

**Universidade Federal de Minas Gerais
Instituto de Geociências
Programa de Pós-Graduação em Geografia**

Raphael Fernando Diniz



AGROECOSSISTEMAS & **S**OCIOBIODIVERSIDADE:
TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO
ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG
[travessias...]

**Belo Horizonte
2013**

RAPHAEL FERNANDO DINIZ

**AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE:
TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO
ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG**

[travessias...]

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço

Linha de pesquisa: Produção, Organização e Gestão do Espaço

Orientadora: Profa. Dra. Maria Aparecida dos Santos Tubaldini

**Belo Horizonte
2013**

D585a
2013 Diniz, Raphael Fernando.
 Agroecossistemas & sociobiodiversidade [manuscrito] :
 territorialidades e temporalidades nos quilombos do Alagadiço, Minas
 Novas/MG [travessias...] / Raphael Fernando Diniz – 2013.
 xx, 372 f. : il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Instituto de Geociências, 2013.

Área de Concentração: Organização do Espaço.

Linha de pesquisa: Produção, Organização e Gestão do Espaço.

Orientadora: Maria Aparecida dos Santos Tubaldini.

Bibliografia: f. 344-359.

Inlcui anexos e apêndices.

1. Territorialidade humana – Teses. 2. Quilombos – Jequitinhonha,
Rio, Vale (MG e BA) – Teses. 3. Vale do Jequitinhonha (MG) – Teses.
4. Minas Novas (MG). I. Tubaldini, Maria Aparecida dos Santos. II.
Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências. III
Título.

CDU: 911.3(815.1)



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



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



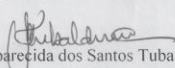
FOLHA DE APROVAÇÃO

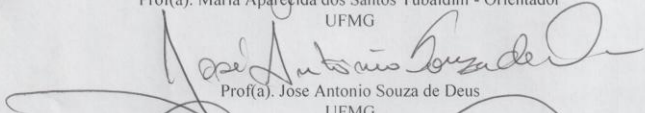
AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE: TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG [travessias...]

RAPHAEL FERNANDO DINIZ

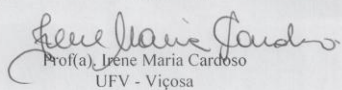
Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

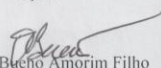
Aprovada em 13 de agosto de 2013, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Maria Aparecida dos Santos Tubaldini - Orientador
UFMG


Prof(a). Jose Antonio Souza de Deus
UFMG


Prof(a). Bernardo Machado Gontijo
UFMG


Prof(a). Irene Maria Cardoso
UFV - Viçosa


Prof(a). Oswaldo Bueno Amorim Filho
PUC MINAS - Belo Horizonte

Belo Horizonte, 13 de agosto de 2013.

Coordenador do Colegiado do Programa de Pós-Graduação: Prof. Dr. André Augusto Rodrigues Salgado

Belo Horizonte, 13 de agosto de 2013.

Instituto de Geociências da UFMG – Av. Antônio Carlos, 6.627 – Campus Pampulha – CEP 31270-901 – Caixa Postal 719 – Belo Horizonte/MG
Colegiado de Pós-Graduação – Telefone (31) 3409-5404 – Fax 3409-5494 – Sala 3055 – Anexo do IGC

Quem são estes desgraçados
Que não encontram em vós
Mais que o rir calmo da turba
Que excita a fúria do algoz?
Quem são? Se a estrela se cala,
Se a vaga à pressa resvala
Como um cúmplice fugaz,
Perante a noite confusa...
Dize-o tu, severa Musa,
Musa libérrima, audaz!...

São mulheres desgraçadas,
Como Agar o foi também.
Que sedentas, alquebradas,
De longe... bem longe vêm...
Trazendo com tíbios passos,
Filhos e algemas nos braços,
N'alma — lágrimas e fel...
Como Agar sofrendo tanto,
Que nem o leite de pranto
Têm que dar para Ismael.

[...]

Ontem plena liberdade,
A vontade por poder...
Hoje... cúm'lo de maldade,
Nem são livres p'ra morrer...
Prende-os a mesma corrente
— Férrea, lúgubre serpente —
Nas roscas da escravidão.
E assim zombando da morte,
Dança a lúgubre coorte
Ao som do açoute... Irrisão!...

São os filhos do deserto,
Onde a terra esposa a luz.
Onde vive em campo aberto
A tribo dos homens nus...
São os guerreiros ousados
Que com os tigres mosqueados
Combatem na solidão.
Ontem simples, fortes, bravos.
Hoje míseros escravos,
Sem luz, sem ar, sem razão...

Ontem a Serra Leoa,
A guerra, a caça ao leão,
O sono dormido à toa
Sob as tendas d'amplidão!
Hoje... o porão negro, fundo,
Infecto, apertado, imundo,
Tendo a peste por jaguar...
E o sono sempre cortado
Pelo arranco de um finado,
E o baque de um corpo ao mar...

(Castro Alves, O Navio Negroiro, 1869)

Quem me dera, ao menos uma vez, que o mais simples fosse visto como o mais importante... (Índios, Renato Russo, 1986)



A todos os agricultores e agricultoras quilombolas que, em sua mais singela humildade, nos ensinam, cada dia mais, que o mais simples pode ser visto como o mais importante...

AGRADECIMENTOS

À Deus e ao Divino Espírito Santo por iluminarem meu caminho e me permitirem concluir esta *travessia* enfrentando todos os percalços sem fraquejar e desacreditar na conclusão da pesquisa....

À minha mãe devo agradecer pelo apoio incondicional e também desculpar-me pela presença inconstante em nossa casa. A ela dedico este trabalho, pois somente pude concluí-lo graças ao esforço que fez durante toda sua vida pelos meus estudos, privando-se do descanso e lazer para me dar condições de seguir adiante em minha formação...

A todos os demais familiares: irmãos, irmã, tios, tias e avó pelas palavras de incentivo que tanto me ajudaram ao longo dessa travessia...

