida* também se constituem em vetores do *T. cruzi*. (BRASIL, 2010, p. 147).

Ainda segundo o Ministério da Saúde, os modos de transmissão podem ser: oral, transfusional, por transplante de órgãos. A forma vetorial, que é a mais conhecida, “[...] ocorre pela passagem do protozoário dos excretas dos triatomíneos [insetos] através da pele lesada ou de mucosas do ser humano, durante ou logo após o repasto sanguíneo.” (BRASIL, 2010, p. 147).

Dentre as contribuições que Dona Bilinha trouxe para este trabalho, uma delas está relacionada à forma como o tema doença de Chagas foi tratado nas comunidades. Dona Bilinha e seu marido, Seu Sebastião, são colaboradores do Programa de Controle da Doença de Chagas, do Ministério da Saúde desde 1993. Eles me disseram que os agentes da Superintendência de Campanhas de Saúde Pública (SUCAM), atualmente Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) fizeram reuniões na comunidade e instruíram os moradores sobre os problemas da doença.

Segundo eles, nesses encontros os agentes levaram os insetos para que pudessem ser reconhecidos; alertaram sobre os cuidados que deveriam ter com as casas, como manter o acabamento em dia para não dar fresta que propiciassem a entrada do barbeiro; e chegaram a mostrar como rebocar as casas. Além disso, enfatizam o cuidado com as coberturas de sapê, pois era o lugar mais propício para o alojamento do barbeiro. Segundo Dona Bilinha, a maioria dos moradores já faziam o reboco de acordo com as explicações, como o uso do estrume de gado junto ao barro para diminuir as trincas, e a areia para aumentar a resistência.

De acordo com Dona Bilinha, foram encontrados muitos barbeiros na comunidade, mas hoje em dia já são considerados como acabados. Ela me mostrou o caderno de registro (FIGURA 119) da entrega dos barbeiros que são coletados pelas pessoas, e disse que todo mês um técnico da FUNASA vai até a comunidade verificar se houve algum registro de inseto. Caso haja, eles levam para análise e depois dão um retorno a ela sobre o resultado. Além do trabalho de informação, ela disse que eles bateram o hexacloro benzeno (BHC) em todas as casas.

Figura 119 - Caderno do Programa de Controle da Doença de Chagas

MINISTÉRIO DA SAÚDE
Superintendência de Campanhas de Saúde Pública
Programa de Controle da Doença de Chagas

REGISTRO DE VISITA AO PIT

DIRETORIA REGIONAL MINAS GERAIS

MUNICÍPIO SIA MARIA DE ITABIRA

LOCALIDADE / CAT. BARRO PRETO - POU

Nº DO PIT 1.350 III 9100

REGISTRO DE VISITA AO PIT

DATA 16.10.1992

1 - TRABALHO REALIZADO Implantação do PIT.

2 - COMENTÁRIOS Nesta data foi instalado este PIT conforme sugestão da própria comunidade ficando como colaboradores as seguintes pessoas Sra. MARIA ISABEL GOMES SILVA, DOMESTICA E Sr. SEBASTIAO CRISTINO DA SILVA. NA OPORTUNIDADE FOI REALIZADO UMA PALESTRA COM OS MORADORES DA LOCALIDADE ONDE FOI PASSADO AOS MESMO NAVEGAS SOBRE BARBEIRO E O FUNCIONAMENTO DO POSTO NA LOCALIDADE. FOI REALIZADO O TREINAMENTO DOS NOVOS COLABORADORES

EXECUTADO POR Francisco Carlos Miguel Galici

VISTO Paulo R. M.
11/02/93

Fonte: foto do exemplar mantido por Dona Bilinha, 2019.

Além do relato de Dona Bilinha e Seu Sebastião, outras pessoas relataram suas experiências sobre a doença de Chagas e as construções de pau a pique. Dentre os relatos está o de Dona Geralda Eunice. Enquanto me falava sobre o uso do barro branco para fazer o acabamento das casas, espontaneamente, ela me disse que o uso não era apenas para função estética, pois assistiu uma reportagem em que diziam que

o barbeiro da doença de Chagas chocava nas casas e picava as pessoas. A gente não sabia, achava que era só estética, e não era só isso, era prevenção do barbeiro. Poderia ser qualquer outro barro, mas no nosso caso a gente tem a cultura de que o barro branco é uma coisa que deixa a casa bonita. Podia ser outro barro, mas desde que ela fosse rebocada e não deixasse os buracos. (DONA GERALDA EUNICE, 2022)¹⁰⁷.

Sobre o mesmo tema, Elenice Silva contou que além da perspectiva de melhora financeira das pessoas, que foram deixando as casas de pau a pique para construir com tijolos cerâmicos,

outro fator que incentivou a mudança no sistema construtivo foi a questão da doença de Chagas. Eles falavam que as casas de pau a pique, e o sapê principalmente, guardava muito barbeiro e isso aí faz mal pra saúde. O barbeiro também pode picar e dar a doença de Chagas, ainda mais que chegou a morrer gente aqui com a doença de Chagas. O mesmo eles falavam sobre a fumaça dos fogões à lenha, que fazia mal para os pulmões. Eu lembro quando começou a visita do pessoal da saúde, da SUCAM, eles falavam isso aí. (ELENICE, 2022)¹⁰⁸.

Como pôde ser visto, o pau a pique foi a técnica tradicional de construção mais empregada nas comunidades. Arrisco dizer que provavelmente tenha sido a primeira a ser utilizada durante as suas formações. Não apenas pelo fato das fazendas vizinhas terem sido construídas com essa técnica, e de lá terem saído muitas das pessoas escravizadas que foram para formar os quilombos. Mas também pelo domínio que o povo africano já tinha sobre esse modo de construir, e pela rapidez que ela oferece no processo de construção, pois mesmo antes da edificação ser finalizada com a

¹⁰⁷ Em conversa realizada no dia 09 de junho de 2022 no salão da igreja de Dona Armeni, no Barro Preto.

¹⁰⁸ Em conversa realizada no dia 11 de junho de 2022, na varanda da sua casa, no Barro Preto.

aplicação e com o acabamento em barro, ela oferece algum tipo de proteção às pessoas.

Acabamentos

O método mais comum de finalização das construções, e talvez seja unânime entre as pessoas das comunidades, é a aplicação do barro branco nas paredes e em equipamentos como fornos e fogões. Segundo Seu Ramiro (2022), “o nome certo é argila, né? A gente tirava da beira dos córregos... vai olhando assim, e quando vê aquela parte branca é só cavar. Aí usa pra passar no fogão, nas paredes, isso depois de rebocar”. Para este último caso, algumas pessoas já deixam em casa uma lata com o barro para não ter que ir buscá-lo toda vez que precisam pintar o fogão ou o forno.

Embora a forma mais comum de utilização do barro seja em seu estado natural, era usual misturar a ele algum tipo de pigmento para diferenciar o acabamento das paredes. Na Figura 120, temos o exemplo da antiga casa do Seu Ramiro e da Dona Creusa com a pintura de um barrado colorido em volta da casa. Nesse caso, a mistura era feita com a própria terra vermelha.

Figura 120 - Pintura decorativa: comunidade do Macuco



Fonte: acervo do Seu Ramiro e Dona Creusa, sem data.

No caso da casa do Seu Tude, ela é toda pintada com barro branco retirado do próprio terreno. Segundo ele, o barro branco conserva por muito mais tempo do que a cal, tanto que disse não lembrar qual foi a última vez que a casa foi pintada. O único lugar que dava muita manutenção é a área próxima ao fogão à lenha, que por ficar preta por causa da fumaça precisava de manutenção mais constante.

Quando Dona Armeni me contou sobre o processo de construção da casa dos seus pais, ela falou um pouco sobre o acabamento:

Fazer essa casa era muito sofrido... então amarrava as paredes, amassava o barro com os pés e ia barrear. Depois do barro vinha o reboco misturado com estrume de boi. Essa casa era uma delícia, ela era bonita quando era nova, tava tudo rebocadinho, tudo branquinho... e sabe como que pintava ela? Com barro branco... aqui no Barro Preto e no Indaiá era tudo do mesmo jeito, parece cal, mas é barro branco. (DONA ARMENI, 2022).

Sobre o tingimento do barro branco, Dona Armeni e Dona Geralda Eunice usam como exemplo uma casa em frente à igreja de Dona Armeni:

aqui ó, tá vendo essa casa? A gente fazia as casas ficarem assim, cor de rosa, mas é não porque comprava tinta não. Lá, ali em cima, a gente buscava a terra, passava o barro branco, e depois vinha com a terra cor de rosa, misturava ela com a água como se fosse uma tinta, e passava ela na parede. Ficava daquela cor ali. Depois usava a tinta Germana, que nem sei se tem dessa tinta mais, aí pegava a tinta Germana, fazia uma base com barro branco e colocava a tinta vermelha, da cor que você queria. E na casa cor de rosa era do mesmo jeito; as casas eram bonitas... mas a gente não tinha que sair pra trabalhar, era tudo prontinho aqui. Tinha o urucum também, que até hoje usa pra colocar cor no macarrão. A gente quando era nova até usava o urucum pra passar nas unhas, igual índia... e não saía. Ontem eu fiz um pouco pra usar na minha casa e tá no canto da minha unha até hoje. Ontem à noite essa moça aqui [apontando para neta], na hora de fazer o trabalho, pintou foi as unhas todas com corretivo (risos). (DONA ARMENI E DONA GERALDA EUNICE, 2022).

Além do uso da terra e do urucum para o tingimento do barro branco, Jesus e Nico falaram que se usava outros tipos de corantes. De acordo com Jesus:

[...] até a técnica de cores o pessoal domina, tem várias cores de barro, inclusive, por exemplo, tem a juçara que é usada para fazer pigmento, pra dar cor. Então, tem essas coisas também. A juçara é uma palmeira, é uma prima do açaí, só que é de Mata Atlântica, e aqui a gente tem bastante, aqui embaixo perto de onde estamos aqui [Cacunda], não. Mas na comunidade [Indaiá] toda tem, inclusive lá no quintal da Fatinha [casa de taipa do Indaiá]. Ela dá muito em beira d'água. Aí usa a fruta dela pra tirar aquela cor do açaí. Hoje a gente usa muito é pra massa [culinária], mas antes usava pra pintar casa.

Por exemplo, na Semana Santa usava a cor mais roxa. Pega a frutinha e espreme com um pouco de água e vai misturando onde precisar. Ela pode ser misturada no barro branco. Nos mastros da bandeira, por exemplo, passa o barro branco e depois vem com a juçara pra dar a cor. (JESUS E NICO, 2022).

Ao que Nico acrescenta: “tem outras cores também, o vermelho do urucum e outras cores de casca”. Na conversa sobre cores surgiu novamente, conforme já havia sido explicado pelo Seu Antônio e pelo Seu Tude, a técnica usada pelos carpinteiros para fazer a marcação da madeira para o corte¹⁰⁹. Em sintonia, Jesus e Nico explicam o processo:

[...] a gente pode usar o barro branco ou o carvão socado com um pouquinho de água que marca também, é a mesma técnica. Pega uma vasilha, põe um ganchinho na ponta da linha aí você dá uma ponta pro Jesus e vai puxando e vai passando, depois é só esticar a linha e bater no lugar que fica marcado (JESUS E NICO, 2022).

Uma outra forma de decorar as casas era através de grafismos, segundo Elenice:

[...] desenhava muita flor, árvore, e ficava bonito. Do mesmo jeito que fazia, eles faziam decoração em fronha e pano de prato com os desenhos parecido com os que usavam na base das paredes. Recentemente, pra pintar o telecentro, nós fizemos uma tinta com terra original mesmo. Uma terra cor de rosa que tem lá em cima. Só que era uma terra que o pessoal do Cambraia, nas últimas casas de pau a pique, eles usavam para pintar as casas ou fazer um barrado na parte de baixo, com essas decorações, ficava bonito demais. Tinha vez que vinha umas cores diferentes, dependia da camada. Tem dessa terra até hoje. Teve uma época que a gente tava pegando pra decorar os vidros, pegava uma garrafa e ia colocando as camadas. (ELENICE, 2022).

Sobre o uso do estrume misturado ao barro branco, seu Tarcísio disse que até hoje fica admirado de como o piso, que era feito em terra batida e depois acabado com barro e estrume de gado, era resistente: “parecia um cimento como esse aqui” – disse apontando para o piso da cozinha onde estávamos. Ele ainda disse que no início, quando se fazia o acabamento, o cheiro não era muito bom, mas aos poucos ele ia sumindo e ficava até agradável.

¹⁰⁹ Essa mesma técnica é usada até os dias atuais por carpinteiros em países como Estados Unidos e Canadá. Ao invés do carvão ou do barro branco é usado um pó azul. O aparato possui o tamanho – e funciona – como uma trena de mão onde, dentro do corpo de plástico, ficam o pó e uma linha que é esticada para fazer a marcação e posteriormente recolhida por uma manivela (experiência vivenciada pelo autor).

Com o tempo, alguns desses hábitos foram substituídos por materiais mais modernos, mas para algumas aplicações como o acabamento de fornos, fogões e paredes em volta do fogão à lenha eles são mantidos. Em um número menor, ainda se vê a aplicação do barro branco no acabamento de casas como a da Dona Fatinha, que inclusive mistura o estrume de gado para tingir o acabamento dos pisos, e nas paredes da casa de Seu Tude e Dona Margarida e, ainda, no paiol de Dona Perpétua.

Transição

Com o tempo, mesmo com a forte tradição em pau a pique, por razões diversas, algumas pessoas passaram por experiências diferentes no momento de construir sua habitação, sendo o adobe uma das práticas adotadas. Além dele, houve a introdução de novos materiais e métodos de construção. Da mesma forma, pessoas das comunidades chegaram a produzir tijolos queimados, telhas cerâmicas e blocos de cimento.

No Boa Vista, Seu Antônio Diogo e Dona Marta Gonçalves, relataram¹¹⁰ que eles e um primo de Seu Antônio chegaram a construir a própria moradia com adobe. Essa revelação surpreendeu inclusive o Jesus Araújo que, apesar da pouca idade, possui um vasto conhecimento sobre a história das comunidades e está envolvido nos levantamentos de dados para auxiliá-las no processo de certificação junto à Fundação Palmares. Conforme Seu Antônio e Dona Marta me explicaram, antes de construírem a casa em alvenaria em que vivem atualmente, eles construíram uma casa de adobe em substituição à antiga casa de pau a pique. A opção pelo adobe se deu pelo fato das construções em pau a pique consumirem muita madeira. Com a escassez de madeiras de boa qualidade nas redondezas, como a braúna, eles teriam que buscá-la em locais mais distantes, o que acabaria por elevar os custos da construção, além do risco de enfrentarem problemas relativos à lei ambiental.

Sobre a opção pelo adobe, Seu Antônio disse que ao trabalhar fora da comunidade viu outras pessoas usarem a técnica. Por julgá-la acessível em termos financeiros e de fácil execução, ele a reproduziu na comunidade juntamente com o seu primo. Segundo ele, apenas duas casas de adobe foram construídas no Boa Vista, mas da

¹¹⁰ Em conversa realizada no dia 16 de abril de 2019, juntamente com Seu Ramiro, na sala da casa do casal, na comunidade do Boa Vista.

mesma forma que as casas de pau a pique, nenhuma delas existe mais. No Macuco, Dona Geralda disse que na sua casa havia um paiol feito em adobe, mas era a única construção feita com a técnica. Atualmente, como nas demais comunidades, as moradias tanto no Boa Vista quanto no Macuco são construídas com tijolo cerâmico furado e cobertas com telha de fibrocimento (FIGURA 121) ou telha cerâmica do tipo colonial.

Figura 121 – Residência em alvenaria de tijolo furado: comunidade do Boa Vista



Fonte: acevo do autor, 2022.

Nas demais comunidades, o uso do adobe não foi muito empregado. Seu Luiz Araújo disse que não chegou a ver nenhuma edificação do tipo no Barro Preto, mas ouviu falar de alguém que tentou fazer. Já o seu irmão mais velho, Seu Antônio Luciano, relatou que o adobe foi usado no Barro Preto em um período de transição entre o pau a pique e o tijolo queimado. Segundo ele, isso aconteceu por volta de 1950 e deve ter sido usado por uns dois anos. Seu Antônio disse que o adobe era mais fraco e mais pesado para trabalhar do que o tijolo queimado e por isso as pessoas foram passando direto do pau a pique para o tijolo queimado. Ele falou que as casas das pessoas da comunidade eram feitas com uma fiada única de tijolos e “que a parede ficava fininha”. Mas no caso de casas maiores como as fazendas, se usava fazer a parede com tijolo dobrado.

Pelo relato de Seu Antônio, ele deu a entender que o adobe não era visto como algo muito resistente, tanto que fez a comparação direta com o tijolo queimado. É provável que isso tenha acontecido pelo fato das duas técnicas terem sido usadas em período bem próximo ou concomitante, o que levou a uma comparação simultânea e que a preferência tenha sido direcionada para o uso do tijolo queimado. Um dado importante colocado por ele foi que o início do uso do adobe se deu pela dificuldade de conseguir madeira para trabalhar com o pau a pique.

Como as explicações de Seu Antônio sobre o adobe e o tijolo queimado às vezes se misturavam, para ter certeza de que ele estava falando do adobe tal qual temos conhecimento, comentei um pouco sobre a técnica e ele foi completando os dados do processo de fabricação dando a entender que falávamos da mesma coisa. Indagado sobre o uso do estrume de gado ou do uso da palha na confecção do adobe, ele disse que se usava apenas o barro. O estrume era usado apenas para o reboco e para o piso. Outra surpresa revelada por Seu Antônio foi a de que ainda existia uma casa construída com adobe no Barro Preto. No caso, a casa era do senhor Sebastião Hilário (falecido em 2019), cuja casa foi demolida posteriormente em 2021. As referências sobre essa casa serão tratadas mais à frente, pois sua história passa pelo uso do tijolo queimado.

Na comunidade do Indaiá, Seu Nonô, Jesus Araújo e Antônio Ponciano disseram que eles passaram direto do pau a pique para o tijolo cerâmico furado, isso no final dos anos 90 e início dos anos 2000. Já no Cacunda, Seu Tude e Dona Margarida, sua esposa, disseram que fizeram muito adobe, mas no período em que moraram em Santa Maria de Itabira. Eles disseram que o trabalho com o adobe era muito sofrido e pesado. Dona Margarida disse que quando faziam adobe eles precisavam vigiar para as crianças não brincarem perto e assim evitar a quebra das peças que não estavam secas. Mostrei a eles algumas fotos de formas metálicas que são usadas hoje em dia, eles disseram que a vida deles teria sido mais fácil se tivessem formas desse tipo, pois as de madeira eram pesadas por serem para dois adobes, por terem fundo e por encharcarem com água na medida em que era usada. Dona Margarida disse que eles enchiam a forma em cima de uma bancada e depois carregavam até o lugar de colocar para secar, então isso tornava o trabalho bem pesado, mesmo com o carrinho de mão, que era todo em madeira, inclusive a roda.

Seu Tude trabalhou de pedreiro e carpinteiro durante o tempo que morou em Santa Maria de Itabira. Ele mudou para lá logo quando eles se casaram e ali moraram por aproximadamente 17 anos. Ele começou no ofício trabalhando como ajudante, com o tempo passou a pedreiro. Seu Tude fala pedreiro, mas ele sabe fazer de tudo. Disse que se hoje ele tivesse oportunidade, “gostaria de ensinar o que sabe sobre as maneiras antigas de construir para outras pessoas”. Perguntei se ele havia aprendido os ofícios tradicionais com seu pai ou avô, mas ele disse que não. Além da casa dos seus pais, que ficava próximo à casa do seu avô, ele disse que no terreno havia outras casas pequenas de pau a pique onde morava o pessoal que trabalhava na fazenda, e foi com essas pessoas que ele aprendeu. Disse que na época era muito comum o pessoal fazer mutirão para ajudarem uns aos outros e com isso ia aprendendo as coisas. Além disso, desde criança, ele sempre foi curioso e gostava de prestar atenção em tudo que as pessoas mais velhas faziam.

Essa transição entre o modo de construir tradicional e a implementação de novos materiais se deu em diferentes épocas nas comunidades. Mas conforme me explicou Seu Luiz Araújo, elas foram influenciadas pelo novo processo de organização econômica e pela troca de comando entre as gerações das fazendas vizinhas. Com essas mudanças, a maioria das pessoas das comunidades, que trabalhavam ou possuíam alguma relação de troca comercial com as fazendas, se viram na necessidade procurar outro meio de sustento mais distante das comunidades.

Seguindo o mesmo raciocínio do Seu Luiz, Seu Tarcísio contou que as pessoas saíram para trabalhar fora e, com a melhoria de vida, veio a possibilidade de comprar materiais mais modernos que exigiam menos manutenção. Com isso, gradativamente os métodos e materiais tradicionais de construção foram substituídos. Somado a este fato, ele relata que a dificuldade de encontrar madeira de boa qualidade para fazer a estrutura das casas fez com que novas soluções fossem procuradas. Por outro lado, ele disse que hoje vê que com a diminuição do corte de madeira se preservou mais o meio ambiente, pois as árvores grandes ajudam a segurar a água no solo. No Cambraia, no caso da família do Seu Tarcísio, eles não chegaram a construir com o tijolo queimado, quando tiveram uma condição melhor, iniciaram a construir com blocos de cimento e depois com tijolo cerâmico furado. Ele relatou que algumas pessoas do Cambraia chegaram a construir com o tijolo queimado e o assentavam com argamassa de barro. Ele disse ter ficado impressionado com a robustez das

paredes, para confirmar sua teoria, deu o exemplo do oco que se sente ao bater em uma parede mais moderna e da firmeza que se sentia ao bater em uma parede de tijolo queimado.

Nesse período aconteceram algumas experiências de fabricação de telhas e tijolos queimados. Dos relatos que foram feitos, a que parece ter tido maior sucesso foi a do Barro Preto, cuja olaria pertencia ao senhor Joaquim Sebastião, pai de Seu Luiz, Seu Antônio Luciano, Seu Evangelho e de outros três filhos e três filhas que não tive a oportunidade de conhecer. Dos nove, Seu Antônio Luciano é o mais velho e Seu Luiz é o caçula da família. Quando conversei com Seu Luiz Araújo¹¹¹, ele me disse que apesar de ser o mais novo da família, “também lembrava de como funcionava as coisas antigas”. Dos irmãos e irmãs, ele foi o único que nasceu no Barro Preto. Na época, segundo me disse, havia poucas casas no Barro Preto, “a maioria de capim e pau a pique, não tinham casas com telha”.

Seu Luiz me guiou pelo amplo quintal que pertence à sua família, onde atualmente tem um pomar e a criação de porcos. Antigamente, a área por onde caminhamos era destinada à lavoura da família. Segundo ele, o tipo de roça que havia na comunidade era de arroz, milho, café, cana e banana. Nessa época, eles iam na cidade apenas para comprar sal e querosene para lamparina, o resto era tudo produzido na própria comunidade, que possuía moinho e animais para o sustento. No mesmo local funcionava a olaria do seu pai. Segundo ele, o barro para fabricação dos tijolos e das telhas era tirado ali mesmo no terreno. O processo inicial, consistia na retirada do barro e na sua preparação no maçarico. Seu Luiz me demonstrou como funcionava o maçarico e, após suas explicações e mostrá-lo algumas fotos, chegamos à conclusão de que o dispositivo usado para amassar o barro era o mesmo conhecido em outras regiões de Minas como pipa (FIGURA 122).

Segundo ele, o maçarico era todo fabricado com braúna e amarrado com cipó. Sua altura era de dois metros de altura. Ele contou que era feito um cercado em volta do local e usava-se a tração animal para movimentar o maçarico.

¹¹¹ Em 18 de abril de 2019, enquanto caminhávamos pelo quintal da família, no Barro Preto.

Figura 122 - Seu Luiz e demonstração do maçarico; exemplo de pipa



a) Seu Luiz Araújo – Barro Preto, 2019



b) Pipa – Bichinho, 2016

Fonte: acervo do autor.

Para fabricação dos tijolos, de acordo com Seu Luiz, o barro era colocado em formas de madeira para depois serem batidos (desformados) e colocados ao sol para secar. Após esse processo de secagem, em que os tijolos eram virados para secarem de maneira uniforme, “era feito uma caieira (FIGURA 123) comprida onde os tijolos eram empilhados a uma altura de aproximadamente 80 cm como se fosse formado um túnel. Essas caieiras eram feitas lado a lado e depois colocava-se fogo em tudo” (SEU LUIZ, 2019).

Figura 123 – Exemplo de caieira para queima de tijolos (região Nordeste, local não informado)



Fonte: recorte do vídeo *Caieira de Tijolos de barro, argila, feito a mão, tijolinho* (2020)¹¹².

Segundo Seu Luiz, “durante a queima parecia uma fogueira de São João”. Como o volume de lenha colocado era grande, o processo de queima durava praticamente dois dias, podendo chegar a três, até que o processo fosse finalizado. Depois de terminado o cozimento, “podia bater nos tijolos que eles estavam tinindo e prontos para serem usados”.

Conforme é descrito por Leite, a montagem das caieiras é uma:

[...] tarefa que requer cuidados meticulosos. Desde a arrumação, que obedece à forma de uma pirâmide retangular truncada e de inclinação suave, assentando sobre uma base vertical cuja altura permita a introdução da lenha necessária à queima, a caieira se apresenta como delicado problema cujos resultados dependem de fatores diversos; o vento, inclusive, tem sua influência, devendo sua direção atingir as bocas de fogo de modo a que o calor se distribua com uniformidade por todo o conjunto. Os tijolos são cruzados uns sobre os outros até a altura conveniente, recebendo a parte externa do bloco um reboco que lhe dá aspecto inteiriço, sem frestas, para impedir que escape o ar quente. Depois de cozinhar durante três dias, a caieira é desmanchada, seguindo-se a remoção dos tijolos para os depósitos ou diretamente para o consumo. (LEITE, 1975, p. 314).

¹¹² Canal do Youtube Conectados Hoje. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dAGsSjenSto>

Durante nossa caminhada no local onde seu pai fabricava os tijolos, encontramos alguns tijolos já usados (FIGURA 124), com aproximadamente 40 anos. Ao bater nos tijolos eles ainda tinham, Seu Luiz sorriu orgulhoso com a qualidade do material. Além dos tijolos, foram encontradas algumas telhas fabricadas na olaria. O material foi doado por Seu Luiz e hoje está sob os cuidados do professor Marco Antônio Penido de Rezende, coordenador do Grupo de Pesquisa Vernaculum, do Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Universidade Federal de Minas Gerais.

Figura 124 - Tijolos da olaria do senhor Joaquim Sebastião



Fonte: acervo do autor, 2019.

Para o assentamento dos tijolos, Seu Luiz explicou que

o pessoal pegava a terra vermelha de formigueiro, de formiga cabeçuda, misturava a ela uma areia branca que era tirada do terreno, tipo uma areia de barranco. Processava ela em uma peneira grossa junto com a terra de formigueiro, pegava-se uma liga de estrume verde de boi e colocava no meio. Mexia como se faz uma massa de concreto e dali assentava o tijolo, era o padrão de antigamente – eu tenho isso tudo na mente. A partir daí o processo foi evoluindo e as coisas antigas foram acabando. (SEU LUIZ, 2019).

Segundo Seu Antônio Luciano, a rápida transição do adobe para o tijolo queimado se deu por vários fatores, dentre eles: a rapidez (volume) na produção do tijolo queimado; por ele ser mais leve para trabalhar; e pelo fato de que a sua produção seguia um processo parecido com o da produção de telhas queimadas que já eram produzidas na comunidade, a qual os moradores denominam como telha de cumbuca.

Durante nossa conversa, soube pelo Seu Antônio Luciano e Seu Evangelho que no Barro Preto ainda tinha uma casa construída com técnica mista, na qual houve o

emprego do adobe e de tijolos da olaria que pertencia ao seu pai. Não se sabe a razão que levou ao emprego dos dois materiais, mas, pelos seus relatos, tudo leva a crer que a mistura foi ocasionada pelo aproveitamento de material existente, algo que em tempos difíceis gera economia. Ainda segundo os dois irmãos, à época aquela seria a casa mais antiga do Barro Preto, mas estava para ser demolida, algo que aconteceu em 2021.

A casa da Figura 125 foi construída pelo senhor Sebastião Hilário e à época da minha visita pertencia ao seu filho Marcelo. Tive a oportunidade de conversar com alguns dos filhos do Seu Sebastião: Luiz, Sérgio, Geraldo e o Marcelo. Eles contaram um pouco da história da casa. Disseram ficar impressionados de como os pais criaram 11 filhos naquela pequena casa. Um dos irmãos disse que nem gostava de entrar lá, pois era tomado por emoções bem fortes. Algo que era fácil de entender, pois seu pai havia falecido a menos de um mês da nossa conversa. A casa, segundo me disseram o Luiz e o Marcelo, estava com aproximadamente 48 anos. Idade que foi confirmada posteriormente pelos senhores Antônio Luciano e Evangelho Araújo. Segundo disseram, antes da construção dessa casa, seu pai morava com o avô deles em outra casa grande, que era de pau a pique. A casa, conforme contaram, possuía assoalho de madeira e na parte de baixo eles colocavam criações, como cabritos.

Figura 125 – Casa do Senhor Sebastião Hilário, construída com adobe e tijolo queimado, comunidade do Barro Preto



Fonte: acervo do autor, 2019.

Uma característica que chamou atenção nessa casa foi o uso misto do adobe e do tijolo queimado. O adobe foi fabricado com as mesmas dimensões do tijolo queimado (FIGURA 126) e o assentamento deles foi feito simultaneamente e com argamassa de terra. Essa característica da casa já havia sido comentada pelo Seu Antônio Luciano, porém eu esperava que fosse encontrar paredes inteiras de adobe e paredes inteiras de tijolo queimado. Mas no caso, os dois materiais foram mesclados durante a execução das paredes. Isso mostra que não se trata de remendos ou de adições posteriores. Em princípio, cogitei que os adobes pudessem ter sido produzidos após a obra ter sido iniciada com o tijolo queimado, algo que explicaria a sua dimensão. Mas conforme foi esclarecido pelo Seu Antônio Luciano, o adobe era pequeno para que ficasse mais leve e, assim, facilitar o trabalho.

Figura 126 – Casa do Seu Sebastião Hilário: mescla entre adobe e tijolo queimado



Fonte: acervo do autor, 2019.

Um dos fatores que pode ter levado ao mal estado da construção pode ser o madeiramento do telhado que se encontrava apodrecido. Foi possível notar que a madeira usada na estrutura do telhado não era de boa qualidade e que grande parte já havia sido substituída, conforme relatou o próprio Marcelo. Por consequência, as telhas de amianto estavam caindo e, pela infiltração de água, havia o desprendimento do reboco (FIGURA 127). Luiz me disse que a cobertura da casa foi inicialmente de sapê, depois passou para telha de cumbuca e por último foi colocado a telha de

amianto. Ou seja, mesmo tendo sido construída com tijolos, a cobertura ainda era de sapê, algo que mostra a não linearidade na transição entre os materiais e técnicas de construção na mesma habitação. Marcelo lembrou que embora o telhado estivesse aparente, a casa possuía forro fabricado com esteira de bambu, e que as telhas de cumbuca e os tijolos foram feitos na olaria do Seu Sebastião Araújo, que era vizinho do seu pai. Embora o estado da cobertura não fosse o melhor, a fundação da casa, feita com pedras assentadas com barro (FIGURA 127), estava em melhor condição, principalmente se levar em consideração que o terreno onde a casa foi construída era a parte mais alta de um brejo. As paredes da casa, por exemplo, não apresentavam trincas ou grandes imperfeições que dessem sinais de que a fundação estivesse cedendo.

Figura 127 - Casa do Seu Sebastião Hilário: fundação e parede lateral direita

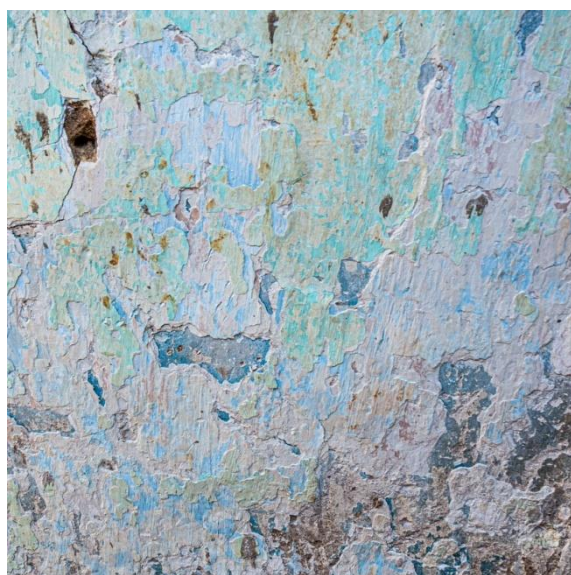


Fonte: acervo do autor, 2019.

As janelas da frente chegaram a ser substituídas por outras metálicas. As portas eram de madeira, mas de acordo com o Luiz, embora fossem bem velhas, não eram as originais. Na construção foi possível ver o reboco de diferentes épocas. Alguns feitos com argamassa de cimento e outros, que disseram ser os originais, feitos com terra misturada ao estrume de gado. Tanto as paredes como os marcos das portas estavam

com várias camadas de tinta (FIGURA 128a). O Marcelo disse que as primeiras demãos foram com barro branco, mais tarde foi passado o barro branco misturado com estrume de gado e posteriormente foi usado a cal acrescida com “tingimento de bisnaga”. Os marcos das portas, segundo o Marcelo e o Luiz, eram originais. Eles pareciam ser de melhor qualidade, pois não apresentavam os problemas que foram vistos na estrutura do telhado (FIGURA 128b).

Figura 128 – Casa do Seu Sebastião Hilário: camadas de tinta e estrutura do telhado



a



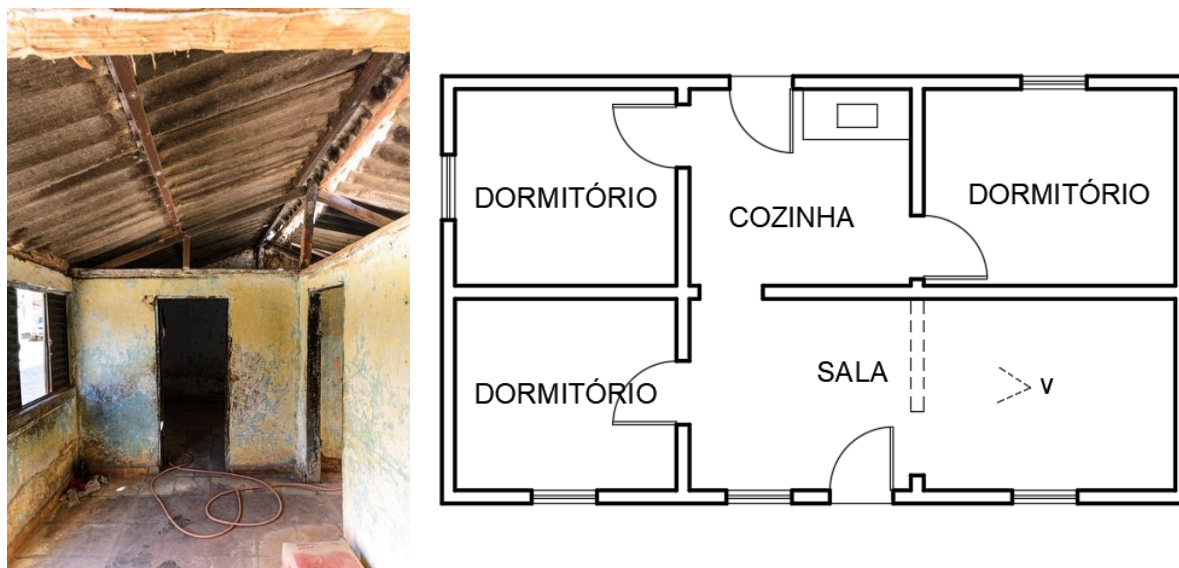
b

Fonte: acervo do autor, 2019.

A disposição dos cômodos segue o padrão da maioria das casas da comunidade, conforme relatado pelo Marcelo. Comparando com o que já havia comentado o Seu Tarcísio e outros entrevistados, como Dona Fatinha e Seu Ramiro, não havia muita variação no arranjo dos cômodos. A casa era dividida em seis cômodos, sendo que à época da visita possuía apenas cinco, uma vez que a parede de um dos quartos foi removida para aumentar a sala (FIGURA 129).

Segundo o Luiz, no Barro Preto existe uma segunda casa de propriedade da sua prima Vanilda, que foi construída com os mesmos materiais e na mesma época da casa do seu pai. No entanto, não foi possível agendar uma visita à esta casa e conversar com a proprietária para obter mais informações.

Figura 129 - Casa do Seu Sebastião Hilário: vista do interior e planta esquemática



Fonte: acervo do autor, 2019; elaborada pelo autor, 2022.

Uma informação recebida três anos após as conversas com Seu Antônio Luciano sobre a casa do Seu Sebastião Hilário – já bem próximo ao fechamento do trabalho de campo – e que me chamou atenção foi o fato de que em Santa Maria de Itabira existem muitas construções feitas com tijolo cru. Segundo o Cristiano Reis¹¹³:

essas casas aqui de Santa Maria é quase tudo de tijolo de barro... tijolinho de barro. É tijolo cru mesmo, não é queimado não. Assentado com barro mesmo. Ali naquele mini shopping, faz poucos dias eles quebraram uma parede pra abrir uma porta. Os tijolos que saíram eles desmancham, não são aqueles tijolos queimados não. É tijolão mesmo, tudo de barro. Não é grande igual adobe não, mas é de barro puro, não é assado não. (CRISTIANO, 2022).

Se nota que a produção do adobe em dimensões menores das que estamos habituados a ver é algo corrente na região de Santa Maria de Itabira. Para saber se a razão pela qual as pessoas o faziam dessa forma é a mesma citada por Seu Antônio Luciano, seria necessário abrir outra frente de trabalho. Tema que poderia ser tratado junto a outras comunidades quilombolas da região que ficaram de fora desta pesquisa.

Ainda sobre a produção de tijolos em olaria, outro dado interessante é que as pessoas costumavam trabalhar junto ao oleiro na produção dos seus próprios tijolos. Essa era uma forma da pessoa reduzir o custo do produto que estava adquirindo, pois era

¹¹³ Pessoa que não é de ascendência quilombola, mas que construiu há pouco tempo uma casa de pau a pique vizinha à comunidade Boa Vista, apresentada no item 5.3.2.

comum as pessoas trocarem o seu trabalho ou a produção das suas lavouras por outros serviços ou algum tipo de bem de necessidade básica que ela não produzia. Além disso, havia também os oleiros que trabalhavam por empreitada em diferentes lugares. O pai de Dona Bilinha era uma dessas pessoas. De acordo com o seu relato, a escola do Barro Preto funcionou inicialmente em uma casa de pau a pique, na sala de uma senhora viúva e sem filhos que cedeu o espaço para que fosse adaptado para funcionar como sala de aula. Tempos depois, um padre cedeu a igreja para que ela pudesse funcionar como escola, pois o espaço da casa estava pequeno para abrigar as crianças. Segundo Dona Bilinha, foi o seu pai que doou a terra (solo) para fabricação dos tijolos da igreja. Ele era oleiro profissional diarista que possuía a própria forma, e trabalhava em olarias que precisassem de mão de obra. No caso da igreja, ele trabalhou com o pai do Seu Antônio Luciano, mas recebia a diária da igreja. Nota-se nesse caso que embora a olaria fosse do senhor Joaquim Sebastião, o pai de Dona Bilinha trabalhou na produção dos tijolos com a terra por ele doada e a remuneração foi feita pela igreja. Ou seja, uma sequência de arranjos atendendo a várias necessidades. Seu Luiz Araújo já havia comentado que o pai do Seu Tarcísio trabalhava eventualmente com o seu pai quando havia uma maior demanda de tijolos.