Aos amigos do Programa de Pós-Graduação: Ludimila, Ézio, Carla Lima, Thiago Alencar, Ana Maria, Thiago Andrade, Chrystiann, Gil, Fred, Daniela Adil, Renata Seidl, Joseane, Emerson e Nathan pelos diálogos elucidativos, engrandecedores e pelos momentos de descontração vividos ao longo destes anos...

Aos pesquisadores do Laboratório de Pesquisas Terra & Sociedade: Lussandra, Pedro, Guilherme, Ana Jaqueline, Míriam e Bruno, pelo convívio acadêmico...

Aos amigos de Carmópolis de Minas: Paulo Roberto, Grazzy, Ana Luísa Silva da Mata, Fernanda, Anna Cristina, Andinho Morais, Ana Cristina Costa e Cláudia, agradeço pela amizade incondicional e desculpo-me pela ausência nos encontros ao longo destes anos...

Aos primeiros mestres que me ajudaram a iniciar esta longa travessia: tia Duinha, tia Pity, tia Sueli, Profa. Regina, Cida Faleiro, Cida Souza, Amós, Da. Fátima, Soraia, Da. Lina, Da. Dulce, Elaine, Das Graças, Paulo Calasense, e aos demais peço perdão pelo esquecimento...

Agradeço especialmente aos amigos Marcos Nicolau e Patrício Sousa, pelas leituras do projeto que me permitiu ser aprovado no exame do mestrado, pela “entrevista” realizada dias antes das arguições feitas pela banca do concurso e pelo apoio incondicional que me permitiu alcançar esta vitória...

À minha orientadora Maria Aparecida dos Santos Tubaldini pelo apoio em todas as etapas que antecederam e sucederam a *travessia* no mestrado, deixo meu agradecimento especial pelo acontecimento que foi e é em minha vida acadêmica...

Aos Professores José Antônio Souza de Deus, Bernardo Machado Gontijo e Irene Maria Cardo pelos importantes conselhos e críticas tecidas durante a realização do Seminário de Dissertação, permitindo-me reorientar os objetivos e ferramentas metodológicas do estudo que realizei posteriormente. Só lamento profundamente não ter atendido às expectativas quanto à redação de um trabalho com menos laudas...

Ao Prof. Dr. Oswaldo Bueno Amorim Filho por aceitar o convite em compor a banca final desta dissertação e pelas enriquecedoras contribuições neste momento...

À CAPES pela concessão da Bolsa que possibilitou o desenvolvimento dessa pesquisa...

Ao Clécio da ASCOPI, Itamar Alves de Souza de Minas Novas e ao ex-funcionário da Fazenda do Alagadiço (nome suprimido por motivos explicitados ao longo deste estudo), por todo apoio e atenção concedidos nas entrevistas realizadas em campo...

Por fim deixo meu especial agradecimento a todos aqueles que me acolheram em seus lares, retiraram um tempo de seu trabalho para contribuir com a realização da pesquisa, tiveram paciência e atenção durante as travessias realizadas em seus quintais e, por estes e inúmeros outros motivos, foram fundamentais na conclusão deste estudo:

Em Quilombo: *Sêo* Marciano e Da. Beota; *Sêo* Zé Tiolino (*in memorian*); Baiano (*in memorian*) e família; *Sêo* Cirilo, Da. Maria e Lada; Da. Ana e Tião “Pau d’óleo”; Olímpia; *Sêo* Vicente, Da. Maria Rodrigues e Ronaldo; *Sêo* Manoelzinho e Da. Eva; *Sêo* João Moreira e Da. Maria das Dores; *Sêo* Berto Moreira e Da. Antônia; *Sêo* Deca, Da. Margarida e Da. Lita;

Em Santiago: *Sêo* Manoel e Da. Laura; *Sêo* Inacinho, Da. Maria, Antônia e Osmina; Zeca, Maria dos Anjos, Samuel e Júlio Marcos; Da. Leivina e Adão; *Sêo* Geraldo, Da. Aurélia e família; *Sêo* João da Silva e Da. Margarida (*in memorian*); Da. Maria Rodrigues e Olímpio (*in memorian*), Da. Vicentina e *Sêo* Isaiás; Da. Arcângela; *Sêo* Brás e Da. Durvalina; *Sêo* Manoel “Josino” e *Sêo* Antônio “Josino”; Da. Joana; Helvécio; *Sêo* Simeão Rodrigues e Da. Rita;

Em São Pedro do Alagadiço: Da. Lourdes e *Sêo* Vítor; *Sêo* Jamiro, Da. Maria, Silvano e Zé Maria; Da. Lourença e *Sêo* Geraldo; Fabiano Xavier; Zé Rafael; Da. Cruzalina; Da. Idala; Juvenal e Téia; e *Sêo* Tarcísio.