Na comunidade do Macuco, conforme explicou Seu Ramiro, uma das fazendas tentou criar uma olaria, mas não foi para frente. O método usado para queima do tijolo era o mesmo usado pelo pessoal do Barro Preto, empilhava-se os tijolos e depois colocava fogo por baixo. Antes da olaria, Seu Ramiro disse que chegaram a fazer tijolos na região para a produção de fornos de carvão. O termo por ele usado para descrever o mecanismo de misturar barro foi maçarico, o mesmo usado pelo pessoal do Barro Preto. Da mesma forma, ele também desconhecia o termo pipa.

Na comunidade do Indaiá, na conversa que tive com o Nico e o Jesus, eles relataram que havia um local para retirada do barro para fabricação da telha de cumbuca. Inclusive, eles chegaram a fazer tijolo queimado, mas este não era usado para construção de casas, apenas para fornos e fogões. De acordo com o Nico (2022): “eu e Zé Anatólio [seu irmão], nós fizemos tijolo... nós tínhamos a forma e fazíamos tijolo, bastante tijolo. Amassava o barro bem amassado, colocava na forma e era só puxar. A gente passava o fogo nele só e deixava secar”. Ao que Jesus emenda: “você lembra que agora a pouco nós íamos fazer tijolo... para que que era mesmo? Ah sim! Era pra fazer as fornalhas da casa de farinha... pra colocar os tachos em cima”.

Ou seja, o princípio da técnica é conhecido, porém era aplicado em outras funções. E embora as construções em taipa não estejam em voga na maioria das comunidades, mesmo com as soluções acima citadas, a construção de fogões e fornos de barro pelo método antigo – com uso de terra de cupinzeiro e formigueiro – permanece ativa. Dada a praticidade, o baixo custo (que envolve apenas o esforço físico) e a eficiência na retenção do calor, as comunidades não veem razão para abrir mão de algo que sempre esteve presente na sua cultura. Na Figura 130 vemos exemplos de fogões feitos com terra de cupinzeiro usados em festas na comunidade do Indaiá. Normalmente são feitos vários fogões para atender a grande demanda de preparação de alimentos. Como são feitos com terra, mesmo que passem por alguma deterioração com o tempo, eles podem ser facilmente reformados ou construídos em outro local com o aproveitando do mesmo material.

Figura 130 - Fogões de barro: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2017 e 2019.

Além de fogões (ou fornalhas) como esses do exemplo do Indaiá, o forno à lenha construído com barro ou terra de formigueiro é outro tipo de equipamento utilitário comum nas casas. Quando estive com Seu Antônio Diogo e Dona Marta, por exemplo, após a nossa conversa, Seu Antônio me guiou pelo seu quintal para mostrar com bastante orgulho a sua horta e um forno que havia construído. O forno estava sobre uma plataforma de madeira, e foi construído com 4 fiadas de tijolos furados revestidos com barro. Acima dos tijolos foi construída uma cúpula toda em barro. Infelizmente, à

época não foi possível fotografar o forno do Seu Antônio. Na Figura 131 temos o exemplo de um típico forno de barro encontrado nas comunidades.

Figura 131 - Forno de barro típico entre as comunidades. Local: Barro Preto



Fonte: acervo da Fundação Francisco de Assis, 2005.

Provavelmente, a última fase nesse processo de transição entre o uso das técnicas tradicionais e as práticas modernas de construção tenha sido a inserção dos blocos de cimento moldados na própria comunidade do Barro Preto. Sobre esse processo, Dona Armeni relatou: “quando eu casei tinha um barracão do meu pai... aí ele me deu para morar, tinha um quarto e uma cozinha... de pau a pique também. Aí depois, meu marido construiu um barracão lá nos fundos, tinha dois cômodos pra dormir, a sala a cozinha e a área” (DONA ARMENI, 2022). Ela e seu marido moraram de três a quatro anos no barracão cedido pelo seu pai. A nova casa construída por ela e seu marido, com a ajuda de pessoas da comunidade (algumas delas contratadas), foi feita com blocos de cimento fabricados no local da obra. Dona Armeni mantém guardada a forma que foi utilizada para fazer os blocos (FIGURA 132).

Figura 132 – Forma de bloco usada para construção da casa da Dona Armeni



Fonte: acervo do autor, 2022.

Duas das pessoas lembradas por Dona Armeni e Dona Geralda Eunice no processo de construção da casa de blocos foi o senhor José Pastor (morador do Cambraia, que veio a falecer em 2019) e Luís Pedro. Dona Armeni contou que, no início, os blocos não ficaram bons, e que os dois a alertaram que se fossem usá-los, acabariam sem casa. “Vendo que os blocos não estavam dando certo, peguei um burro, coloquei a cangaia e os caixotes de lado, e ia lá em cima no areal buscar areia pro rapaz fazer os blocos”, disse Dona Armeni com a expressão de quem trabalhou pesado para ver sua casa construída.¹¹⁴

Dona Geralda Eunice explica que isso aconteceu bem no período de transição entre as técnicas construtivas utilizadas na comunidade. Naquela época, segundo ela, eram poucas as casas feitas em bloco de cimento no Barro Preto: “aquela casa é toda de bloco de cimento. As casas antigas, depois dessa, as que surgiram aqui no Barro Preto na época dessa da minha tia, foram feitas com esse bloco de cimento. Até os chiqueiros que eram feitos de madeira passaram a ser feitos com esse bloco de

¹¹⁴ O areal citado por Dona Armeni existe até hoje e é usado pelas pessoas do Barro Preto. Ele está localizado na subida da serra que dá acesso ao Indaiá. Em período de chuvas, é comum descer um grande volume de areia que chega a bloquear a estrada.

cimento”. Indagada se os blocos não eram de concreto (cimento, areia e brita), Dona Geralda confirmou que não. “Era cimento com areia... sabe aquela serra lá [apontando para Serra do Cambraia], a gente buscava areia lá... pegava o animal do meu avô, que era o pai dela [se referindo à Dona Armeni]” (DONA GERALDA EUNICE, 2022).

Seu Raimundo Nonato, que foi uma das pessoas que trabalhou ativamente na valorização da cultura quilombola junto às comunidades, morou por um tempo fora do Barro Preto. Segundo contaram Robésio e Elenice – filho e filha do Seu Nonato – antes de trabalhar com construção, houve um período em que o Seu Nonato trabalhava em carvoaria, e isso fazia com que eles mudassem de cidade de acordo com a demanda de trabalho.

Nós moramos em vários lugares, aonde ele ia, a mãe [Dona Perpétua da Cruz] ia junto com todos os meninos. [...] Por último foi em Itabira e de lá nós viemos pro Barro Preto. Aqui nós moramos na casa do nosso avô, que era de pau a pique. Foi daí que o pai fez a nossa casa, que não é essa, ela ficava mais pra frente. E nisso, ele foi o primeiro que apareceu aqui com a forma de bater tijolo, de fazer bloco, que pai comprou do Messias lá em Santa Maria. Tanto que tem muita casa aqui dessa época que foi feita com essa forma. (ROBÉSIO E ELENICE, 2022).

Como pode ser percebido na fala de Robésio, o uso dos blocos de cimento foi introduzido no Barro Preto pelo Seu Nonato. É provável que por ter morado fora da comunidade por bastante tempo, Seu Nonato tenha vivenciado diferentes formas de construir nas empresas em que trabalhou, algo que deve ter motivado a compra da forma para produzir os blocos por conta própria.

Assim como Dona Geralda Eunice, Robésio confirmou que na fabricação dos blocos não era adicionado a brita, eles eram feitos apenas com areia e cimento. Segundo ele:

nós batemos muito bloco. Tanto que nós puxávamos areia no burro, amarrava os caixotes e ia buscar lá na serra, uma areia limpinha... depois é que foi apresentando condição e foi buscando areia no moço da fazenda aqui, que tinha caminhão. Isso aconteceu há uns 38 anos [ca. 1984], por aí. (ROBÉSIO, 2022).

A estimativa do período em que construiram a casa foi feita por Robésio baseada na época em que instalaram a energia elétrica no Barro Preto, quando ele tinha 16 anos. A construção da casa foi um pouco antes desse marco temporal da comunidade.

Robésio trabalha como pedreiro. Ele disse que aprendeu a profissão com o pai logo quando se casou, em 1995. Primeiro, ele aprendeu a rebocar e depois a assentar tijolos. Mesmo enquanto fazia seus trabalhos de forma independente, ele costumava trabalhar com o pai. Disse que trabalharam juntos na construção da casa da Dona Fia e Seu Nonô, moradores do Indaiá. Em uma das casas que fez, a do Ismael, ele conta que Seu Nonato ficou responsável por fazer o telhado e ele estava como ajudante. Sobre seu pai, Robésio contou o seguinte:

ele foi tirar o ponto do telhado e falou assim: 'é rapaz, a gente só descobre se a casa tá no esquadro ou fora do esquadro no telhado, pois aqui você trabalhou bonito no esquadro'. E é verdade, se a pessoa errou no esquadro... ele pode até ficar alegrinho mesmo, achando que tá certo. Mas na hora que ele vai bater o telhado, o telhado lá na frente fica um tanto pra frente, fica enviesado, costuma dar diferença de uns dez centímetros de telha.

Perguntado se o Senhor Nonato sempre trabalhou com construção, Robésio me respondeu que:

quando ele trabalhou nessas empresas, ele já sabia trabalhar bem de carpinteiro, mas tava de ajudante. Ele aprendeu junto com os mais velhos, mexendo com essas casas antigas toda de carpintaria... foi olhando aquilo ali, e diz ele que ele empolgou na empresa e foi montando painel e tudo. Nisso aí, ele conversou com o encarregado falando que ia sair da empresa pra trabalhar de carpinteiro. Eles gostavam do trabalho dele, mudaram a classificação pra carpinteiro. Dalí pra cá ele empolgou e depois foi trabalhando de pedreiro também.

Embora não tenham vivido no Barro Preto no período em que a produção das casas de pau a pique acontecia com mais frequência, Robésio disse que “mesmo assim lá no Indaiá mesmo eu cheguei a acompanhar e barrear casa com o pessoal”. Ele conta que quando se casou, eles iam construir uma casa de pau a pique lá no Indaiá. Quando comentou com seu chefe (na época ele trabalhava no supermercado Bretas), ele o desencorajou e disse que buscaria a areia para ele fazer os blocos e construir sua casa no Barro Preto, e assim o fez.

É interessante notar que mesmo no período em que se construía com os blocos de cimento, ainda se utilizavam as técnicas tradicionais de construção. Tanto que a opção inicial do Robésio e sua esposa seria construir uma casa de pau a pique no Indaiá. Aqui cabe uma observação sobre um outro tipo de tradição que parecia também estar em processo de transição nas comunidades, e que diz respeito sobre a localidade onde os recém-casados iam morar. Segundo me explicou Jesus Araújo, quando o

casamento era feito entre pessoas de comunidades diferentes, a tradição era a noiva ir morar na comunidade do noivo. Ele me contou isso quando me disse que sua mãe morava na Capoeira de Dentro e quando se casou foi morar no Indaiá, local onde morava o seu pai.

Além dos benefícios relacionados à redução da manutenção das casas ao longo do tempo, Dona Bilinha lembra que as tecnologias usadas nas novas construções ajudam a resolver o problema de falta de espaço no Barro Preto. Ao falar sobre a redução das terras quilombolas, ela comentou o seguinte:

[...] o pessoal ficou nesse cubículo, que agora está precisando construir por cima, como se fosse prédio, porque não tem lugar de construir. Então agora, o cimento e a ferragem estão dando muita oportunidade para o pessoal ou subir as casas ou então subir o morro, porque agora tem mais facilidade pra fazer o alicerce. Hoje em dia já tem casa bem alta por aí. (DONA BILINHA, 2022).

Além das formas tradicionais de construção e a produção local com materiais industrializados, o projeto governamental de habitação popular “Programa Minha Casa, Minha Vida”, também faz parte da realidade das comunidades quilombolas. O programa foi iniciado nas comunidades em 2014, mas até o momento nenhuma das casas foi entregue. As casas seguem o mesmo padrão das casas urbanas com a pequena diferença de que na porta da cozinha elas possuem uma cobertura para posterior instalação de um fogão à lenha, como pode ser visto à direita da Figura 133.

Em 2019, período em que grande parte do trabalho de campo foi realizado, pude observar alguns momentos do processo de construção das casas. No início, a obra era realizada por pessoas de fora da comunidade. Posteriormente, pessoas da comunidade que trabalhavam na construção civil foram contratadas para trabalhar junto aos demais.

Em uma das visitas ao Indaiá, o Zé Maria, seu filho Cleyton e seu sobrinho Jeferson estavam trabalhando na cobertura das casas. Conversamos um pouco sobre como a madeira do telhado estava verde e a dificuldade que isso estava causando para execução do serviço, pois o telhado das casas estava ficando torto por causa do empeno das madeiras. Esse foi um dos poucos momentos que pude observar como era a relação entre uma pessoa mais velha e outras mais novas durante o processo

de trabalho. Daquilo que já vivenciei em obras, a relação que se vê entre os oficiais e os ajudantes funciona no sentido de que um manda e o outro obedece.

Figura 133 - Casa do Programa Minha Casa, Minha Vida: comunidade do Indaiá



Fonte: recorte do filme *Comunidade Quilombola Indaiá* (INDAIÁ, 2021).

Na minha observação, o que pude notar de diferente é que existia uma relação que envolvia ensino e aprendizado prático. Inicialmente os rapazes ajudavam o Zé Maria em todo o processo desde a escolha e separação das madeiras, como fazer o engradamento do telhado e, posteriormente, a colocação das telhas. Depois de um tempo os rapazes já estavam fazendo o trabalho por conta própria e o Zé Maria supervisionava e dava instruções quando era necessário.

Um dos objetivos iniciais do trabalho era ter acompanhado esse tipo de processo durante a construção da casa de farinha, mas infelizmente isso não foi possível em função dos atrasos da obra pelos mais diversos motivos, e por causa do momento da pandemia de COVID-19. Os únicos estágios que pude acompanhar e participar de fato na obra foi durante a locação e escavação do terreno para colocação dos pilares de eucalipto e a impermeabilização desses pilares.

Até o momento do fechamento do trabalho, a edificação já estava coberta e o pessoal está aguardando a liberação de verba para construção de um muro de arrimo junto ao barranco que aparece no fundo da Figura 134, para depois fazer o nivelamento do piso, construir as paredes e instalar os equipamentos.

Figura 134 - Obra da casa de farinha, comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2022.

Dessa população jovem das comunidades, segundo o relato de algumas pessoas entrevistadas, atualmente, as que moram na comunidade do Indaiá são as que ainda têm maior conhecimento das técnicas construtivas tradicionais. Mas, em razão do avanço da modernidade e das novas maneiras de construir, que se tornaram mais presentes nas comunidades desde o final da década de 1990 e início dos anos 2000, tem-se o receio de que ao longo do tempo essas técnicas de construir tradicionais sejam esquecidas. A essa realidade, soma-se o fato de que esses jovens já estão com aproximadamente 20 anos de idade e não possuem uma perspectiva de trabalho que não seja sair das comunidades onde moram. De 2019 para 2022, por exemplo, Cleyton e alguns dos seus primos que estão na mesma faixa etária deixaram a comunidade do Indaiá para trabalhar em Itabira. Se isso é bom ou ruim, não cabe aqui fazer julgamento, mas o fato é que esse tipo de escolha é feito pela falta de oportunidades dentro ou próximo das comunidades.

5.4.2 Coberturas

Duas das principais características que fazem parte do vocabulário das pessoas quando nomeiam as construções tradicionais das comunidades são: o **barro** e o **capim**. No caso do capim, ele está estreitamente ligado às coberturas das casas, e uma de suas fontes é o sapê, fibra vegetal que foi largamente usada nas

comunidades. A outra matéria prima, cuja fonte dá nome a uma das comunidades, é a folha da palmeira indaiá. Sobre a relação da arquitetura vernácula com o lugar a que ela pertence, Rubenilson Teixeira diz não ser exagero afirmar “[...] que a arquitetura vernácula é uma ‘amostra’, em termos de abrigo, dos recursos naturais existentes em uma determinada região, sejam eles a pedra, o barro, a madeira, o gelo (no caso dos países nórdicos), a palha etc.” (TEIXEIRA, 2017).

Com o passar do tempo, outros materiais foram empregados na cobertura das casas de todas as comunidades. Dentre eles: a telha cerâmica de cumbuca, a telha de amianto que mais tarde passou a ser fabricada com fibrocimento, e a telha cerâmica conhecida atualmente como telha colonial.

Das pessoas com quem conversei sobre as coberturas de fibra vegetal – que foram as primeiras a serem usadas nas comunidades – dois tipos de lembrança foram relatados: o aconchego, relacionado ao conforto térmico; e o medo, associado aos incêndios.

Dentre os dois tipos de cobertura vegetal, a folha de indaiá era a mais rápida de ser executada e a mais leve. Quando bem-feito, Seu Ramiro (morador do Macuco) disse que os telhados não vazavam. Algo que exigia um melhor domínio da técnica e, portanto, uma mão de obra especializada. Durante a nossa conversa¹¹⁵, da qual participava Seu Antônio Diogo e Dona Marta, Seu Ramiro demonstrou com as mãos como era feita a sobreposição das folhas de indaiá para que elas funcionassem como uma cobertura de telha com dois canais (FIGURA 135) – ao invés da costumeira capa e canal. Mesmo tendo a habilidade para executar a estrutura e as paredes das casas, Seu Antônio Diogo disse que não possuía a técnica para construir a cobertura demonstrada pelo Seu Ramiro.

A mesma técnica explanada pelo Seu Ramiro, foi também demonstrada pelo Seu Nonô e pelo Jesus Araújo¹¹⁶. Na ocasião em que estive com eles, Seu Nonô pediu a sua filha para buscar uma folha da palmeira indaiá para ilustrar sua explicação. Primeiro a folha é dividida ao meio com o corte se iniciando pela ponta da folha. Não foi

¹¹⁵ Que aconteceu na comunidade do Boa Vista, na sala da casa do Seu Antônio Diogo e Dona Marta, na tarde do dia 16 de abril de 2019.

¹¹⁶ Em conversa realizada no dia 11 de julho de 2019, em frente à sua casa, no Indaiá.

necessário usar faca ou facão para fazer essa divisão, usou-se as próprias mãos. Essa divisão do dorso da folha é feita de modo que cada metade seja usada posteriormente através da sobreposição de ambas.

Figura 135 – Demonstração de sobreposição das folhas de indaiá para construção de uma cobertura



Fonte: acervo do autor, 2019.

A folhagem funciona como se fosse um telhado com dois canais sobrepostos, a meia banda da folha é apoiada uma sobre a outra de modo que os dorsos cortados fiquem juntos, e que as folhas se encaixem de modo a promover um melhor escoamento da água. O processo é repetido com outras folhas cortadas do mesmo modo, e o afastamento entre os dorsos de cada conjunto deve ser de aproximadamente um palmo.

Pelo que pude observar, e conforme foi explicado pelo Seu Nonô e pelo Jesus, o dorso assume a função de uma ripa (FIGURA 136). Da mesma forma que um telhado convencional, as folhas são montadas na cobertura de baixo para cima, e o funcionamento tem o mesmo princípio de um telhado de telhas onduladas, em que há uma sobreposição entre as camadas e o encaixe das ondas, neste caso das folhas da palmeira.

Figura 136 – Cobertura feita com folha de indaiá: visão geral e detalhe. Comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2023.

Ainda segundo Seu Nonô e Jesus, da mesma forma que me explicaram sobre a fundação de uma casa, o tipo de cobertura da casa também era um indicativo da condição econômica da família. Segundo eles, as casas com cobertura de indaiá demonstravam uma família com menos recursos do que as casas com cobertura de sapê. Nas palavras do Seu Nonô, as que usavam o sapê eram consideradas “famílias mais graduadas”. A diferença se dá pelo fato da cobertura de sapê ser mais elaborada que a cobertura da folha de indaiá. A cobertura de sapê envolve mais trabalho. Sua

colheita é difícil e pesada, é necessário arrancar o arbusto inteiro do solo (FIGURA 137), incluindo a raiz, e muitas vezes ele precisa ser buscado mais longe.

Figura 137 – Touceira de sapê, casa da Dona Maria Raimunda: Cacunda, comunidade do Indaiá



Fonte: acervo do autor, 2019.

Quanto à técnica de execução, ela é mais complexa do que a da folha de indaiá, pois a amarração dos feixes deve ser feita de modo a garantir a estanqueidade da cobertura, algo que exige mão de obra ainda mais qualificada. Como nem todos na comunidade sabiam a técnica, muitas vezes era necessário contratar alguém para sua execução.

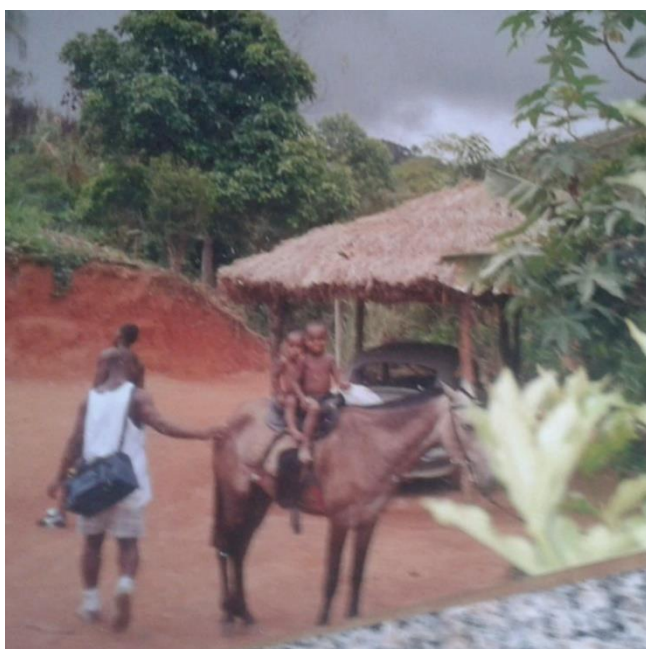
Além da complexidade técnica, por ser mais pesada, a cobertura de sapê necessita de mais pessoas durante o trabalho e consome mais madeira na sua confecção, algo que eleva o tempo de execução e exige uma estrutura mais robusta para suportar o peso. Por ser mais trabalhosa e pesada, seu uso resulta em um custo mais elevado, senão de dinheiro, mas de tempo de trabalho a ser trocado com outras pessoas.

A mesma observação sobre esse tipo de cobertura foi feita por Seu Ramiro, que disse que o consumo de madeira na construção das coberturas de sapê é parecido com o das telhas de cumbuca. No caso do sapê, pela necessidade de ripas para se ter mais apoio para as touceiras; e no caso da telha cumbuca pelo menor espaçamento entre os caibros para suportar o seu peso.

Em uma roda de conversa com várias pessoas do Indaiá¹¹⁷, elas falaram das dificuldades para construir as coberturas. Disseram que hoje em dia é impensável fazer uma cobertura de sapê, pois é um trabalho pesado, que demanda um grande volume de material para cobrir uma casa. A última experiência que tiveram para construção de um caramanchão (FIGURA 138) não foi muito boa, pois além do peso do trabalho foi difícil conseguir uma área grande com o sapê no ponto certo para colheita. Além disso, segundo elas, o sapê é um tipo de material perigoso por causa dos incêndios. Elas relataram que inúmeras vezes tiveram problemas de incêndio na comunidade e que tal situação é muito ruim, pois o fogo se alastra muito rápido.

Rapoport (1969, p. 107), Oliver (1997, p. 384) e Weimer (2014, p. 53), explicam que nem todas as pessoas em um determinado grupo dominam todas as técnicas tradicionais que envolvem a construção de uma edificação, e que em determinadas áreas algumas pessoas acabam se especializando em um tipo de conhecimento. Da mesma forma, a incorporação de materiais mais modernos às técnicas tradicionais é algo bem comum, e parte da efetiva necessidade de contornar problemas como os incêndios, que eram comuns de acontecer em casas com cobertura vegetal.

Figura 138 - Caramanchão na casa da Dona Maria Raimunda



Fonte: acervo da comunidade do Indaiá, sem data.

¹¹⁷ No dia 27 de setembro de 2019, na porta da casa da Dona Fia e do Seu Nonô, que é praticamente um ponto de encontro na comunidade do Indaiá.

Ao mesmo tempo que temem o perigo do incêndio, como a comunidade deseja ter uma casa para receber visitantes, elas consideram construí-la em pau a pique para ser utilizada como uma pousada. Inclusive, fizeram piada ao dizer que durante o inverno vão se mudar para casa de pau a pique e hospedar os visitantes nas suas casas de alvenaria, que são mais frias. Uma possível solução cogitada foi a de fazer a cobertura com a telha de fibrocimento e cobri-la com a folha do indaiá que, embora não seja tão eficiente termicamente como o sapê, é mais leve e requer uma técnica mais simples para cobrir a casa. Além disso, é um tipo de folhagem abundante na comunidade.

Sobre o conforto das casas, Eva comentou que gosta da sua casa de alvenaria, mas sente falta do aconchego da casa de taipa, na qual, no inverno, ela era mais quente e no verão era mais fresca. Em outra ocasião¹¹⁸, sem que eu perguntasse, Dona Maria Raimunda já havia comentado sobre a boa sensação térmica das casas de taipa. É interessante notar que este é um ponto que toca a memória das pessoas quando se fala sobre as casas antigas das comunidades. Sobre a cobertura, Dona Maria e o Geraldo Nadi (irmão de criação de Dona Maria) acrescentaram que o telhado de sapê também isolava melhor a casa tanto do calor quanto do barulho. O exemplo dado por ela é que podia estar trovejando e chovendo forte que praticamente não se ouvia nada dentro da casa. Outro ponto colocado, e que também foi comentado pelo Seu Ramiro, é quanto à estanqueidade da cobertura. Disseram que se for bem mantido, o telhado de sapê é muito resistente e não oferece o problema de voltar água em caso de chuva de vento, como acontece com telhas cerâmicas.

Dona Maria Aparecida, moradora do Indaiá e irmã do senhor José Pastor, comentou que acontecia de algumas casas terem cobertura dupla: uma camada com folhas de indaiá e outra, por cima, feita com sapê. Segundo ela, “o tecido feito com a folha de indaiá segura bem a água, mas costuma pingar um pouco, mas quando coloca o capim por cima, se for bem trançado, não passa água nenhuma”.

Segundo Nico¹¹⁹, filho de Dona Maria Raimunda, quem costumava dar manutenção no sapê na medida em que ele ficava velho era ele e seu irmão, Zé Anatólio. Ele disse

¹¹⁸ Durante nossa conversa no dia 10 de julho de 2019.

¹¹⁹ Em conversa realizada no dia 29 de maio de 2022.

que o irmão é muito bom no trabalho com o sapê. Ele disse que em algumas ocasiões eles costumavam usar a palha da palmeira indaiá por cima do sapê. Mas em depoimento parecido com o que sua mãe havia dado há três anos, disse que o sapê era melhor do que a palha:

[...] não passava água fácil não. Na época de chuva não escuta barulho nenhum, se chover de noite, só vai ver que choveu no outro dia, na hora que levantar e ver o terreiro todo molhado. Mesmo quando tem trovoada a gente nem fica sabendo. É muito interessante (NICO, 2022).

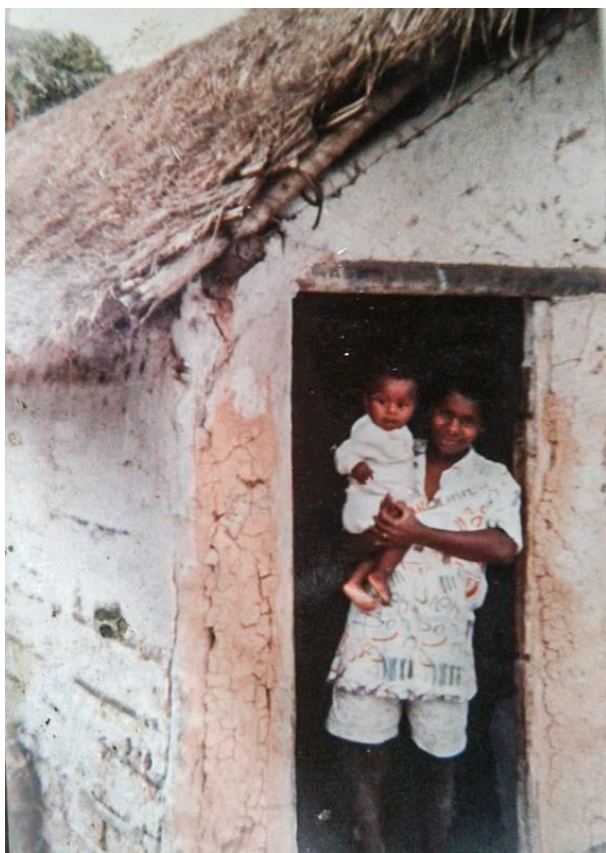
Ele confirmou que o sapê é bem mais difícil e pesado de ser trabalhado do que a folha de indaiá. Mas mesmo para trabalhar com a folha de indaiá tem que saber fazer direito, senão dá vazamento. Com o tempo eles foram trocando para telha, indo direto para telha ondulada, não chegaram a colocar as de barro na casa da sua mãe (FIGURA 139). Nico me contou que na casa de pau a pique do Seu Nonô e da Dona Fia, eles usaram a folha de Indaiá (FIGURA 140). “Na época eu tinha entre 15 e 16 anos, eu e Nonô gostava muito de trabalhar juntos. Sempre um chamava o outro quando precisavam, mas no final toda a comunidade se envolvia no trabalho” (NICO, 2022).

Figura 139 - Casa da Dona Maria Raimunda em pau a pique e com as telhas de amianto



Fonte: acervo da comunidade do Indaiá, sem data.

Figura 140 - Dona Fia na porta da sua Casa: comunidade do Indaiá



Fonte: acervo da comunidade do Indaiá, sem data.

As lembranças relatadas pelas pessoas sobre as coberturas vegetais quase sempre remetem aos incêndios. Seu Antônio Diogo e Dona Marta Gonçalves disseram ter visto muitas famílias perderem suas casas, pois o fogo proveniente da cobertura se alastrava muito rápido para o restante da edificação. Dessa forma, na medida em que as pessoas obtiveram mais recursos, a cobertura das casas foi substituída por telha cerâmica ou de amianto, sendo esta última a mais usada por demandar menos madeira em sua execução.

Na conversa que tive com Robésio, ele relatou a desagradável experiência que passou com o incêndio de uma casa:

quando casei de pouco, eu morava na casa da minha sogra, a casa era de pau a pique e sapê. Até aconteceu na festa de Nossa Senhora de Aparecida, minha cunhada foi estourar um foguete e o estopim veio em cima da casa. Quando assustou o fogo já estava dessa altura [indicou com as mãos aproximadamente um metro]. A gente corria pra

lá e pra cá pra buscar a água na bica com a lata, quando pensava que tinha apagado o fogo voltava (ROBÉSIO, 2022)¹²⁰.

De acordo com Jesus, segundo contaram as pessoas mais velhas da comunidade, no que diz respeito às coberturas, pode-se dizer que a progressão no Indaiá aconteceu da seguinte forma: iniciou-se com a palha de indaiá, depois o sapê e posteriormente para telha de cumbuca; na sequência, passaram a usar as telhas onduladas de amianto e, atualmente, na maioria das casas se usa a telha cerâmica do tipo capa e canal. Na mesma conversa, segundo Seu Nonô, a primeira casa a receber “telha Brasilit” (que seria a telha de amianto) foi a da sua mãe, no caso, Vó Ina. Na época, o pessoal de uma fazenda estava trocando o telhado e ela comprou por um preço acessível as telhas usadas. Pelo que entendi, o pessoal da fazenda havia trocado as telhas de cumbuca pelas de amianto e posteriormente trocaram as de amianto pelas telhas cerâmicas industrializadas.

Da experiência da Dona Maria Zita com as coberturas, ela contou¹²¹ que quando sua casa foi construída a estrutura do telhado foi preparada para receber o sapê e por isso tinha um ponto mais alto, que ela chamou de “capa cangaia”. Segundo ela, o telhado ficava bem inclinado para não ter problema de empoçar água. Perguntei se eles não chegaram a usar as telhas de cumbuca e ela disse que não, que essas telhas eram mais antigas. Disse que quando a família do seu marido mudou do Indaiá para o Barro Preto, a casa que eles construíram era com telha de cumbuca, e que seu marido ajudou na fabricação delas na olaria do pai do Seu Antônio Luciano, que era seu tio. Dona Zita contou que antigamente a grande maioria das casas do Barro Preto usavam telha de cumbuca e lembra da casa do seu pai (desmanchada há 20 anos), que segundo ela era mais alta em relação à rua, mas que não possuía assoalho, e que por ser mais alta havia uma escada de pedra na entrada.

Ao que parece, com a popularização das telhas de amianto, as telhas de barro foram caindo em desuso. De acordo com Seu Tarcísio, quando terminaram as telhas que vinham da olaria, as pessoas passaram a adotar as telhas de amianto, que segundo ele eram avermelhadas e gastavam menos madeira em sua estrutura. Na medida que

¹²⁰ Em conversa realizada no dia 11 de junho de 2022, na casa da Elenice, no Barro Preto.

¹²¹ Em conversa realizada no dia 16 de agosto de 2019, no quintal da sua casa, no Barro Preto.

algumas pessoas começaram a usar esse tipo de telha, as outras achavam interessante e adotaram também. Outra vantagem vista no novo material era a fácil instalação e a boa estanqueidade quando comparada às telhas de cumbuca e com o sapê. Por outro lado, há uma questão técnica que Seu Tarcísio disse ter aprendido na prática. Segundo ele, ao usar as telhas de amianto nas cozinhas, eles notaram que a fumaça não saía, “pois as telhas não respiravam a fumaça como as telhas de barro”. Por respirar a fumaça, ele mesmo explicou que se tratava das frestas entre as telhas permitirem a saída da fumaça. Então, apenas nas cozinhas, eles passaram a adotar as telhas de barro novamente. Com o fim da olaria, a solução encontrada foi comprar telhas usadas das fazendas mais próximas sempre que alguma edificação era demolida.

Sobre a fabricação das telhas de cumbuca, Seu Luiz Araújo disse que era feita pelo mesmo processo de cura do tijolo queimado. O que mudava era o molde, que possuía a forma de um galapo (almofada da sela do cavalo). O molde era fabricado em madeira e era mais largo na frente e mais estreito atrás. Ele possuía um puxador que ajudava na retirada após a moldagem do barro. Nesse processo, a telha era curada ao sol por aproximadamente dois dias, depois disso era feita a queima da telha. Seu Luiz contou que a telha era bem pesada e exigia uma estrutura reforçada. Para cobrir uma casa eram necessárias umas 5 mil telhas. Ao final da nossa caminhada pelo quintal da sua casa, um sobrinho do Seu Luiz nos mostrou uma telha que ele havia encontrado (FIGURA 141). Seu Luiz a identificou como sendo da olaria do seu pai através das marcas do desgaste pelos anos de uso da forma, que possuía uma pequena ondulação por ele reconhecida. Ele disse que a forma deve ter sido feita de embaúba e por isso estava empenada. O sobrinho do senhor Luiz disse que deveria ter aproximadamente 100 telhas no local onde ele encontrou aquela, e disse que elas deveriam ser aproveitadas no museu do Barro Preto. Da mesma forma que os tijolos, Seu Luiz Araújo doou a telha para o Grupo de Pesquisa Vernaculum.

Figura 141 - Telha da olaria do Seu Joaquim Sebastião: comunidade do Barro Preto

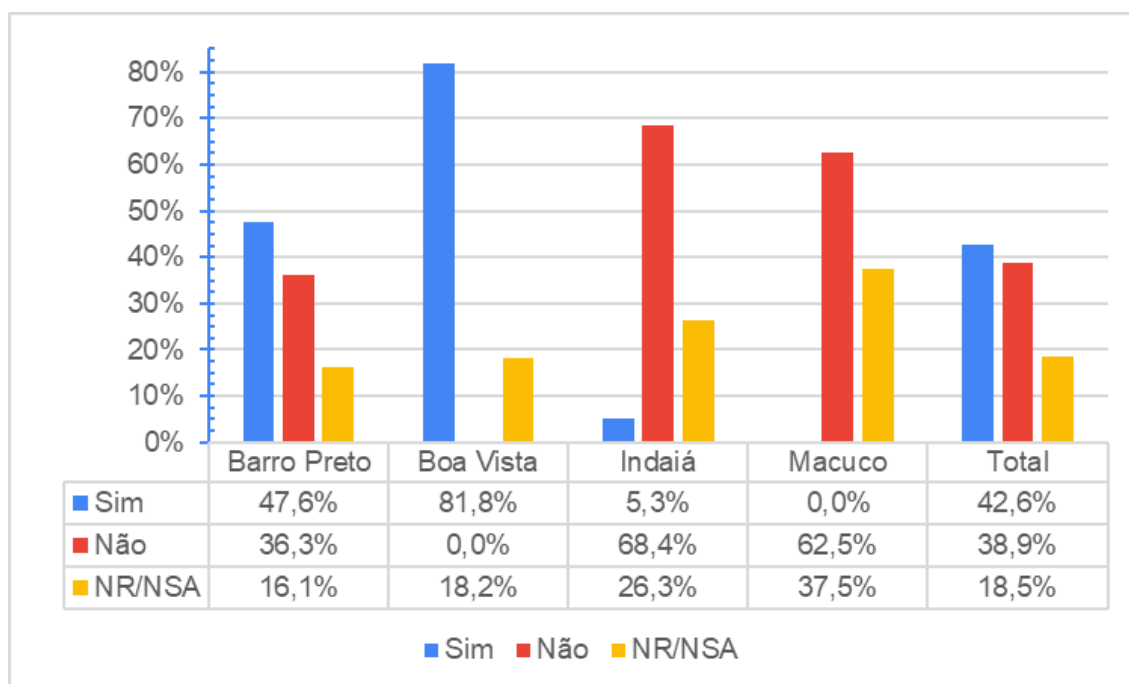


Fonte: acervo do autor, 2019.

Ao processo explicado pelo seu irmão, Seu Antônio Luciano acrescentou que as telhas eram feitas em cima de uma bancada. O barro era colocado em uma forma previamente untada com areia, dava-se o acabamento com uma régua de metal e as mãos, e depois virava em cima de um molde de madeira de embaúba para dar a curvatura. O molde era levado ao chão e era tirado com cuidado para não quebrar a telha. Ao contrário dos tijolos, as telhas eram queimadas em um forno cavado no barranco. Segundo ele: “dava uma trabalhadeira danada, mas naquele tempo isso não era problema porque tinha muita lenha” (SEU ANTÔNIO LUCIANO, 2019). Nessa época, Seu Antônio Luciano tinha aproximadamente 8 anos. Ele disse que na medida que as pessoas foram vendo as outras usarem as telhas de cumbuca, o capim foi sendo substituído. E que seu uso foi acontecendo ao mesmo tempo que o tijolo queimado.

Sobre o uso de lajes, os dados levantados pela equipe do Projeto Lições da Terra – PUC Minas e apresentados no Gráfico 4 e na Tabela 8, mostram que há uma maior concentração do uso deste tipo de cobertura no Barro Preto. Isso pode ser entendido por ser lá também a comunidade na qual se encontra o maior número de construções com mais de um pavimento.

Gráfico 4 – Uso da laje nas edificações das comunidades



Fonte: elaborado pelo autor com base em LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018

Tabela 8 – Uso da laje nas comunidades

Uso de laje	Barro Preto	Boa Vista	Indaiá	Macuco	Total
Sim	59	9	1	0	69
Não	45	0	13	5	63
NR/NSA	20	2	5	3	30
Total	124	11	19	8	162

Fonte: adaptado pelo autor com base em LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018

Seu Antônio Luciano (morador do Barro Preto) me disse que sua casa foi a primeira a usar laje na comunidade. Isso quando ele se aposentou e voltou a morar no Barro Preto por volta do ano 2000. Depois da sua casa é que várias pessoas na comunidade passaram a adotar a laje em suas moradias.