RESUMO

Vale do Jequitinhonha mineiro: região de marcantes contrastes paisagísticos, econômicos, sociais e culturais. Para uns, “Vale da miséria”, sinônimo de arcaísmo e atraso socioeconômico. Para outros, “Vale da diversidade cultural”, de projetos e concepções alternativas de desenvolvimento social e humano. Estas são apenas algumas das distintas e conflitantes visões que acompanham a formação geo-histórica de um Vale que têm se destacado por recorrentes processos de *des-re-territorialização* de seus povos e comunidades tradicionais. Neste contexto, a pesquisa busca investigar nessa região as estratégias de *resistência* e *re-existência* criadas pelos seus sujeitos rurais para o enfrentamento das dificuldades originadas com a invasão de terras. Para isso, o estudo foi realizado em três comunidades negras rurais do Município de Minas Novas: Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, as quais vivenciaram um trágico processo de compressão territorial arquitetado por grileiros, latifundiários e empresas estatais ligadas ao setor siderúrgico. Quase trinta anos após as primeiras invasões, estas comunidades foram reconhecidas como *remanescentes de quilombos*, fato que se traduziu num importante marco da *reterritorialização*, material e simbólica, de suas famílias. Para um melhor entendimento desse processo, que qualificamos como *desterritorialização camponesa e reterritorialização quilombola*, realizamos um estudo acerca das iniciativas realizadas pelos(as) agricultores(as) destes territórios para se manterem no que lhes restou como “posse”. Ademais, tendo em vista a expressiva diversidade de cultivos presentes em seus *quintais agroflorestais*, o uso de *etnosaberes* com fins terapêuticos e a existência de tradicionais manifestações culturais ligadas à *musicalidade* e *religiosidade*, buscamos, também, investigar a importância que exercem nas *estratégias de resistência e re-existência* socioterritorial quilombola. Para isso, recorreremos a uma metodologia que se norteou pelo diálogo aberto e participativo com os sujeitos pesquisados, com o uso de técnicas que nos permitiram enxergar o “seu mundo” através dos “óculos” pelos quais eles o lêem: Diagnóstico Rural/Rápido Participativo (DRP); histórias de vida; entrevistas semi-estruturadas e a observação e participação em determinadas atividades por eles desenvolvidas. Com efeito, foi possível compreender melhor as *territorialidades* e *temporalidades* destes sujeitos, práticas essenciais de sua vivência espaço-temporal e da organização de seus territórios. Após várias pesquisas de campo, entendemos que a *resistência* e *re-existência* por eles criadas constituem-se de projetos comunitários para geração de renda, alimentos e organização do trabalho, associados à preservação das manifestações culturais e dos laços solidários e afetivos que conformam suas relações de *campesinidade*. Quanto aos *quintais agroflorestais*, destaca-se a notável contribuição exercida durante a territorialização das primeiras famílias destas comunidades, e, mais recentemente, para a conservação de sua *sociobiodiversidade*. *Sociobiodiversidade*, a propósito, pouco protegida pela Área de Proteção Ambiental – APA – das Nascentes do Rio Capivari, unidade de uso sustentável onde se insere todo o território quilombola e que teria por objetivo contribuir para a redução dos crimes ambientais em uma região de importância ecológica singular para o município de Minas Novas. Desse modo, a pesquisa busca elucidar como a formação socioterritorial destes quilombos é permeada por processos históricos de *des-re-territorialização*, destruição e conservação de sua sociobiodiversidade e pelas práticas e vivências espaço-temporais de seus sujeitos sociais.

Palavras-chave: Des-re-territorialização Quilombola; Vale do Jequitinhonha/MG; Quintais Agroflorestais; Sociobiodiversidade; Territorialidades; Temporalidades

RÉSUMÉ

Vallée du Jequitinhonha à Minas Gerais est une région des contrastes marquants paysagers, économiques, sociaux et culturels. D'après l'avis de quelques-uns, il est synonyme d'archaïsme et d'un retard socioéconomique, c'est-à-dire « Vallée de la misère ». Pour d'autres il est au contraire la « Vallée de la diversité culturelle », des projets et de conceptions alternatives de développement social et humain. Ces visions, distinctes et conflictuelles, reflètent la formation historique de la Vallée qui est marquée par des récurrents processus de dé - reterritorialisation de leurs peuples et communautés traditionnelles. Dans ce contexte, la recherche propose d'enquêter dans cette région les stratégies de résistance et de la re-existence créée par leurs sujets agricoles devant des difficultés issues de l'invasion de leurs terres pour le capitalisme. Pour cela, l'étude est réalisée dans trois communautés des afro-descendants ou quilombolas, nom donné aux descendants des habitants des anciennes communautés formées par des esclaves en fuite avant l'abolition de l'esclavage au Brésil, en 1888. Ainsi, le terrain de recherche se situe à la ville de Minas Novas et se rapporte aux communautés Quilombo, Santiago et São Pedro do Alagadiço. Ces communautés ont vécu intensément un processus tragique de compression de ses territoriales en faveur d'agrobusiness que s'est développé à la base du latifundium et de l'installation des sociétés sidérurgiques, soutenus par la politique de développement du Gouvernement. Après trente ans des compressions des leurs territoires, ces communautés ont été reconnues par le gouvernement national comme communautés de quilombos. Cette reconnaissance a rendu possible un mouvement de reterritorialisation matériel et symbolique des habitants de ces communautés. Pour une meilleure compréhension de ce processus que nous qualifions comme déterritorialisation paysanne et reterritorialisation quilombola, nous réalisons une étude concernant des engagements des sujets quilombolas pour maintiennent ce que lui reste comme « possession ». En outre, nous cherchons, enquêter l'importance de la diversité de cultures, l'utilisation du savoir-faire ethnique et l'existence des manifestations traditionnelles et culturelles, liées à la musicalité et la religiosité comme stratégies de résistance et de re-existence socio-territoriale des quilombolas. Pour cela, nous faisons appel à une méthodologie qu'il s'est guidée par le dialogue ouvert et participatif avec les habitants. Cette technique nous a permis de regarder le monde à travers des « lunettes » par lesquelles les quilombolas lisent, en autres mots nous utilisons des méthodes du Diagnostic Agricole/Rapide Participatif (DRP) ; parcours de vie ; des entretiens semi - dirigés, d'observation et de la participation aux activités développées par ces communautés. En effet, au moyen de la recherche des pratiques essentielles pour l'organisation et reorganisation de ces territoires, il a été possible de comprendre mieux les territorialités et temporalités de ses habitants. Après plusieurs missions de terrain, nous comprenons que la résistance et la re-existences créées par eux se constituent de projets communautaires de génération de revenu, d'aliments et d'organisation du travail. Elles sont associées à la préservation des manifestations culturelles et des liens solidaires et affectifs des personnes qui conforment leurs relations de paysannerie. En ce qui concerne les jardins agroforesteries, il se détache leurs remarquable contribution pour la territorialisation des premières familles des ces communautés, et plus récemment, pour la conservation de sa socio biodiversité qui à ce propos, est peu protégé par le Secteur de Protection Environnementale appelé « APA Rio Capivari », lieu où s'insère tout le territoire quilombola. Le APA a comme objectif de contribuer à la réduction des crimes environnementaux dans la région. De cette manière, notre recherche tache d'élucider comment la formation socio territoriale de ces quilombos est issue des processus historiques de dé - re- territorialisation, de la destruction et de la conservation de sa socio biodiversité et par leur vécu.