Levando em consideração todas as comunidades, das residências que tive a oportunidade de visitar, a grande maioria não possuía laje. Muitas dessas também não possuem o forro abaixo das telhas. As informações coletadas pela equipe do Projeto Lições da Terra – PUC Minas, apresentados na Tabela 9, nos mostram a realidade por mim percebida, mas, por outro lado, apresentam um grupo em que várias pessoas não responderam (NR) ou de edificações que não se aplicavam (NSA) à questão levantada.

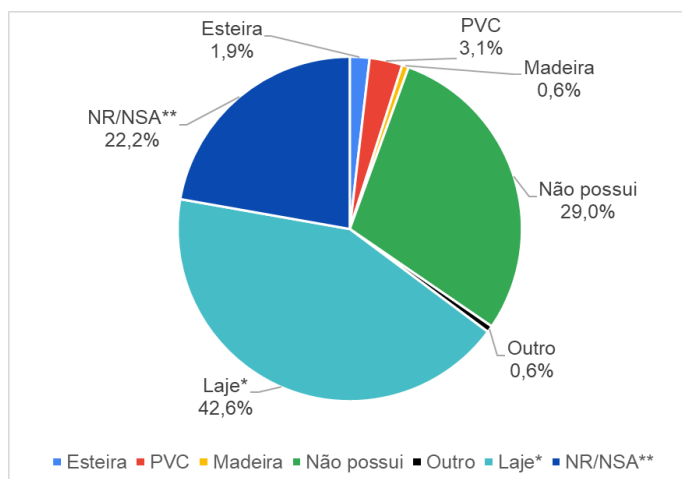
Tabela 9 – Tipos de forro usado nas comunidades

Forro	Barro Preto	Boa Vista	Indaiá	Macuco	Total
Esteira	2	-	1	-	3
PVC	5	-	-	-	5
Madeira	1	-	-	-	1
Não possui	31	8	5	3	47
Outro	1	-	-	-	1
NR/NSA	84	3	13	5	105
Total	124	11	19	8	162

Fonte: adaptado pelo autor com base em LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Se considerarmos a totalização dos dados sobre o uso de laje em todas as comunidades, apresentados na Tabela 8, podemos estimar que do total de 105 NR/NSA apresentados na Tabela 9, há 69 edificações que não se aplicam ao uso de forro pelo fato de se ter usado a laje como cobertura. Ao refazer a totalização dos dados da Tabela 9 com a inclusão do uso da laje subtraído do total de NR/NSA, chegamos configuração apresentada no Gráfico 5.

Gráfico 5 – Reconfiguração das informações sobre os tipos de forro com a inclusão da laje e redução de NR/NSA



Fonte: elaborado pelo autor com base em LIÇÕES DA TERRA, 2017-2018.

Notas: *categoria cujos dados são advindos da totalização do número de edificações que utilizam laje. **categoria da qual foram subtraídos os valores referentes ao percentual de edificações que possuem laje.

Como pôde ser visto ao longo do trabalho, os relatos dos moradores e moradoras se complementam e mostram que, salvo em casos muito específicos, havia um trânsito das pessoas entre as comunidades – não apenas ocasional, mas através do estabelecimento de novas famílias constituídas por pessoas do mesmo grupo. Junto a elas, e ao longo do tempo, houve uma transferência de saberes ancestrais e

contemporâneos que, embora tenham sido construídos coletivamente, carregaram consigo a experiência individual de cada pessoa. Com isso, ainda que em estágios diferenciados, as comunidades mantiveram uma certa coesão na sua forma de trabalhar as técnicas construtivas tradicionais. Se por um lado temos a escassez dos bens materiais, o mesmo não se pode dizer da memória e do conhecimento que ainda está presente nas pessoas.

O professor Javier Pérez Gil ao falar do “entendimento do vernáculo como algo a mais que mera expressão material da tradição histórica” (PÉREZ GIL, 2018, tradução nossa), faz uma distinção entre o vernáculo histórico e o vernáculo atual. O autor observa que quando lidamos com o vernáculo atual, aquele que está acontecendo, estamos na verdade lidando com uma manifestação de “patrimônio vivo, em que é possível ver os valores antropológicos vernáculos de uma comunidade que constrói, mantém ou usa os primeiros” (PÉREZ GIL, 2018, tradução nossa).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS

No percurso de pouco mais de cinco anos desde que tive o primeiro contato com o Jesus Araújo – da comunidade quilombola do Indaiá, antes de me inscrever para seleção da pós-graduação, tive a oportunidade de vivenciar vários momentos da vida das pessoas que contribuíram com este trabalho. Por meio desse encontro, posso dizer que entrei neste trabalho como uma pessoa e saí como outra. Pois além da formação acadêmica formal, ele contribuiu com a minha formação política, com a minha formação profissional (dentro e fora da universidade) e com a minha formação humana.

A adoção de uma metodologia de trabalho interdisciplinar sem a definição de uma hierarquia entre os campos estudados se mostrou não apenas eficiente, mas fundamental para a realização deste trabalho. A não linearidade do processo e a ruptura com a hierarquia metodológica, embora nem sempre simples na teoria, se mostraram eficazes na prática. Entendemos que o cotidiano das pessoas não é linear e, nesse sentido, as incursões aconteceram em função das oportunidades que surgiram na rotina das pessoas. Desta forma, minha movimentação nas comunidades seguia o movimento das pessoas com quem eu ia interagindo, algo que fez com que eu buscasse não ser inconveniente na maior parte dos momentos.

Um exemplo sobre essa (des)ordem diz respeito ao horário de trabalho. No meu pensamento linear (de profissional das áreas da arquitetura e da engenharia), eu deveria ficar das 8:00 às 18:00, ou o máximo de tempo possível para aproveitar a ida às comunidades. Com o passar do tempo, percebi que o melhor período para conversar com as pessoas era à tarde, após o almoço. Pois no período da manhã elas estavam mais atarefadas com afazeres diversos e com a preparação do almoço. Sendo assim, a parte da manhã foi inicialmente dedicada para levantar informações junto às repartições públicas, cuidar de outras tarefas fora das comunidades, trabalhar na pesquisa bibliográfica e inclusive nas minhas atividades profissionais.

Isso não quer dizer que não foi possível trabalhar junto às pessoas no período da manhã, mas para isso acontecer eu deveria entrar no fluxo das atividades delas, e não o contrário. Perceber esse importante detalhe logo no início das atividades tornou o meu trabalho mais fácil e fez com que a pesquisa como um todo rendesse mais.

Uma das premissas do trabalho de campo foi dar um retorno para as comunidades durante a pesquisa (independente do resultado dela), e não de ficar na promessa de que em quatro ou cinco anos o trabalho ficaria pronto. Pois não é incomum as pessoas comentarem que pesquisadores e pesquisadoras vão até as comunidades, fazem várias perguntas e entrevistas e não voltam mais – as pessoas ficam esperando.

Infelizmente, como professor e ex-coordenador de extensão de departamento, já ouvi esse tipo de comentário em outras ocasiões e concordo com as pessoas. Baseado nessa experiência e por questões éticas, fui bastante cuidadoso em relação às expectativas das pessoas sobre este trabalho. As pessoas estão dispostas a compartilhar suas experiências e se sentem orgulhosas ao contar sua trajetória de vida e a história dos seus antepassados, mas é importante que os pesquisadores e pesquisadoras tenham a sensibilidade e o respeito frente às populações que abrem suas portas para nos receber. Assim, posso dizer que essa forma de trabalhar mostra que independente do resultado de uma pesquisa ou mesmo da sua finalização, é possível dar algum retorno positivo para as comunidades dentro da nossa área de conhecimento e durante o processo da pesquisa.

Nessa experiência com inspiração etnográfica, o aspecto mais positivo foi a possibilidade de construir uma relação com as pessoas. Isso teve início com a adequação do projeto da casa de farinha do Indaiá e com o desenvolvimento do projeto do museu do Barro Preto; além de outras colaborações técnicas pontuais como levantamento quantitativo de material para calçamento de uma área da associação da comunidade e outras assessorias rápidas, que se resolveram com uma simples conversa.

Esse trabalho paralelo à pesquisa teve grande importância para me aproximar das pessoas, e para elas me conhecerem melhor e entenderem mais sobre o meu trabalho. Infelizmente, a pandemia de COVID-19 não permitiu aprofundar mais nesse aspecto, pois eu esperava poder me envolver mais na construção da casa de farinha e do museu. De toda forma, daquilo que pôde ser realizado, foi suficiente para demonstrar a eficácia dessa abordagem de trabalho.

O levantamento bibliográfico, em especial aquele direcionado aos povos e ao continente africano – ainda que tenha apenas arranhado a superfície da história desse vasto caldeirão cultural – teve a importante função de ajudar a entender o nível de

complexidade que envolve estudar qualquer assunto sobre o “povo africano”. E aqui coloco as aspas para dizer que esse é um tema que não pode ser tratado de forma homogênea. O que aprendemos em nossas escolas nos dá uma dimensão ínfima do que é o continente africano, que é o: terceiro maior do mundo, a segunda maior população global, e aquele que possui o maior número de etnias da Terra.

Da mesma forma, entender as pessoas escravizadas como sendo aquelas que vieram para trabalhar na lavoura ou no garimpo como trabalhadores e trabalhadoras braçais, reduz muito o papel dessas pessoas no desenvolvimento do Brasil. Como pôde ser visto no **item 3.1** deste trabalho, inúmeras pessoas com diversos ofícios aqui desembarcaram e os exerceram. É verdade que nos textos referentes ao Brasil não foram encontrados detalhes da atuação dessas pessoas no campo da construção, mas a julgar pela expertise em outras áreas como a mineração, a metalurgia, as mais diversas artes, e pelas descrições sobre como se construía nos lugares que estão relacionados às pessoas que trabalharam na formação desse país, não é absurdo pensar que aqui tenham desembarcado mestres e mestras construtoras.

Os levantamentos e as entrevistas realizadas indicam que na região estudada há a presença de pessoas africanas, escravizadas ou libertas, desde o século XVII. Esse contingente está relacionado à movimentação de um grande número de pessoas de várias partes do país para trabalhar na mineração em Minas Gerais. Não se tem registro do momento em que esses quilombos foram estabelecidos na região. Mas conforme foi mostrado na Figura 26, na história mais recente, próximo ao local onde estão as comunidades que fazem parte deste trabalho, existem/existiam outras comunidades que não possuem uma relação próxima de parentesco com as que foram estudadas neste trabalho. Da mesma forma que tivemos conhecimento de seis comunidades próximas ao Indaiá (Capoeira de Dentro, Nascente, Quilombo, Perobas, Palmeiras e Ribeirão) que foram extintas no período de vida da atual população, é de se esperar que há mais tempo – desde 1836 quando o Barro Preto já se configurava como um povoado – houvesse outras comunidades quilombolas que tiveram o mesmo destino dessas seis citadas.

Um dos grandes desafios neste trabalho foi entender as relações de parentesco entre as pessoas das comunidades. Mesmo com a experiência de pertencer a uma família numerosa – meus avós maternos tiveram 18 filhos e filhas (e somos aproximadamente

55 netos e netas); e os avós paternos outros 10 filhos e filhas (com grande contingente de netos e netas) – estabelecer as conexões familiares entre as pessoas das comunidades com quem tive contato direto levou cerca de três anos. Mesmo que não apareça de forma explícita no trabalho, esse tipo de informação ajuda no momento de cruzar as informações que são recebidas de todos os lados, e que muitas das vezes não fazem sentido quando são recebidas.

Um exemplo que pode parecer absurdo: conversei com o Jesus Araújo desde maio de 2017 e viajamos juntos várias vezes de Belo Horizonte para o Indaiá, mas somente em 2022 descobri que a Vó Ina não é avó dele, é tia. Da mesma forma, só fui descobrir que o Cambraia e o Barro Preto são uma única comunidade em agosto de 2022. Essas são informações que poderiam ter passado despercebidas se não fossem as camadas de informações que são construídas ao longo da vivência e da permanência com as pessoas.

Na medida em que essas camadas de informação são sobrepostas, elas levam a questionamentos específicos dos quais surgem respostas que às vezes são surpreendentes. São nuances que podem parecer óbvias para as pessoas da antropologia ou da sociologia, mas que para muitas das pessoas de áreas como a arquitetura – e principalmente a engenharia, podem passar despercebidas. Pois muitas das informações chegam a conta-gotas, e é neste ponto que a sensibilidade etnográfica vai captar o que vem do cotidiano das pessoas. Conforme foi escrito por Whyte (2005, p. 284): “[...] a evolução real das ideias na pesquisa não acontece de acordo com os relatos formais que lemos sobre métodos de investigação. As ideias crescem, em parte, como resultado de nossa imersão nos dados e do processo total de viver”.

O que pude perceber nessa vivência com inspiração etnográfica – e é provável que eu tenha deixado de captar muita coisa, tanto pelo tempo (que hoje considero reduzido) passado com as pessoas e por não ter formação no saber etnográfico – é que o contato com a população deve acontecer várias vezes, nas mais diversas situações do seu cotidiano. Não por acaso, um dos “Princípios de Conservação” que fazem parte da “Carta sobre o Patrimônio Construído Vernáculo” do ICOMOS estabelece que:

O património vernáculo abrange, não apenas as formas e os materiais dos edifícios, estruturas e espaços, mas também o modo como estes

elementos são usados e interpretados pelas comunidades e ainda as tradições e expressões intangíveis que lhes estão associadas. (ICOMOS, 1999).

Para perceber algumas dessas *expressões intangíveis* é necessário a construção daquilo que chamei de camadas de informações. Nesse sentido, sempre que tive a oportunidade, parei para conversar sobre qualquer assunto com as pessoas que já havia “entrevistado”. Como as pessoas sabiam do meu trabalho, quase sempre as conversas passavam pelo tema estudado, seja pela curiosidade delas em saber “em que pé” estava a pesquisa, ou pela lembrança de algo que elas haviam esquecido de comentar antes.

Embora estejam geograficamente separadas e exista uma assimetria no volume de informações levantadas em cada uma das quatro comunidades, as razões expostas no início do **Capítulo 4** sobre suas relações de parentesco mostraram que apesar dessas diferenças (inclusive em relação às situações em que vivem atualmente), os materiais levantados são complementares e contribuíram para construção do entendimento sobre o todo, tanto historicamente, quanto aos processos relacionados às técnicas construtivas tradicionais. Algo que mostra a importância do entendimento das comunidades como uma estrutura social que é definida por suas características.

Pelo que pôde ser percebido, os principais fatores que levaram às mudanças dos meios e das técnicas de construção nas comunidades estão relacionados:

- à preocupação com os incêndios que ocorriam nas coberturas de sapê e folha de indaiá;
- à escassez das madeiras de lei para construção das estruturas;
- às questões ambientais relativas ao corte de madeira de lei;
- ao alto custo da madeira de boa qualidade que é comercializada para fins de construção;
- à falta de tempo das pessoas para dar manutenção em suas casas frente a redução da estadia nas comunidades devido ao trabalho em locais mais distantes;
- e ao desejo das pessoas de ter uma casa mais durável e que demandasse menos manutenção.

A efetivação dessas demandas foi possível:

- em função do contato e assimilação de métodos de construção diferentes ao que estavam habituadas;
- a partir da produção de tijolos queimados¹²² e telhas de cumbuca no Barro Preto;
- em função das mudanças no regime de trabalho das fazendas que levou as pessoas a procurarem novas ocupações fora das comunidades;
- pela melhoria da renda das pessoas e a possibilidade de acesso a materiais industrializados;
- pelo custo global dos novos materiais em relação aos materiais usados nas técnicas tradicionais artesanais que, de acordo com as pessoas da comunidade, demandavam mais horas de trabalho.

Ainda que tenham lembranças traumáticas relacionadas aos incêndios, a grande maioria das pessoas relatou que o aconchego das casas construídas com as técnicas tradicionais supera o das casas modernas tanto no período de frio quanto no período de calor.

O processo de transição entre as formas de construir aconteceu gradativamente e de forma não linear entre as comunidades ou mesmo entre as pessoas de uma mesma comunidade. A partir do momento em que as pessoas exerciam seus trabalhos fora das comunidades, ou funções mais bem remuneradas nas fazendas vizinhas, parte do processo de autoconstrução e da construção em mutirão foram gradativamente substituídos pela contratação de mão de obra especializada dentro das próprias comunidades ou entre as comunidades.

Mesmo com a adesão de 100% das pessoas aos modos de construção atuais, ainda há nas comunidades pessoas que possuem o domínio sobre as técnicas construtivas tradicionais. Essas pessoas pretendem manter viva essa tradição e se dispõem a ensiná-la a outras pessoas da comunidade e de fora das comunidades.

¹²² Termo utilizado pela população local para designar o tijolo cerâmico maciço.

Dos desafios que foram identificados para reintrodução e manutenção das técnicas construtivas tradicionais nas comunidades, podem ser citados:

- a falta de interesse das novas gerações;
- a indisponibilidade de madeira de boa qualidade como havia antes e os problemas de ordem ambiental que estariam associados ao seu uso;
- o alto custo da madeira de reflorestamento de boa qualidade e tratada de forma adequada para serem utilizadas na construção civil;
- o alto custo da madeira de lei proveniente de demolição devido à sua qualidade e o custo de transporte, a depender da proveniência;
- e a capacidade de agregar um número maior de pessoas para fazer mutirões de construção, pois grande parte das pessoas trabalha fora das comunidades e, quando retornam às suas casas nos finais de semana, possuem diversas tarefas domésticas ou comunitárias que demandam o seu tempo.

No sentido de finalizar este trabalho, e não os estudos relacionados às comunidades, listo algumas das perspectivas que podem levar a novas possibilidades tanto no campo da pesquisa, quanto na extensão universitária.

- Conforme foi mencionado no levantamento sobre o percurso histórico das comunidades, há muitas perguntas que carecem ser estudadas para que se tenha um melhor entendimento sobre a formação dos quilombos da região. As fazendas da região possuem um grande potencial a ser explorado não apenas sobre a formação dos quilombos, mas também sobre os acontecimentos que levaram à formação dos diversos assentamentos nessa área onde habitavam as pessoas indígenas antes da chegada dos exploradores.
- A documentação apresentada por Assis (2013), assim como as memórias trazidas por Fernandes (2000), revelam fontes e caminhos que sob o olhar mais atento de pessoas do campo da história poderiam contribuir para dar segmento a algumas das lacunas deixadas pelas autoras e certamente por este trabalho. O levantamento de documentos em arquivos privados, como o do Seu Cotta, oferece um grande potencial para revelar novos fatos da história local.

- Algumas das comunidades quilombolas listadas como extintas (FIGURA 26) estão localizadas em áreas atualmente não habitadas que podem oferecer algum potencial para prospecções no campo da arqueologia.
- Da mesma forma, fazendas como a do Seu Tude e a Fazenda Velha do Funil podem ser de interesse para o campo da arqueologia, pois nelas se sabe a provável localização de antigas senzalas. Outro potencial ligado à fazenda do Seu Tude é fato de nela ter funcionado as atividades de fundição e forja que remontam ao tempo da escravidão.
- A Fazenda das Pedras possui uma relação estreita com as comunidades pela proximidade territorial e, principalmente, pelos relatos referentes ao senhor Tobias Pires. Assim, acredito ser um campo fértil para levantamentos históricos e também sobre a sua arquitetura.
- Especialmente na comunidade do Indaiá, existe um grande potencial para trabalhos no campo dos saberes construtivos tradicionais. Frente ao desejo de construir novas edificações a partir das suas técnicas tradicionais, lideranças da comunidade se mostraram abertas a desenvolver trabalhos em conjunto com a UFMG.
- No campo da arquitetura vernácula, caberia um estudo sobre a evolução das habitações ao longo do tempo, de como a configuração dos espaços e das formas foram alteradas na medida em que o emprego de novos materiais e novas técnicas construtivas foram apropriados ou desenvolvidos pela cultura local.
- O entendimento sobre como as novas gerações estão encarando os estudos nas escolas e universidades tem sido um desafio para o corpo docente e para as pessoas da área da pedagogia. Da mesma forma, acredito que existe um desafio a ser trabalhado junto às lideranças quilombolas que possuem o desejo de manter vivas as suas tradições e passam por dificuldades para entender o que deve ser feito para engajar as pessoas mais jovens nesse trabalho de preservação.
- Outros levantamentos que podem ser realizados junto às lideranças das quatro comunidades estão associados aos demais saberes tradicionais locais que

envolvem o artesanato, a culinária, as danças, as músicas e as práticas religiosas.

Por fim, a saída de campo deste trabalho será concluída com a devolutiva da pesquisa, que será realizada com a apresentação do trabalho às comunidades, a entrega de cópias impressas e em meio eletrônico às associações comunitárias, à biblioteca da escola do Barro Preto (a única existente entre as comunidades) e às bibliotecas das escolas públicas de Santa Maria de Itabira e de Hematita.

Desta forma, eu saio deste trabalho, mas não das comunidades, onde continuarei como amigo das várias pessoas que conheci no Barro Preto/ Cambraia, no Boa Vista, no Indaiá/ Cacunda e no Macuco. E como pesquisador e arquiteto, saio desta experiência com muito mais habilidade e disposição para contribuir, não apenas com estas comunidades, mas também com outros grupos tradicionais em que meu trabalho possa contribuir de alguma forma para melhorar a vida das pessoas.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, C. Temporalidades e saberes inscritos em ruínas e memórias. **Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**. v. 13, n. 1, p. 29-50, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.31239/vtg.v1i13.14932>. Acesso em: 18 ago. 2021.
- AGOSTINI, C., ALMEIDA, M.L. De Mvika à Cabiúna: a dinâmica social de pessoas e lugares no processo de escravização durante o segundo escravismo. In: SANTOS, V. S., SYMANSKI, L. C., HOLL, A (Org.). **Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana**. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.
- ALMEIDA, L. F. Apresentação. In CASTRIOTA, L. (Org.). **Mestres Artífices de Minas Gerais**. Brasília: IPHAN, 2012.
- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. *E-book* (não paginado).
- ALTO, R. L. M. **Saberes e fazeres quilombolas: diálogos com a educação do campo**. 2012. Dissertação (Programa de Mestrado em Educação). Uberaba: Universidade de Uberaba, 2012.
- ALVARES, M. M., RIBEIRO, R. F. Dossiê – Povos e comunidades tradicionais: desafios para as Ciências Sociais. Apresentação. **Em Sociedade**. v. 4, n. 1, p. 1-6, 2022. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/emsociedade/index>. Acesso em: 2 dez. 2022.
- ARRUTI, J. M. Quilombos. In PINHO, O. A., SANSONE, L. (Org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. rev., Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, p. 315-350, 2008.
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Relação dos habitantes do distrito da Paroquia de Nossa Senhora do Rosário da Itabira do Mato Dentro, Termo da Vila de Caeté**. Notação CMC-15. 1832.
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Itabira, Nossa Senhora do Rosário (Mato Dentro)**. Repartição Especial das Terras Públicas. Série 1: Registro de Terras. 1854-1857. Notação TP-1-092. Diretoria de Arquivos Permantes, 2010.
- ASQUITH, L., VELLINGA, M. **Vernacular Architecture in the 21st Century: Theory, Education and Practice**. New York: Taylor & Francis, 2006.
- ASSIS, J. D. T. **Santa Maria de Itabira: na lavra do tempo**. Belo Horizonte: Fundação Francisco de Assis, 2013.
- BARRO Preto vai ganhar associação quilombola. **Imprensa Jovem**, Itabira, ano 1, n. 1, maio 2005.

BARBOSA, N. R., SILVA, U. M. **Quilombolas**: somos todos parte desta história. Belo Horizonte: Bicho do Mato, 2014.

BECKER, H. S. **Falando da sociedade**. Ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BICCA, B. E. P., BICCA, P. R. S. **Arquitetura na formação do Brasil**. 2ª ed., Brasília: UNESCO, Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2008.

BINZER, I. von. **Os Meus romanos**: alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil. 6ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

BOAHEN, A. Os Estados e as culturas da cota da Guiné Inferior. In: OGOT, A. B. (Ed.). **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em:

<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190253.locale=en>. Acesso em: 14 de fev. 2021.

BRAGHINI, C. R., ET AL. **Turismo de base Comunitária**: reflexões e práticas na Ilha Mem de Sá – Sergipe. Aracaju: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe, 2020.

BRASIL. **Collecção das Leis do Imperio do Brazil de 1831**. Primeira Parte. Typographia Nacional: Rio de Janeiro, 1873. Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/18460>. Acesso em: 30 jun. 2020.

BRASIL. **Recenseamento do Brazil realizado em 1 de setembro de 1920**. Relação dos proprietários dos estabelecimentos ruraes recenseados no Estado de Minas Gerais. v2. Typographia da Estatística: Rio de Janeiro, 1924.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, compilado até a Emenda Constitucional nº 106/2020. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2020. Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/571739/CF88_EC106_livro.pdf. Acesso em: 29 set. 2020.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 nov. 2003. Ed. 227, Seção 1, p. 4.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 08 fev. 2007. Ed. 28, Seção 1, p. 316.

BRASIL. **Doenças infecciosas e parasitárias**: guia de bolso. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância Epidemiológica. 8. ed. rev. – Brasília: Ministério da Saúde, 2010. (Série B. Textos Básicos de Saúde). Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doencas_infecciosas_parasitaria_guia_bolso.pdf. Acesso em: 22 dez. 2022.

BURTON, R. F. **Abeokuta and the Camaroons Mountains**: an exploration, v. 1. Londres: Tinsley Brothers, 1863. Original de Biblioteca Pública de Lyon, digitalizado por Google em 25 jul. 2011. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/Abeokuta_and_the_Camaroons_Mountains.html?id=6H3N0L3x2SAC&redir_esc=y. Acesso em: 04 jan. 2022.

BURTON, R. F. **Explorations of the highlands of the Brazil**; with the full account of the gold and diamond mines. Also, canoeing down 1500 miles of the great river São Francisco from Sabará to the sea. v. 1. Londres: Tinsley Brothers, 1869. Versão digitalizada. Disponível em: <https://burtoniana.org/books/1869-Explorations%20of%20the%20Highlands%20of%20Brazil/index.htm>. Acesso em: 25 jan. 2023.

BURTON, R. F. **A mission to Gelele, king of Dahome**. With notices of the so called "Amazons," the grand customs, the yearly customs, the human sacrifices, the present state of the slave trade, and the Negro's place in nature, v. 1. Londres: Tinsley and Edward, 1893a. (Memorial Edition). Disponível em: <https://library.si.edu/digital-library/book/missiontogelelek01burt>. Acesso em: 04 jan. 2022.

CARVALHO, M. J. M. O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. **Revista de História**, n. 167, p. 223-260, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i167p223-260>. Acesso em: 28 jan. 2022.

CASTRIOTA, L. (Org.). **Mestres Artífices de Minas Gerais**. Brasília: IPHAN, 2012.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA (CEDEFES). **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI**: história e resistência. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA (CEDEFES). Trabalhos do CEDEFES junto a comunidades negras e quilombolas em Minas Gerais: 20 anos de experiência. **Em Sociedade**. v. 4, n. 1, p. 1-6, 2022. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/emsociedade/index>. Acesso em: 2 dez. 2022.

CHARMAZ, K. **A construção da teoria fundamentada**: guia prático para análise qualitativa. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.

CIPRO NETO, P. O filho pródigo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 10 set. 1998. Cotidiano. Inculca & Bela. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff10099807.htm>. Acesso em: 15 set. 2022.

CORREA XAKRIABÁ, C. N. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. 2018.

COSTA FILHO, A. Quilombos e povos tradicionais. **Gesta-UFMG**, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/producao-academica/categoria/textos-analiticos-do-mapa-de-conflitos-ambientais/>

COSTA, J. B. A. A Eterna Busca da Liberdade e do Respeito Humano: os Quilombolas de Minas Gerais. In MOREIRA, A. M. F. (Org.). **Comunidades Quilombolas de Minas Gerais**: Entre direitos e conflitos. Belo Horizonte: CEDEFES, 2013.

CROUCH, D. P., JOHNSON, J. G. **Traditions in architecture**: Africa, America, Asia and Oceania. New York: Oxford University Press, 2001.

CRUZ, V. C. Povos e comunidades tradicionais. In CALDART, R. S., *et al.* (Org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. Disponível em: <http://www.epsjv.fiocruz.br/publicacao/livro/dicionario-da-educacao-do-campo>. Acesso em: 18 jul. 2020.

CUPERTINO, M. C. **Juventude rural quilombola**: identificação, reconhecimento e políticas públicas. 2012. Dissertação (Pós-graduação em Extensão Rural). Viçosa: Universidade Federal de Viçosa.

DAGET, S. A abolição do tráfico de escravos. In: ADE AJAYI, J. F. (Ed.). **História Geral da África, VI**: África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190253.locale=en>. Acesso em: 14 de fev. 2021.

DAVIDSON, J. S. **Casas de paja**: Maya houses architectures, traditions and transformations. 2009. Tese (School of Architecture). Brisbane: The University of Queensland, 2009.

DEBRET, J. B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Martins, 1940a. 3v. em 2. (Biblioteca Histórica Brasileira, IV).

DEBRET, J. B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Martins, 1940b. 3v. em 3. (Biblioteca Histórica Brasileira, IV).

DEVISSE, J., VANSINA, J. A África do século VII ao XI: cinco séculos formadores. In: EL FASI, M. **História Geral da África, III: África do século XII ao XI**. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190253.locale=en>. Acesso em: 14 de fev. 2021.

DIEGUES, A. C. *et al.* **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: MMA: COBIO: NUPAUB, 2000. Disponível em: <http://www.bibliotecaflorestal.ufv.br/handle/123456789/9907>. Acesso em: 18 de jun. 2020.

DINESEN, I. **Out of Africa**. New York, 1985 apud FEYERABEND, Paul K. Adeus à razão. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

DREW, J. B., FRY, M., FORD, H. L. **Village housing in the tropics**. With special reference to West Africa. Nova Iorque: Routledge, 2014. (Studies in International Planning History Series).

ESCHWEGE, W. L. von. **Pluto brasiliensis**. Tradução: Domício de Figueiredo Murta. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. (Edições do Senado Federal, v. 140). Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/573547/000970489_Pluto_brasiliensis.pdf. Acesso em: 03 ago. 2020.

EGBOH, E. O. A Reassessment of the Concept of Ibo Traditional Religion. **Numen**, vol. 19, n. 1, p. 68–79, 1972. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3269588>. Acesso em: 02 mar. 2022.

FARIA, J. P. R. **Influência africana na arquitetura de terra de Minas Gerais**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável) – Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais. 2011.

FAULKNER, N. Archaeology from below. *Public Archaeology*, v. 1, n. 1, p. 21-33, 2000. apud MARSHALL, Y. Community Archaeology. **World Archaeology**, v. 34, n. 2, p. 211-219, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0043824022000007062>. Acesso em: 09 abr. 2018.

FERNANDES, M.C.H. **Outono dourado em prosa e verso: memórias**. Belo Horizonte: Líthera Maciel, 2000.

FERRO, L. Ao encontro da sociologia visual. **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. v.15, p. 373-398, 2005. Disponível em: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/issue/view/181>. Acesso em: 23 fev. 2021.

FERREIRA, S. R. B. Quilombolas. In CALDART, R. S. *et al.* (Org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. Disponível em:

<http://www.epsjv.fiocruz.br/publicacao/livro/dicionario-da-educacao-do-campo>. Acesso em: 18 jul. 2020.

FEYERABEND, P. K. **Adeus à razão**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

FÍGOLI, L.H.G., CAMPELO, D. F. G. Ofícios: Permanências e Transformações nos Ofícios. In CASTRIOTA, L. (Org.). **Mestres Artífices de Minas Gerais**. Brasília: IPHAN, 2012.

FORBES, F. E. **Dahomey and the Dahomans**: being the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at his capital, in the yeas 1849 and 1850, vol. 1. Londres: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1851. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/05014405>. Acesso em: 05 jan. 2022

FOYLE, A. M. Some aspects of Nigerian architecture. **Man**, vol. 53, p. 1–3, 1953. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2793896>. Acesso em: 18 abr. 2022.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Certificação Quilombola. **TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-QUADRO-GERAL-20-07-2020-2.pdf**: Quadro Geral por Estados e Regiões: Certidões expedidas e Comunidades certificadas (Dados atualizados até 20/07/2020). Brasília, 2020. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 25 out. 2020.

FURTADO, M. B., SUCUPIRA, R. L., ALVES, C. B. Cultura Identidade e Subjetividade Quilombola: uma Leitura a Partir da Psicologia Cultural. **Psicologia e Sociedade**. v. 26, Nº 1, p. 106-115, 2014.

FRADE, P. **Diccionario Chorographico e Estatistica Chorographica de Distancias do Estado de Minas Gerais**. 2 ed. Belo Horizonte: Imprensa Official do Estado de Minas Geraes, 1917.

FREYREISS, G. W. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1982. 138p. (Reconquista do Brasil. Nova série).

GARCIA, F. Q. Prólogo. In: VIÑUALES G.M. (Ed.). **Arquitectura Vernácula Iberoamericana**. Red Avi: Sevilla, 2013.

GARDNER, G. **Viagem ao interior do Brasil**: principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841. Belo Horizonte: Itatiaia, Ed. USP, 1975. 260 p. (Reconquista do Brasil; 13).

GLASER, B.; STRAUSS, A. **The discovery of grounded theory**: Strategies for qualitative research. New Brunswiek; London: Aldine Transaction, 2006.

GLASSIE, H. Architects, Vernacular Traditions, and society. **TDSR - Traditional Dwellings and Settlements Review**, Vol. 1, p. 9-21, 1990.

GLASSIE, H. **Vernacular Architecture**. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

GLÜCK, J. L. African architecture. In: FRASER, D. **The many faces of primitive art: a critical anthology**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.

GOMES, F. S. **Mocambos e Quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. 2ª reimpressão. São Paulo: Claro Enigma, 2020. (Coleção Agenda Brasileira).

GOMES, L. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. v. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, L. **Escravidão**: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil. v. 2. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

GUIMARÃES, C. M.; MORAIS, C. F. Mineração, degradação ambiental e arqueologia. Minas Gerais, Brasil século XVIII. **Memória Americana. Cuadernos de Ethnohistoria**. Vol. 26, n. 2, p. 82-101, 2018. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1851-375120180002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 20 de mai. 2021.

GUIMARÃES, C. M.; SYMANSKI, L. C. P.; SOUZA, M. A. T. A escravidão e o ferro: metalurgia, arqueologia e patrimônio (séculos XVIII-XIX). In: CARMO, F. F.; KAMINO, L. H. **Geossistemas Ferruginosos do Brasil**: áreas prioritárias para conservação da diversidade geológica e biológica, patrimônio cultural e serviços ambientais. Belo Horizonte: 3i Editora, 2015. Disponível em: <https://institutopristino.org.br/publicacoes>. Acesso em: 20 de jan. 2022.

GUISARD FILHO, F. **Achegas à história do litoral paulista**. São Paulo: Graça Paulista, 1940, v. 1 *apud* PESSOA, T. C. Sobre o que se quis calar: o tráfico de africanos no litoral norte de São Paulo em tempos de pirataria. **História (São Paulo)**, v.39, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2020030>. Acesso em: 28 de jan. 2022.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990. (Edições Vértice).

HAMMOND, M., WELLINGTON, J. **Research methods**: the key concepts. London; New York: Routledge, 2013.

HOMANN, E., ANVILLE, J. B. B. D., MARCHAIS, R. D. **Gvineia propria, nec non Nigritiæ vel Terræ Nigrorvm maxima pars: geographis hodiernis dicta utraque Æthiopia inferior, & hujus quidem pars australis**. Norimb[ergæ]: Homannianorum Heredum, 1743. 1 mapa, color. Escala ca.1:7.250.000. Cópia digital: Library of Congress Geography and Map Division. Disponível em <https://www.loc.gov/resource/g8735.ct000313>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

INDAIA Comunidade Quilombola. Belo Horizonte, 2021. Direção: Inácio Neves, Produção: Rangel Moreira. 1 filme (19 min). Publicado pelo canal Cinear Produções. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bNOQ2U1OFoM> Acesso em: 30 jan. 2022.

INIKORI, J. E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, A. B. (Ed.). **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190253.locale=en>. Acesso em: 14 de fev. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (Rio de Janeiro, RJ). **Conceição do Mato Dentro**. Rio de Janeiro, 1986. 1 mapa. Segunda impressão. Escala 1:100.000

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (Rio de Janeiro, RJ). **Evolução da divisão territorial do Brasil: 1872-2010**. Documentos para disseminação. Memória Institucional, 17. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/estrutura-territorial.html>. Acesso em: 28 jan. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (Rio de Janeiro, RJ). **Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre os indígenas e quilombolas para enfrentamento à Covid-19**. Notas técnicas. Volume especial. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/27480-base-de-informacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas.html?edicao=27481&t=acesso-ao-produto>. Acesso em: 25 out. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (Rio de Janeiro, RJ). **Mapa de localidades quilombolas estimadas por municípios em 2019**. Base de Informações sobre os Quilombolas. Mapa online interativo. Disponível em: <https://quilombolas-ibgedgc.hub.arcgis.com>. Acesso em: 25 de out. 2020.

INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Proposta de inscrição do Sítio Arqueológico Cais do Valongo na Lista do Patrimônio Mundial**. Brasília, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1605/>. Acesso em: 18 ago. 2021.

INTERNATIONAL COUNCIL ON MONUMENTS AND SITES. **Carta del Patrimonio Vernáculo Construido (1999)**. Ratificada por la 12^o Asamblea General en México. México, 1999.

ISAACMAN, A. F. Os países da bacia do Zambeze. In: ADE AJAYI, J. F. (Ed.). **História Geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190253.locale=en>. Acesso em: 14 de fev. 2021.

JASPER, A. Anthropology and Architecture: A Misplaced Conversation, **Architectural Theory Review**, v. 21, n.1, p. 1-3, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13264826.2017.1289709>. Acesso em: 11 de ago. 2019.

KENNY, M. L. Making Heritage in Brazilian Quilombos. **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología**. Nº 12, p. 91-111, Enero – Junio, 2011.

LAW, R. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. **Tempo**. v. 10, p. 98-120, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042006000100006>. Acesso em: 23 de dez. 2021.

LEITE, F. B. Fabrico de tijolos de alvenaria no interior do Brasil. In: FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tipos e aspectos do Brasil**: excertos da Revista Brasileira de Geografia. 10ª ed. atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: IBGE, Departamento de Documentação e Divulgação Geográfica e Cartográfica, 1975.

LENGEN, J. **Manual do arquiteto descalço**. Rio de Janeiro: Casa do Sonho, 2002.

LEONEL, G. G. **Entre a cruz e os tambores**: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis – MG). 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. 2009.

LIÇÕES DA TERRA, Projeto de Extensão. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2017-2018 (em fase de elaboração).

LIMA, L. C. A Missa dos Quilombos e a importância das vidas negras. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 8 out. 2020. Notícias online. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603588-a-missa-dos-quilombos-e-a-importancia-das-vidas-negras>. Acesso em: 15 mar. 2021.

LOPES, N. **Bantos, malês e identidade negra**. 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MAROUN, K. A construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo. **Revista Movimento. Porto Alegre**, v. 20, n. 1, p. 13-31, janeiro-março, 2014.

MARSHALL, Y. Community Archaeology. **World Archaeology**, v. 34, n. 2, p. 211-219, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0043824022000007062>. Acesso em: 09 abr. 2018.

MAWE, J. **Travels in the interior of Brazil**, particularly in the gold and diamond districts of that country, by authority of the prince regent of Portugal; including a voyage to the Rio de la Plata, and an historical sketch of the revolution of Buenos

Ayres. London: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1812. 366 p. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518722>. Acesso em: 30 jun. 2020.

MEMMOTT, P., DAVIDSON, J. Exploring a Cross-Cultural Theory of Architecture. **TDSR - Traditional Dwellings and Settlements Review**. v. XIX, No II. Spring, 2008.