Mots clé : Dé - re - territorialisation Quilombola ; Vallée du Jequitinhonha/MG ; Jardins agroforesteries ; Socio biodiversité ; Territorialités ; Temporalités.

LISTA DE TABELAS

- TABELA 1: Número de processos para reconhecimento, demarcação e titulação de territórios quilombolas – INCRA – 2003 – 2012 - 99 -
- TABELA 2: Número de Comunidades Remanescentes de Quilombos dos Municípios do Vale do Jequitinhonha/MG - 100 -
- TABELA 3: Número de espécies vegetais e animais presentes em cada quintal agroflorestal (QAF) das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço - 288 -
- TABELA 4: Frequência de vezes em que as principais culturas agrícolas são observadas nos quintais agroflorestais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço... - 289 -

LISTA DE QUADROS

- QUADRO 1: Excerto do poema *O lugar onde vivo*, de autoria de Valerina Rodrigues Silva, estudante do 5º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Padre Sacramento – Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago - 48 -
- QUADRO 2: Espécies mais notáveis da Fauna e Flora dos Quintais Agroflorestais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço e seus respectivos usos..... - 278 -
- QUADRO 3: Culturas agrícolas de uso alimentício cultivadas nos Quintais Agroflorestais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço - 282 -
- QUADRO 4: Calendário lunar e principais atividades realizadas nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço - 301 -
- QUADRO 5: Espécies vegetais de usos fitoterápicos encontradas nos quintais agroflorestais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço - 309 -
- QUADRO 6: Insetos de usos terapêuticos utilizados nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço - 311 -
- QUADRO 7: Espécies animais e usos etnozoológicos nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço - 321 -

LISTA DE GRÁFICOS

- GRÁFICO 1: Número total de espécies identificadas nos quintais e seus respectivos usos - 277 -
- GRÁFICO 2: Número de espécies vegetais e insetos e a respectiva quantidade de enfermidades associadas..... - 312 -

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 1: Mapa de localização dos territórios da pesquisa no Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. Elaboração de RODRIGUES, Ludimila de Miranda, 2012... - 32 -
- FIGURA 2: Poema de autoria de estudante do 5º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Padre Sacramento, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM GEOGRAFIA AGRÁRIA E AGRICULTURA FAMILIAR TERRA & SOCIEDADE, 2012. - 36 -
- FIGURA 3: Mapa de fisionomias da flora nativa e área de silvicultura do eucalipto (*Eucalyptus* sp.) no município de Minas Novas e localização dos territórios quilombolas da pesquisa. Elaboração de: KNEGT, L. M. P. de, 2011. - 38 -
- FIGURA 4: Palmeiras catulé (*Attalea* sp.) em vertente na Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012 - 39 -
- FIGURA 5: Palmeiras jeribá (*Syagrus romanzoffiana*) em quintal agroflorestral na Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012 - 39 -
- FIGURA 6: Folhas da palmeira catulé utilizadas para ribuçar um chiqueiro na Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013..... - 40 -
- FIGURA 7: Varedas: terrenos perenemente alagados onde se encontram espécies vegetais de uso ornamental como as piteiras-do-mato ou “sempre-vivas”. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012..... - 40 -
- FIGURA 8: Piteira-do-mato ou “sempre-viva”: espécie vegetal encontrada apenas em terrenos alagadiços, como as varedas. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012..... - 40 -
- FIGURA 9: Cruzeiro em frente à residência de família quilombola: símbolos de fé, de pedido de prosperidade ao Divino e, sobretudo, proteção contra o mau-olhado e o sobrenatural. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013 - 51 -
- FIGURA 10: Cruzeiro afixado em curral: símbolo de proteção contra o mau-olhado, a peste das criações e para a prosperidade do rebanho. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013..... - 51 -
- FIGURA 11: Chifres de boi afixados no esteio do chiqueiro: símbolo de proteção contra o mau-olhado, a peste das criações e para a prosperidade da vara. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013..... - 51 -
- FIGURA 12: Produção artesanal de farinha de mandioca em fornos de barro. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2010..... - 70 -