MILLION, T. Developing an Aboriginal archaeology: receiving gifts from the White Buffalo Calf Woman. In: SMITH, C., WOBST, M. H. (Ed.). **Indigenous Archaeologies: Decolonizing theory and practice**. Abingdon; New York: Routledge, 2005. p. 39-51.

MOREIRA, A. M. F., CARMO, L.P. Valores étnicos da juventude quilombola do Médio Jequitinhonha: um estudo de caso. **II Seminário Violar - Problematizando as Juventudes na Contemporaneidade** (Anais). Campinas, 2012.

MONTEIRO, L. N. Escravidão e liberdade nas festas do Rosário. **6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional** (Anais). Florianópolis, 2013.

Disponível em:

http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=131. Acesso em 15 jul. 2022.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, n. 28, p. 56-63, fevereiro 1996. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/revusp/issue/view/2154>. Acesso em 15 ago. 2021.

NIANE, D. T. Conclusão. In: NIANE, D. T. (Ed.). **História Geral da África, IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em:

<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190253.locale=en>. Acesso em: 14 de fev. 2021.

NICHOLAS, G., MARKEY, N. Traditional knowledge, archaeological evidence, and other ways of knowing. In: CHAPMAN, R., WYLIE, A. (Ed.). **Material Evidence: Learning from archaeological practice**. London; New York: Routledge. p. 287-307, 2014.

NSUDE, G. C. **The traditional architecture of the Igbo of Nigeria**. 1987. Tese – School of Architecture and Landscape, Thames Polytechnic. 1987.

FARIA, J. P. R. **Influência africana na arquitetura de terra de Minas Gerais**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável) – Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais. 2011.

OCHIENG, W.E. O interior da África do Leste: os povos do Quênia e da Tanzânia (1500-1800). In: OGOT, A. B. (Ed.). **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em:

<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190253.locale=en>. Acesso em: 14 de fev. 2021.

OLIVEIRA, O. M. Comunidades Quilombolas no Estado do Espírito Santo – Conflitos Sociais, Consciência Étnica e Patrimônio Cultural. **RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais**, v. 5, n. 2, p. 141-171, setembro 2011.

OLIVEIRA, M. **Mapa de fronteiras étnicas da África**. In: sítio Web TudoGeo, 2018. Mapa online. Disponível em: <https://tudogeo.com.br/category/mapas/africa/>. Acesso em: 15 de mar. 2021.

OLIVER, P. Vernacular Know-how. In TURAN, M. (Ed.). **Vernacular architecture: paradigms of environmental response**. Brookfield, USA: Avebury, 1990.

OLIVER, P (Org.). **Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

OLIVER, P. **Built to meet needs: cultural issues in vernacular architecture**. Oxford: Elsevier, 2006.

PAIVA, E. F. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo. In: PAIVA, E. F.; ANASTASIA, C. M. J. (Org.). **O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX**. 2. ed., São Paulo: Annablume: PPGH/UFMG, 2003. p. 187-207.

PIRANI, D. A antropóloga e os quilombolas. **Em Sociedade**. v. 4, n. 1, p. 109-127, 2022. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/emsociedade/index>. Acesso em: 2 dez. 2022.

PEREIRA, W. L. M., PESSOA, T. C. Silêncios atlânticos: sujeitos e lugares praieiros no tráfico ilegal de africanos para o sudeste brasileiro (c.1830 – c.1860). **Estudos Históricos Rio de Janeiro**, vol. 32, n. 66, p. 79-100, janeiro-abril 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S2178-14942019000100005>. Acesso em: 28 de jan. 2022.

PÉREZ GIL, J. Un marco teórico y metodológico para la arquitectura vernácula. **Ciudades**, n. 21, p. 1-28, maio 2018. Disponível em: <https://revistas.uva.es/index.php/ciudades/article/view/962>. Acesso em: 15 de jan. 2020.

PESSOA, T. C. Sobre o que se quis calar: o tráfico de africanos no litoral norte de São Paulo em tempos de pirataria. **História (São Paulo)**, v.39, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2020030>. Acesso em: 28 de jan. 2022.

POHL, J. E. **Viagem no interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1976. 417 p. (Reconquista do Brasil; 14).

PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA. **Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas**. Brasília, 2013.

PYRARD, F. **Viagem de Francisco Pyrard, de Laval**: contendo a noticia de sua navegação às Indias Orientaes, Ilhas de Maldiva, Maluco, e ao Brazil, e os diferentes casos, que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez annos que andou nestes paizes: (1601 a 1611) com a descripção exacta dos costumes, leis, usos, policia, e governo; do trato e commercio, que nelles ha; dos animaes, arvores, fructas, e outras singularidades, que alli se encontram. Tomo II, Nova Goa: Imprensa Nacional, 1862. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7641>. Acesso em: 15 ago. 2020.

RAPOPORT, A. **House Form and Culture**. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 1969.

REFISCH, J. Transboundary collaboration in Mayombe. **Gorilla Journal**. Berggorilla & Regenwald Direkthilfe. n. 44, june. 2012. Disponível em: <https://www.berggorilla.org/en/journal/issues/journal-no-44/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

REVISTA DO ARCHIVO PUBLICO MINEIRO. Imprensa Oficial de Minas Gerais. **IX**: regimento dos capitães do matto, Ouro Preto, v. 2, n. 2, p. 389-391, abril/jun. 1897. Disponível em: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/rapm/brtacervo.php?cid=236&op=1>. Acesso em: 16 nov. 2020.

REZENDE, M. A. P. Arquitetura e Tecnologia Vernáculas. [Material impresso da disciplina Arquitetura e Tecnologias Vernáculas]. Belo Horizonte: **Programa de Pós-graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável - UFMG**. 2016.

REZENDE, M. A. P. Da arquitetura e tecnologia vernáculas. In: Castriotra, L.B. (Org). **Visões sobre o Patrimônio Cultural no Brasil**. Belo Horizonte: ICOMOS/BR-IEDS, 2022 (no prelo).

REZENDE, M. A. P. *et al.* Técnicas construtivas vernaculares no Brasil. In: VIÑULARES, M. G. (Ed.). **Arquitectura Vernácula Iberoamericana**. Sevilla: RedAVI, 2013. p. 102-115.

RIBEIRO, R. F. *et al.* O quilombo andante – diásporas e territórios. **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 30., 2016, João Pessoa. Anais eletrônicos... João Pessoa: UFPB, 2016. Disponível em: <http://evento.abant.org.br/rba/30rba/?id=49>. Acesso em: 16 nov. 2020.

RIBEIRO, R. F.; PIRANI, D. As Áfricas Brasileiras: as políticas públicas em torno dos territórios quilombolas. **Conecte-se! Revista Interdisciplinar de Extensão**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 24-44, 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/conecte-se/issue/view/v.3%2C%20n.%206%20%282019%29>. Acesso em: 16 nov. 2020.

RIOS, F. J. **Ouro do Brasil**: histórias dos caminhos esquecidos – Reminiscências dos tempos ancestrais até a corrida do ouro no século XVIII. Belo Horizonte: CDTN, 2018. 270 p.

RODRIGUES, C. Quilombolas do Indaiá. Coronel Fabriciano, 2007. **TV dos Vales**. Reportagem: Cristiane Rodrigues. 1 vídeo (3 min). Publicado pelo canal Cristiane Rodrigues. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t4ysSGS1qOg>. Acesso em: 21 jan. 2021.

RODRIGUES, J. Marinheiros minas no Atlântico, séculos XVIII e XIX. In: RODRIGUES, A., STOLZE, I., BARRETO, J. (org). **A diáspora Mina**: africanos entre o golfo do Benim e o Brasil. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020. *E-book* (não paginado).

RODRIGUES, R. N. **Os Africanos no Brasil**. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais: Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788579820106>. Acesso em: 03 jan. 2022.

RUGENDAS, J. M. Lavage du minerai d'or, près de la montagne Itacolumi. Gravura, 3º Div, Pl. 22. In: RUGENDAS, J. M. **Malerische reise in Brasilien**. Faksimile-Ausgabe der Original-Ausgabe Paris, Miihlhausen, Engelmann, 1835. Stuttgart: Daco-Verlag Bläse, 1986. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/227417>. Acesso em: 11 set. 2020.

RUDOFISKY, B. **Architecture Without Architects**. New York: Museum of Modern Art, 1964.

SAINT-HILAIRE, A. de. **Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil**. Tradução Leonam de Azeredo Penna. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2004. (Coleção Reconquista do Brasil; v. 236)

SAMPAIO, T. **O tupi na geografia nacional**. 5.^a ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1987. (Brasiliiana, v. 380). Disponível em: <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/429>. Acesso em: 18 set. 2020.

SANT'ANNA, M. Arquitetura Popular: espaços e saberes. **Políticas Culturais em Revista**, Salvador, v. 6, n. 2, p. 40-63, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/issue/view/761>. Versão atualizada, 2014. Disponível em: <http://www.arqpop.arq.ufba.br/publicacao-cientifica>. Acesso em: 26 nov. 2016.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI, UnB, 2015.

SANTOS, J. E. R. Processos Organizativos, Memória e Identidade – Etnografia e História da Transmissão Cultural do Congo em uma Comunidade Afrobrasileira –

Cariacica (ES). **I Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFES** (Anais). Vitória, 2011.

SANTOS, M. E. G. (Org.). **Vida no Quilombo**: um estudo sobre as comunidades quilombolas do Alto Vale do Rio Doce em Minas Gerais. Belo Horizonte: CEDEFES, 2018.

SANTOS, M. P., REZENDE, M. A. P. Arquitetura vernácula e memória: abordagem metodológica para investigação. In: **3º Simpósio Científico do ICOMOS Brasil**, 3., 2019, Belo Horizonte. Anais eletrônicos... Belo Horizonte: UFMG, 2019. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/IIIsimposioicomosbrasil/154081-arquitetura-vernacula-e-memoria--abordagem-metodologica-para-investigacao>. Acesso em: 07 out. 2019.

SANTOS, R. E. Quilombos. In CALDART, R. S., *et al.* (Org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. Disponível em: <http://www.epsjv.fiocruz.br/publicacao/livro/dicionario-da-educacao-do-campo>. Acesso em: 18 jul. 2020.

SCARAMAL, E. S. T. As regiões da África. In: Universidade Federal de Goiás. **África em Arte-Educação**. Goiânia: Gráfica da UFG, 2015. Disponível em: <https://africaarteeducacao.ciar.ufg.br>. Acesso em: 18 dez. 2021.

SECRETARIA DE CULTURA DE PERNAMBUCO. No território das culturas: a experiência da Secretaria de Cultura de Pernambuco com populações tradicionais e povos do campo. **Revista Povos Tradicionais**. Recife, 2013.

SCHMIDT, M. L. S., MAHFOUND, M. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicologia USP**, São Paulo, v.4 (1/2), p. 285-298, 1993.

SILVA, G. F. Halbwachs, Maurice. A memória coletiva. **Aedos**, Porto Alegre, v.8, n.18, p.247-253, agosto, 2016.

SILVA, J. D. S. Memória e identidade: abordagens significativas na construção da história. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v.8, n.1, p. 3202-3213, janeiro, 2022.

SILVA, J. O. O Conceito antropológico de cultura no campo das políticas públicas: um estudo de caso a partir da Coordenação para Povos Tradicionais e Populações Rurais da Secretaria de Estado da Cultura de Pernambuco. **Revista Política e Planejamento Regional**, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 211-226, janeiro/junho, 2014.

SILVA JR. C. Ardras, minas e jejes, ou escravos de "primeira reputação": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack**, Guarulhos, n. 12, pp. 6-33, janeiro-abril, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2236-463320161202>. Acesso em: 23 de set. 2021.

SILVA JR. C. A diáspora mina-gbe no mundo atlântico. In: RODRIGUES, A., STOLZE, I., BARRETO, J. (org). **A diáspora Mina: africanos entre o golfo do Benim e o Brasil**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020. *E-book* (não paginado).

SILVA, S. R. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. **XII Colóquio Internacional de Geocrítica**. Bogotá, 2012.

SLENES, R. W. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, M. C. Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista. **Tempo**, Niterói, v. 3, n. 6, p. 151-165, dezembro, 1998. Disponível em: <http://www.labhoi.uff.br/node/460>. Acesso em: 14 de out. 2021.

SOUZA, L. M. O nome do Brasil. **Revista de História**, São Paulo, n. 145, p. 61-86, 2º semestre de 2001. Disponível em: <https://revhistoria.usp.br/index.php/edicoes/74-rh-145>. Acesso em: 23 jul. 2020.

STENDER, M. Towards an Architectural Anthropology – What Architects can Learn from Anthropology and vice versa. **Architectural Theory Review**, v. 21, n.1, p. 27-43, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13264826.2016.1256333>. Acesso em: 11 de ago. 2019.

SCHWARTZ, S. B. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v.17, n. especial, p. 61-88, 1987. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ee/issue/view/11086>. Acesso em 15 ago. 2021.

SYMANKSI, L. C. P., GOMES, F. Arqueologia da escravidão em fazendas jesuíticas: primeiras notícias da pesquisa. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, vol. 19, supl. 1, p. 309-317, dez. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702012000500016>. Acesso em 15 jan. 2022.

SYMANKSI, L. C. P., GOMES, F. Da cultura material da escravidão e do pós-emancipação: perspectivas comparadas em arqueologia e história. **Revista de história comparada**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 1, p. 293-338, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/376>. Acesso em 15 jan. 2022.

SYMANKSI, L. C. P., SOUZA, M. A. T. O registro arqueológico dos grupos escravos: questões de visibilidade e preservação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 33, p. 215-243, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/2901001/O_Registro_Arqueol%C3%B3gico_dos_Grupos_Escravos_Questoes_de_Visibilidade_e_Preserva%C3%A7%C3%A3o. Acesso em 15 jan. 2022.

TEIXEIRA, R. B. Arquitetura vernacular. Em busca de uma definição. **Arquitextos**, São Paulo, ano 17, n. 201.01, Vitruvius, fev. 2017. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/index.php/revistas/read/arquitextos/17.201/6431>. Acesso em 10 ago. 2022.

TINHORÃO, J. R. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000 *apud* MONTEIRO, L. N. Escravidão e liberdade nas festas do Rosário. 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional (Anais). Florianópolis, 2013.

TSCHUDI, J. J. von. **Viagem às províncias do Rio de Janeiro e S. Paulo**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1953.

TUBALDINI, M. A. S., DINIZ, R.F. Gênero, agricultura familiar e (re)organização do espaço rural em comunidades quilombolas de Minas Novas e Chapada do Norte – Vale do Jequitinhonha/MG/Brasil. **Revista Geográfica de América Central. Costa Rica**, Número Especial EGAL 2011, p. 1-18, II Semestre, 2011.

VANSINA, J., OBENGA, T. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, A. B. (Ed.). **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190253.locale=en>. Acesso em: 14 de fev. 2021.

VASCONCELLOS, S. de. **Arquitetura no Brasil: sistemas construtivos**. 5. ed. rev. Belo Horizonte: UFMG, 1979. 186p. (Patrimônio cultural; nº 2).

VELHO, G. O observador participante. In: WHYTE, W. F. **Sociedade de Esquina**. Apresentação à edição brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

WEIMER, G. **Arquitetura Popular Brasileira**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WEIMER, G. Inter-Relações Arquitetônicas Brasil-África. **Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 2008.

WEIMER, G. **Inter-relações Afro-brasileiras na Arquitetura**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

WEIMER, G. Algumas considerações sobre a arquitetura popular brasileira. In: **2º Seminário Arquitetura Vernácula**. Anais eletrônicos... Belo Horizonte: UFMG, 2019. Disponível em: <http://www.even3.com.br/anais/2arqvernacula>. Acesso em: 15 de mar. 2021.

WHYTE, W. F. **Sociedade de Esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

ANEXO C - "Relação dos habitantes do distrito da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário da Itabira do Mato Dentro" (capa)

OBSERVAÇÕES -			
- Não possui Índice			
- Não contém termos de abertura e encerramento			
BAIXA -			
TRANSFERÊNCIA -			
CONSERVAÇÃO			
PRECÁRIO	REGULAR	X	BOM
ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO			
ORIGEM-: C.M.C.	NUMERO	REGISTRO Nº	Nº PATRIMONIAL
ESPECIE-: Códice	15	2713	2713
DESCRIÇÃO: Relação dos Habitantes do distrito da Paroquia de Nossa TITULO - Senhora do Rosário da Itabira do Mato Dentro. (Termo da Vila de Caeté)			
Mod. 1			
PERIODO: 1832	FNR 96	FU 66	
ADQUIRIDO DE -			
PROCEDENCIA -			
DOCUMENTAÇÃO - Coleção			
VALOR	DE COMPRA	DE AVALIAÇÃO	
C/ RAZÃO -			
ORGÃO - A.P.M.			
SETOR - Documentos			
RESPONSÁVEL -			

Nº 678

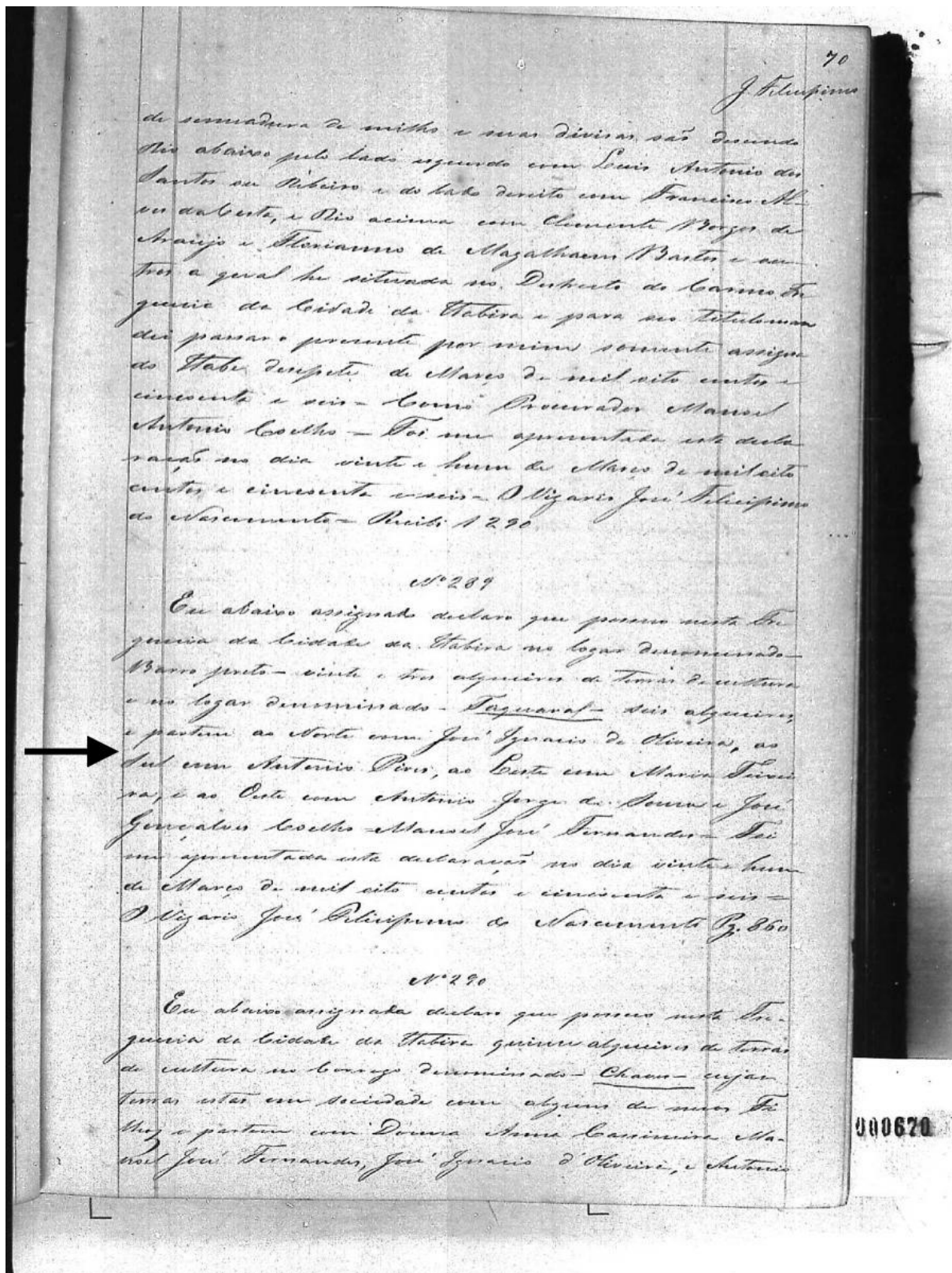
ANEXO D - "Relação dos habitantes do distrito da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário da Itabira do Mato Dentro" (Nº 742)