- FIGURA 13: Produção artesanal do beiju em forno de barro e pedra. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013..... - 70 -
- FIGURA 14: Balaio de jacá feito com taquara cascuda (*Merostachys sp.*) e utilizado para transporte de mandiocas, milho e outras culturas alimentares nos quilombos do Alagadiço. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG..... - 71 -
- FIGURA 15: Flautas artesanais fabricadas com taquara lisa (*Merostachys sp.*) – à esquerda – e taquara cascuda (*Merostachys sp.*) – à direita. Segundo o próprio artesão que confeccionou as flautas, a Marujada da Banda de Taquara tem sua tradição ligada a Igreja Católica, no entanto, os indígenas confeccionaram alguns instrumentos musicais, como as flautas, e incorporaram a Marujada aos seus costumes. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2010 AUTOR: DINIZ, R. F. 2012..... - 71 -
- FIGURA 16: Universo socioeconômico e sociocultural camponês: terra, trabalho e família são categorias que estão intimamente vinculadas. DINIZ, R. F., 2013..... - 112 -
- FIGURA 17: Croqui do Território de Quilombo produzido por Marciano Soares a partir da técnica do Mapeamento Participativo. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. Setembro de 2012. - 140 -
- FIGURA 18: Cruzeiro de Milingito no alto da chapada próxima ao “estradao” que liga Minas Novas a Capelinha. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013..... - 154 -
- FIGURA 19: Limites territoriais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço. Para Quilombo, os limites no mapa incluem todas as terras que pertenciam aos seus antigos moradores e que são hoje reivindicadas junto ao INCRA como de propriedade comum das famílias que ali residem. Já para São Pedro do Alagadiço e Santiago, os limites atuais não representam toda a terra que, décadas atrás, pertenciam aos seus primeiros compradores, visto que, hoje em dia, os atuais moradores não sabem até onde ia, exatamente, os limites das propriedades de seus pais. Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: BRUNO M. F. SILVA, 2013 - 157 -
- FIGURA 20: Localização dos córregos que margeiam e dão nome aos territórios quilombolas do Alagadiço. Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: BRUNO M. F. SILVA, 2013..... - 161 -
- FIGURA 21: Fotografia do Engenheiro italiano Pietro Salini, idealizador da Fundação que tem o seu nome e foi construída na Fazenda do Alagadiço em fins da década de 1970 por seus filhos e sua esposa. Fazenda do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012..... - 187 -
- FIGURA 22: Hospital da Fazenda do Alagadiço construído em princípios da década de 1980 pela Fundação Pietro Salini. Fazenda do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012..... - 190 -
- FIGURA 23: Contrato de trabalho entre um ex-funcionário da Fazenda do Alagadiço, representada, inicialmente, pelo Grupo SALCOST S/A e, depois, pela SOLÉA Agropecuária Ltda. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012 - 190 -

- FIGURA 24: Biojóias produzidas com recursos naturais obtidos da flora de remanescentes florestais e quintais agroflorestais dos territórios quilombolas do Alagadiço. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: RODRIGUES, Ludimila de Miranda, 2010. - 216 -
- FIGURA 25: Sede da ASPOQUI onde são realizadas as reuniões mensais entre seus membros. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2012..... - 219 -
- FIGURA 26: Dona Ana Moreira, moradora da Comunidade do Quilombo, tocando pandeiro durante apresentação da Marujada. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2013. - 238 -
- FIGURA 27: Instrumentos musicais da Marujada da Banda de Taquara. Em ordem da esquerda para a direita: viola, reco-reco, matraquinha, xique-xique, flautas (2), caixa-de-tarraxa, caixa-pequena, zabumba-maior, caixa-pequena, zabumba-pequena, caixa-pequena (3). Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2012 - 239 -
- FIGURA 28: Arranjo espacial dos instrumentos musicais durante a apresentação da dança do Caboclão. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2013..... - 240 -
- FIGURA 29: Arranjo espacial dos instrumentos musicais durante a apresentação de músicas que são dançadas no estilo do toque de roda. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2013 - 240 -
- FIGURA 30: Arranjo espacial dos instrumentos musicais durante a apresentação de músicas que são dançadas no estilo do toque de giro. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2013..... - 240 -
- FIGURA 31: Marcador da Marujada da Banda de Taquara, são Simeão Rodrigues, e sua bengala utilizada nas representações para guiar o passo dos marujeiros durante as danças do grupo. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2012..... - 241 -
- FIGURA 32: Perfis longitudinais dos agroecossistemas situados entre as chapadas das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço. De cima para baixo: perfis da comunidade de Santiago, Quilombo e São Pedro do Alagadiço. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012..... - 276 -
- FIGURA 33: Jardim de plantas ornamentais cultivadas pelas mulheres quilombolas no entorno de suas residências. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.. - 279 -
- FIGURA 34: Ornamentação da sede da ASPOQUI durante reunião entre os associados em janeiro de 2013. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013..... - 279 -
- FIGURA 35: Área em pousio com regeneração espontânea de vegetação nativa em quintal agroflorestal. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012..... - 291 -
- FIGURA 36: Plantio de abacaxi (*Ananas comosus*) – no canto esquerdo – e mandioca (*Manihot spp.*) – no interior – da área roçada. Comunidade Remanescente de Quilombos do

Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 291 -
FIGURA 37: Jatobá (<i>Hymenaea sp.</i>) cortado em quintal agroflorestal por causa do sombreamento que fazia sobre os cafeeiros (<i>Coffea spp.</i>) e demais culturas agrícolas no seu entorno. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 291 -
FIGURA 38: Organização espacial das culturas agrícolas do Quintal Agroflorestal 1. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013.....	- 292 -
FIGURA 39: Organização espacial das culturas agrícolas do Quintal Agroflorestal 16. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013.....	- 293 -
FIGURA 40: Organização espacial das culturas agrícolas do Quintal Agroflorestal 20. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013.....	- 294 -
FIGURA 41: Carvão moído doado pelas empresas de reflorestamento e carvoejamento do Alagadiço para ser usado como adubo orgânico no solo dos canteiros de hortaliças. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 297 -
FIGURA 42: Folhas de eucalipto (<i>Eucalyptus sp.</i>) utilizadas como adubo orgânico em quintais e canteiros de hortaliças. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 297 -
FIGURA 43: Esterco de bovinos curtindo debaixo de folhas da catulé para ser utilizado como adubo orgânico em quintais, hortaliças e lavouras de cereais. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 297 -
FIGURA 44: Puaia (<i>Polygala angulata</i>) amassada em um pilão antes de ser misturada à ração de bovinos e suínos. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 298 -
FIGURA 45: Jalapa-do-campo (<i>Macrosiphonia longiflora</i>) curtindo sobre um fogão a lenha para ser utilizada no combate às pestes das criações de animais. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 298 -
FIGURA 46: Feijão carioquinha (<i>Phaseolus vulgaris</i> L.) imunizado pelo barro branco contra os carunchos (<i>Acanthoscelides obtectus</i>) que geralmente atacam os grãos. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM GEOGRAFIA AGRÁRIA E AGRICULTURA FAMILIAR TERRA & SOCIEDADE, 2012.....	- 299 -
FIGURA 47: Espantalho para afungetar garças-brancas (<i>Casmerodius sp.</i>) em tanque de piscicultura construído no limite de um quintal agroflorestal. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 299 -
FIGURA 48: Garrafa de vidro fixada próxima a hortaliças com a finalidade de proteger os cultivos contra os eclipses do sol e da lua. Comunidade Remanescente de Quilombos do	

Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 299 -
FIGURA 49: Pequena vala construída em um quintal onde o lixo é depositado e queimado. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 305 -
FIGURA 50: Casinhas de marimbondos-mansos (não identificados) construídas sobre o esteio do telhado da cozinha. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 313 -
FIGURA 51: Ninho de abelhas jataí-verdadeiras (<i>Tetragonisca sp.</i>) preso no esteio do telhado da propriedade de um agricultor quilombola. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 314 -
FIGURA 52: Em destaque no círculo a unha “prisunha” de um cachorro que pode ser utilizado na caça do mitológico canídeo dos quilombos do Alagadiço. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012	- 323 -
FIGURA 53: Unha do pé esquerdo do mitológico canídeo dos quilombos do Alagadiço. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 324 -
FIGURA 54: Zoneamento Ecológico-econômico da Área de Proteção Ambiental – APA – das Nascentes do Rio Capivari. Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. Autor: SILVA, B. M. F., 2012	- 328 -
FIGURA 55: Usos e ocupação do solo conflitantes com o Zoneamento Ecológico-econômico da Área de Proteção Ambiental – APA – das Nascentes do Rio Capivari. Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. Autor: SILVA, B. M. F., 2012.....	- 330 -
FIGURA 56: Monocultivos de eucalipto (<i>Eucalyptus sp.</i>) em Zona de Conservação da Vida Silvestre da APA das Nascentes do Rio Capivari. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012.....	- 331 -

LISTA DE SIGLAS E ACRÔNIMOS

ABA – Associação Brasileira de Antropólogos
a.C. – Antes de Cristo
ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade
AGU – Advocacia Geral da União
AMAU - Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana
APA – Área de Proteção Ambiental
APP – Área de Preservação Permanente
ASCOPI – Associação Comunitária de Promoção e Incentivo aos Grupos de Produção Alternativa de Minas Novas
ASPOQUI – Associação Quilombola de Quilombo
CAAÉ – Certificado de Apresentação para Apreciação Ética
CAMPO VALE – Centro de Assessoria aos Movimentos Populares do Vale do Jequitinhonha
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior
CAV – Centro de Agricultura Alternativa Vicente Nica
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CEMIG – Companhia Energética de Minas Gerais
CODEMA – Conselho Municipal de Meio Ambiente
COEP - UFMG – Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CTA-ZM – Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata
DEM – Partido Democratas
DRPs – Diagnósticos Rurais/Rápidos Participativos
EMATER-MG – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural de Minas Gerais
EUA – Estados Unidos da América
FCP – Fundação Cultural Palmares
FETAEMG – Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais
FJP – Fundação João Pinheiro
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
GESTA - Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais
GESTAPO – **Ge**heime **Sta**ats**pol**izei (Polícia Secreta do Estado)
GPS – Global Positioning System
GT – Grupo de Trabalho
IEF – Instituto Estadual de Florestas
IGC – Instituto de Geociências
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITER/MG – Institutos de Terras de Minas Gerais
MAB – Movimento dos atingidos por barragens
MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome
MEC – Ministério da Educação

MinC – Ministério da Cultura
MMA – Ministério do Meio Ambiente
MNU – Movimento Negro Unificado
MPMG – Ministério Público do Estado de Minas Gerais
MST – Movimento dos Sem Terras
ONGs – Organizações não-governamentais
OGMs – Organismos Geneticamente Modificados
OIT – Organização Internacional do Trabalho
PAA – Programa de Aquisição de Alimentos
PDT – Partido Democrático Trabalhista
PFL – Partido da Frente Liberal
PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar
PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PT – Partido dos Trabalhadores
PVC – Policloreto de Vinila
REBIO – Reserva Biológica
REDE – Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas
SAFs – Sistemas Agroflorestais
SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
STF – Superior Tribunal Federal
UHEs – Usinas hidrelétricas
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
ZEE – Zoneamento Ecológico-Econômico

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	- 21 -
INTRODUÇÃO.....	- 28 -
ENTRE CATULÉS E JERIBÁS: VAREDAS E QUILOMBOS.....	- 37 -

PARTE I

DESTERRITORIALIZAÇÃO CAMPONESA E RETERRITORIALIZAÇÃO QUILOMBOLA: RESSIGNIFICAÇÃO E REINVENÇÃO ETNOCULTURAL..... - 44 -

1 CATEGORIAS DE ANÁLISES ESPACIAIS: CONVERSÇÕES ENTRE E SOBRE ESPAÇO-LUGAR-PAISAGEM-REGIÃO-TERRITÓRIO..... - 45 -

1.1 O TERRITÓRIO: UM HÍBRIDO..... - 53 -

1.2 TERRITORIALIDADE(S) E TEMPORALIDADE(S): NOÇÕES FUNDANTES E ORGANIZADORAS DOS TERRITÓRIOS..... - 56 -

1.3 A CHEGADA DOS ESTRANHOS: DES-RE-TERRITORIALIZAÇÕES INDÍGENA, CAMPONESA E NEGRA NO VALE DO JEQUITINHONHA/MG - DA MINERAÇÃO À CONSTRUÇÃO DE UHES..... - 62 -

1.3.1 DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO INDÍGENA..... - 64 -

1.3.2 DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO CAMPONESA..... - 72 -

1.3.3 DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO NEGRA..... - 77 -

1.4 AQUILOMBAR-SE COMO SINÔNIMO DE RETERRITORIALIZAÇÃO: VELHOS SUJEITOS, NOVAS IDENTIDADES..... - 84 -

1.4.1 AMPLIANDO OS HORIZONTES DA QUESTÃO QUILOMBOLA: A RESSEMANTIZAÇÃO DO CONCEITO DE *QUILOMBO*..... - 87 -

1.4.2 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E RETERRITORIALIZAÇÃO QUILOMBOLA: RECONHECIMENTO E VISIBILIDADE TERRITORIAL DE COMUNIDADES NEGRAS EM FINS DO SÉCULO XX..... - 95 -

PARTE II

TRAVESSIAS DE UMA PESQUISA ETNOGEOGRÁFICA: SUJEITOS, OBJETOS E (ETNO)METODOLOGIAS..... - 104 -

2 SUJEITOS E OBJETOS DA PESQUISA..... - 105 -

2.1 CAMPONESES, CAMPESINIDADES & COMUNIDADES TRADICIONAIS: OS SUJEITOS DA PESQUISA..... - 106 -

2.1.1 *MODUS OPERANDI, VIVENDI E ECONOMICUS*: O *ETHOS* CAMPONÊS E A PRODUÇÃO/GESTÃO DO TERRITÓRIO..... - 107 -

2.1.2 CAMPONESES/CAMPESINIDADES: SUJEITOS/RELAÇÕES PERTENCENTES AO UNIVERSO DAS *COMUNIDADES TRADICIONAIS* ?..... - 116 -

2.2 OBJETOS DE INVESTIGAÇÃO.. - 121 -

2.2.1 REVOLUÇÕES NA AGRICULTURA E TRANSFORMAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS: DOS POLICULTIVOS NO NEOLÍTICO À TRANSGENIA DA REVOLUÇÃO “VERDE VERDE”..... - 123 -

2.2.2 SISTEMAS AGROFLORESTAIS AGROECOLÓGICOS: UM “NOVO” PARADIGMA PARA A CONSERVAÇÃO DA SOCIOBIODIVERSIDADE	127 -
3 (ETNO)METODOLOGIAS: TRAVESSIAS DE UMA PESQUISA ETNOGEOGRÁFICA	134 -
3.1 GEOGRAFIAS TRANSGRESSIVAS: O ENFOQUE DIALÓGICO NA PESQUISA DE CAMPO.....	137 -

PARTE III

GEO-HISTÓRIAS DA RESISTÊNCIA E RE-EXISTÊNCIA QUILOMBOLA NO ALAGADIÇO: TERRITORIALIDADES, TEMPORALIDADES & SOCIOBIODIVERSIDADES DO ENTE EMPÍRICO	147 -
--	--------------

4 DE PROPRIETÁRIOS A EMPREGADOS-AGREGADOS... DE POSSEIROS A QUILOMBOLAS: TRAJETÓRIAS DA FORMAÇÃO GEO-HISTÓRICA DOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO	148 -
---	-------

4.1 OS PRIMÓRDIOS DA FAZENDA DO ALAGADIÇO: AS TERRAS DO MILINGITO	152 -
---	-------

4.2 TERRAS DE <i>PARENTAGEM</i> : A FORMAÇÃO DE COMUNIDADES FAMILIARES NO ALAGADIÇO	160 -
---	-------

4.3 <i>DEUS NO CÉU E OS ITALIANOS NA TERRA</i> : “FILANTROPIAS” SICILIANAS NO ALAGADIÇO	189 -
---	-------

4.4 A FALÊNCIA DA FAZENDA E O SURGIMENTO DOS POSSEIROS: O (RE)INÍCIO DOS CONFLITOS FUNDIÁRIOS NO ALAGADIÇO	205 -
--	-------

4.5 A RE-EXISTÊNCIA QUE FORTALECE A RESISTÊNCIA: DA RETERRITORIALIZAÇÃO À CONSTRUÇÃO DE PROJETOS COLETIVOS E UMA AGENDA COMUNITÁRIA	211 -
---	-------

5 CULTURA E SABERES AMBIENTAIS QUILOMBOLAS: MUSICALIDADE, RELIGIOSIDADE E AGROBIODIVERSIDADE	221 -
--	-------

5.1 HOJE TEM FESTA NA ROÇA: A MAROMBA E O TRABALHO COLETIVO E CANTADO NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO.....	225 -
---	-------

5.2 A MUSICALIDADE QUILOMBOLA ALÉM DA MAROMBA: O GRUPO DA MARUJADA, A MÚSICA DO COCO E A REZA DO TERÇO CANTADO	236 -
--	-------

5.3 COM DEUS EU TE BENZO, COM DEUS EU TE CURO. OS ZÓI MARVADO, AVE-MARIA: AS TRADIÇÕES RITUALÍSTICAS DA CURA PELA FÉ E A RESISTÊNCIA DOS DOGMAS RELIGIOSOS	248 -
--	-------

5.3.1 OS BENZIMENTOS: RITOS, JACULATÓRIAS E ORAÇÕES CRISTÃS NA INTERCESSÃO PELA CURA	253 -
--	-------

5.3.2 AS SIMPATIAS: A MÍSTICA DA CURA E PROTEÇÃO PELOS OBJETOS E ANIMAIS	266 -
--	-------

5.4 SABERES AMBIENTAIS E AGROBIODIVERSIDADE: QUINTAIS AGROFLORESTAIS, AGROECOLOGIA, ETNOBOTÂNICA E ETNOZOOLOGIA-	270 -
--	-------