Folha	Indivíduos	Indivíduos	Indivíduos	Indivíduos	Indivíduos	Folha
719	Philippe Maria Francisca Augusta	Brasão Brasão	24 20	brasil brasil	brasil brasil	
720	Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão	22 2 3 1 8	brasil brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil brasil	
721	Maria Justina Marta Maria Filipe Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão	22 14 26 8	brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil	731
722	Maria Clara Marta Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão	24 14 20 2 12	brasil brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil brasil	732
723	Francisco Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão	22 20 2 1	brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil	733
724	Maria Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão	28 24 2 1	brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil	734
725	Maria Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão	26 16 14 11	brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil	735
726	Maria Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão	24 23 22 24 22 18 14 8	brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil	736
727	Maria Francisco Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão	24 23 2 2 18	brasil brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil brasil	737
728	Maria Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão Brasão	25 23 22 20 28 29 29 10 3 2 1	brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil brasil	738
729	Maria Francisco Francisco Francisco	Brasão Brasão Brasão Brasão	51 26 24 28	brasil brasil brasil brasil	brasil brasil brasil brasil	739
730	Maria Francisco	Brasão Brasão	28 20	brasil brasil	brasil brasil	740

Nº 742

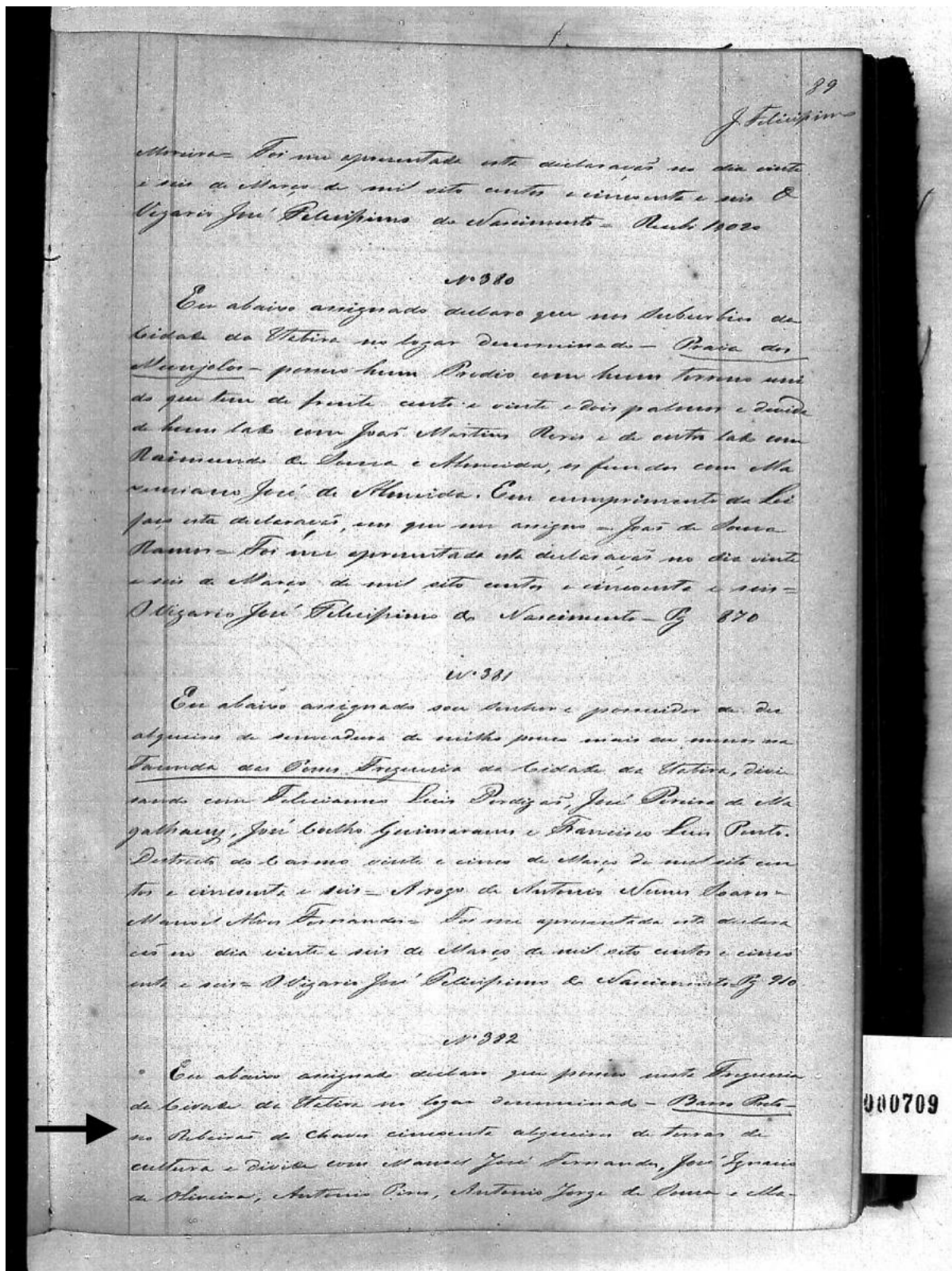
ANEXO E – Registros das Terras da Província de Minas Gerais efetuados pelos vigários das paróquias: “Itabira, Nossa Senhora do Rosário (Mato Dentro)” (p.

70)

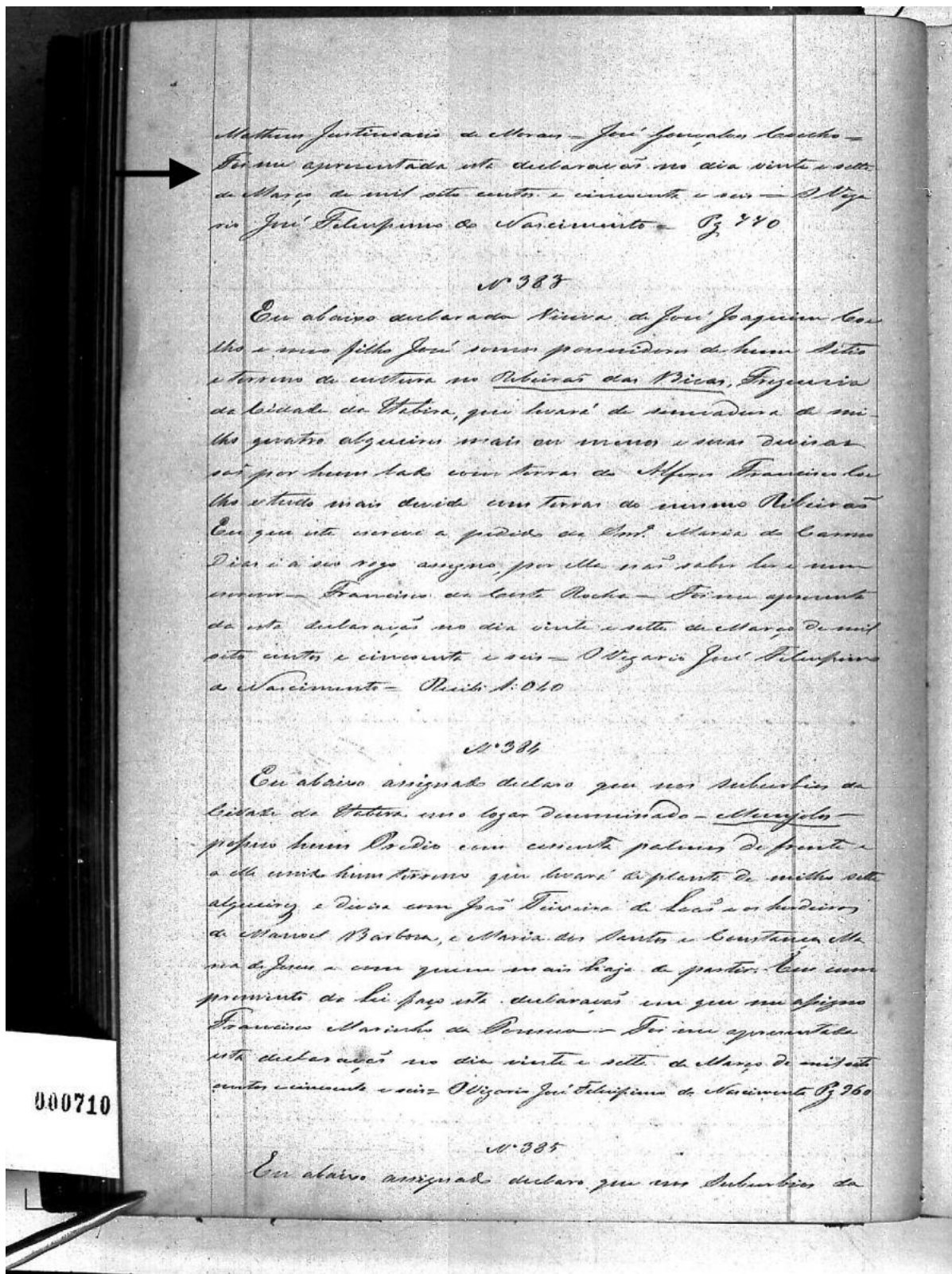


ANEXO F – Registros das Terras da Província de Minas Gerais efetuados pelos vigários das paróquias: “Itabira, Nossa Senhora do Rosário (Mato Dentro)” (p.

89)



ANEXO G – Registros das Terras da Província de Minas Gerais efetuados pelos vigários das paróquias: “Itabira, Nossa Senhora do Rosário (Mato Dentro)” (p. 89, verso)



APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro elaborado para as entrevistas

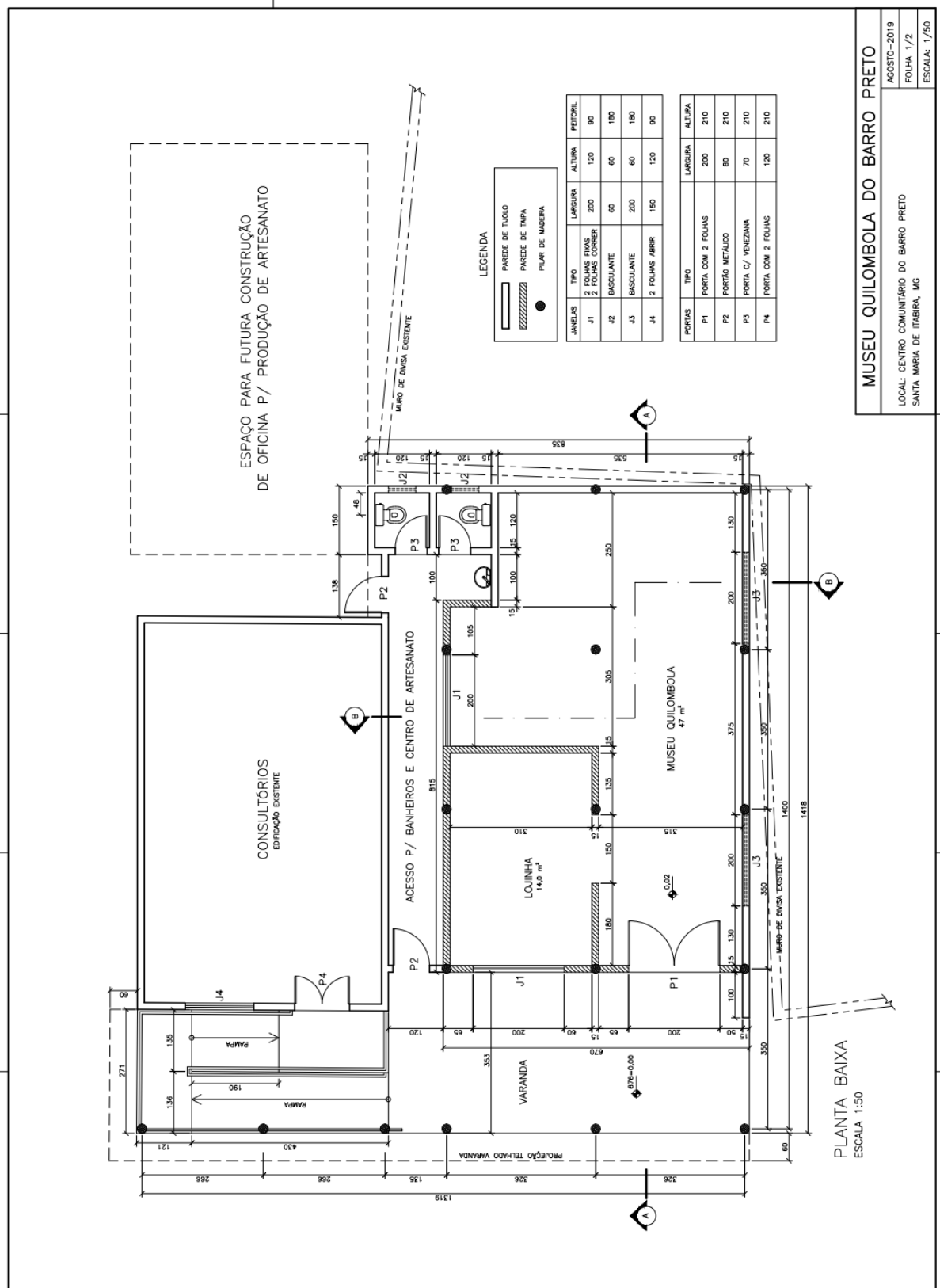
Roteiro de entrevista

Pesquisa: Memória e saberes construtivos tradicionais nas comunidades quilombolas do Barro Preto, Boa Vista, Indaiá e Macuco – Minas Gerais.

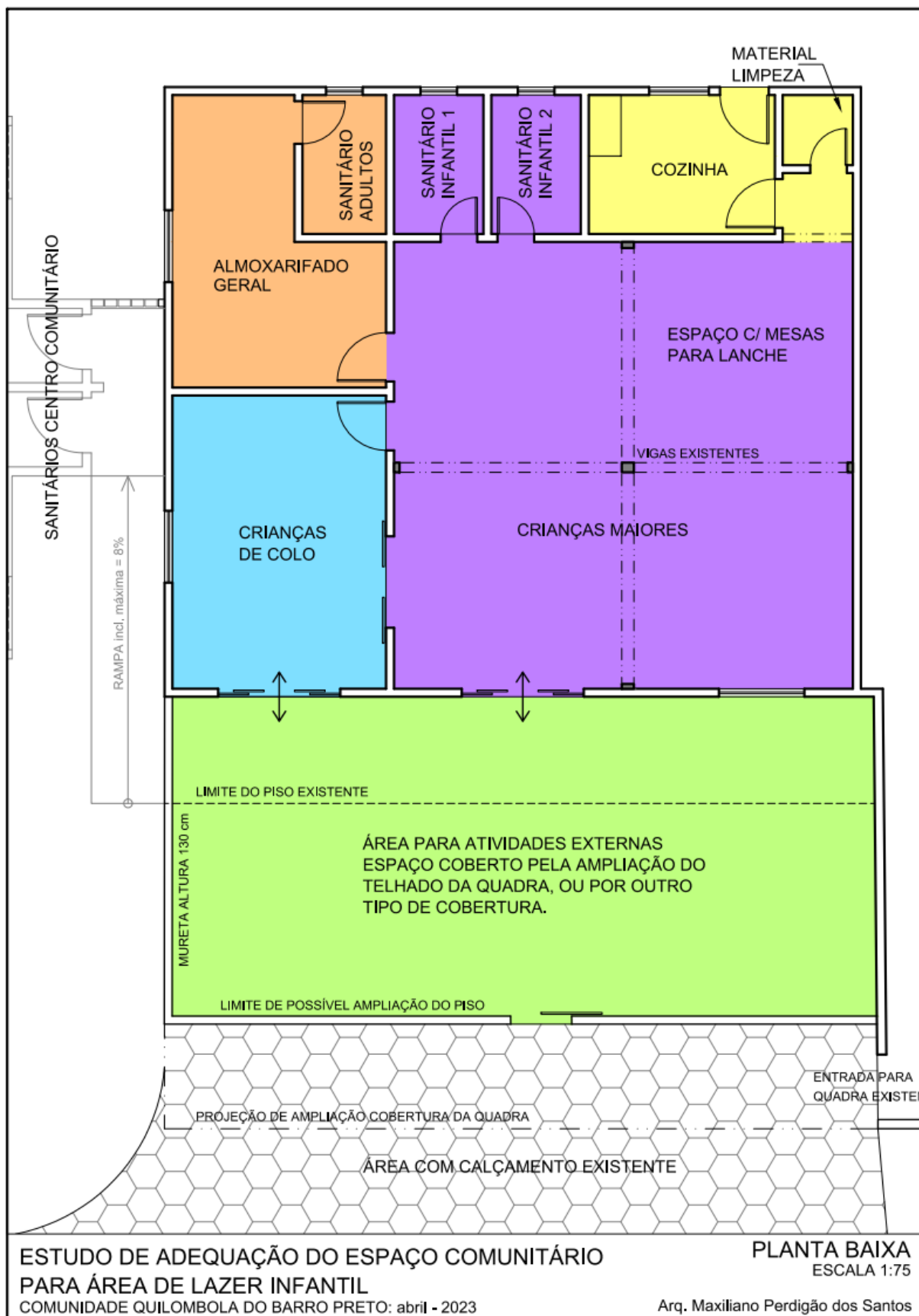
1. Falar sobre o trabalho com o entrevistado.
2. Perguntar se atualmente a família possui alguma construção feita com terra; qual a sua função e há quanto tempo ela foi construída e por quem ela foi construída.
3. Perguntar se as construções de terra da comunidade possuem algum significado para ela e, depois, se uma construção em alvenaria teria o mesmo significado.
4. Se já morou em uma casa construída com terra.
5. Se lembra como era a casa em que morava e que tipo de lembrança ela traz.
6. Quem construiu a casa de terra onde mora ou morava.
7. Se atualmente mora em casa de alvenaria, perguntar quem a construiu.
8. Se chegou a trabalhar alguma vez na construção de casas de terra.
9. Se trabalhou, com quem aprendeu a construir com terra e se lembra como aconteceu o aprendizado.
10. Na visão dela, quais são as partes mais importantes no processo de se construir com as técnicas tradicionais.
 - a. Como era a questão da preparação do barro, do bambu e das madeiras.
11. Se chegou a ensinar outras pessoas a construir com terra.
12. Se ainda sabe como construir com as técnicas tradicionais da comunidade.
13. Caso a casa não exista mais, lembra o que levou a família a substituir a casa anterior pela casa de alvenaria? Como foi o processo.
14. Falar um pouco sobre a questão da CEMIG não querer fazer a ligação da energia em casas de pau a pique e cobertura vegetal. E como foi essa mudança em sua família.
15. Verificar se a pessoa sabe se a comunidade chegou a produzir tijolos queimados e se lembra a época em que isso aconteceu.
 - a. Se comprava tijolos fora, onde eles eram comprados.
 - b. se eram assentados com terra.
 - c. se o revestimento das casas era feito com barro.
16. Saber como a pessoa vê o fato das lideranças comunitárias estarem trabalhando para incentivar a volta das construções de terra na comunidade.
17. Se ajudaria em mutirões na comunidade para construção de espaços coletivos como uma igreja ou centro comunitário.
18. Se mais pessoas da comunidade voltassem a construir com terra, ela voltaria a construir também, ou incentivaria / ajudaria um filho ou parente a fazer sua própria casa.]

Fonte: elaborado pelo autor, 2018.

APÊNDICE B – Museu Quilombola do Barro Preto (folha 1-2)



APÊNDICE E – Espaço para lazer infantil do Barro Preto (folha 1-1)



APÊNDICE F – Casa de Farinha do Indaiá (folha 1-1)