5.4.1 QUINTAIS AGROFLORESTAIS: DIVERSIFICAÇÃO DA PRODUÇÃO AGRÍCOLA E CONSERVAÇÃO DA AGROBIODIVERSIDADE	275 -
--	-------

5.4.2 MANEJOS AGROELÓGICOS E SABERES AMBIENTAIS: CONSERVAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS E DA AGROBIODIVERSIDADE DOS QUINTAIS	- 287
-	
5.4.3 SABERES ETNOBOTÂNICOS, ETNOENTOMOLÓGICOS E MEDICINA POPULAR: A FARMACOPÉIA QUILOMBOLA.....	- 307 -
5.4.4 ETNOZOOLOGIAS: UM CAPÍTULO À PARTE.....	- 317 -
5.5 A APA DAS NASCENTES DO RIO CAPIVARI: CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE OU FONTE DE RECURSOS PARA OS COFRES PÚBLICOS?	- 326
-	
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	- 335 -
REFERÊNCIAS.....	- 344 -
APÊNDICE A: RECURSOS AUDIOVISUAIS SOBRE OS SABERES E SABORES DOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, FABRICAÇÃO DA FLAUTA DE TAQUARA E MARUJADA DA BANDA DE TAQUARA	- 360 -
APÊNDICE B: ROTEIRO PARA APLICAÇÃO DA ENTREVISTA DA HISTÓRIA DE VIDA	- 361 -
APÊNDICE C: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM PRESIDENTE DA ASPOQUI.....	- 363 -
APÊNDICE D: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM MEMBROS DE GRUPOS CULTURAIS.....	- 364 -
APÊNDICE E: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM ARTESÃOS	- 365 -
APÊNDICE F: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM BENZEDEIRAS/OS ...	- 366 -
APÊNDICE G: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA ESPECÍFICA PARA OS QUINTAIS AGROFLORESTAIS	- 367 -
ANEXO A: AUTORIZAÇÃO CONCEDIDA PELO LÍDER DA ASPOQUI PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS.....	- 368 -
ANEXO B: DOCUMENTO DE APROVAÇÃO EMITIDO PELO COEP/UFMG PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA.....	- 369 -

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada. (Riobaldo Tatarana, *Grande Sertão: Veredas*, 1986, p. 26)

Dinheiro é do capeta... ocê num vê, gente pobre num tem dinheiro, quem tem dinheiro é rico, o rico é do capeta. Ocê já viu gente pobre do capeta? Não, uai. Pobre é de Deus e o rico é do capeta! (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 67 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Ele me falou que tinha participado da II Guerra Mundial junto com o presidente da Itália na época, o Mussolini. Porque ele era um dos elementos de confiança. Então eu vi que ele era do Exército da Itália. Então, escutei e perguntei ele: “como é que o senhor saiu de lá?” Ele falou: “eu não saí, eu vim, eu fui obrigado a vir... eu fui obrigado a vir”... Ele tinha outro nome. Só “Lino” que era aqui no Brasil. Ficou praticamente constatado que ele era da GESTAPO e estava aqui numa fuga... (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Lá tinha muita coisa no meio da horta lá que nós num sabia o que... eles num falava com nós o que era... Eu acho era que nós plantava era maconha no meio daquela horta. Porque chegava uns home no avião e aí eles embalava aquilo lá pra eles levá e nós num sabia o que era... Quando os home chegava no avião, eles fazia umas caixeta assim e embalava e eles levava... eu acho que é maconha... não dava fruta, era só folha... cortava a folha, o tronco... e embalava as folha... de vera que era isso memo... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012)

Furá abeia no domingo, comete um grande pecado, que o bichinho trabaia tanto... pra fazê seu bão melado,

Veja bem o resultado do trabalho de Dia Santo, que o bichinho trabaia tanto... pra fazê seu bão melado

Resulta o cumbuco seco e o machado de tão bão quebrado...

(Música do Coco, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, abril de 2010)

Se tem quebrante, oiado, inveja ou ar excomungado, sem ele tá, com dois deu, com três tira, com o poder de Deus e a Virgem Maria enrama. Não canta nem galo, nem galinha na cabeça de Santa Anastácia, na barriga de Santa Margarida e nos braços de São Brás. Nossa Senhora cura e manda pras ondas do mar, onde não canta galo nem galinha e dá saúde, amém! (BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Uai moço... aí eu com minha bobage toda, eu acho que a gente tem o quintal é porque o quintal é que é o enfeite da casa, né?! Se a casa num tivé um quintal, né? Ela num tem um enfeite! Agora no quintal a gente pode plantá café, bananeira, laranjeira, né? (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 78 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Diz que ele é feiticeiro né?! Que quando ele olha pra espingarda, ele zanga ela e ela num dá fogo mais! Diz que ele chega no galinheiro a noite, dá uma baforada pra riba e as galinha cai tudo no chão... mas, matá ele atrasa a vida, moço! Ele é feiticeiro! Mas pra remédio, usa o osso dele, o couro, o pelo, a unha esquerda, a tripa e até os zói pra arranjá cumpanhera... ele é bão pra protegê contra o patriarca [olho gordo]... (RAIZEIRO QUILOMBOLA, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012)

Os desmatamentos e reflorestamentos foram feitos pelos grandes [empresários e agricultores] com a conivência de autoridades! *Quando eu tentei denunciar aqui, eles queriam cortar o meu peçoço* (MEMBRO DO CONSELHO CONSULTIVO DA APA DAS NASCENTES DO RIO CAPIVARI, Município de Minas Novas, novembro de 2012).

É importante observar em que consiste essa vegetação tão brilhante e variada antes que seja destruída; por isso frequentemente entrei, a respeito, em minúcias que, se não são atualmente desprovidas de interesse, se tornarão muito mais interessantes ainda, quando se tiver de considerá-las como pertencendo unicamente à história de nosso globo e à da geografia botânica. (SAINT-HILAIRE, 1938, p. 231)

CONSIDERAÇÕES

INICIAIS...



A pobreza da experiência não é expressão de uma carência, mas antes a expressão de uma arrogância, a arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que podemos identificar e valorizar (SANTOS, 2008, p. 101).

Dissertação. No Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa são sugeridos vários significados para a palavra, destacando-se:

2. Exposição escrita de assunto relevante nas áreas científica, artística, doutrinária etc; monografia. ETIM lat. Dissertatio, onis 'dissertação, tratado, discurso' (HOUAISS & VILLAR, 2009, p. 1058).

Por sua parte, no Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG – a única definição referente à *dissertação* apenas a sugere que:

Art. 71 – A dissertação de mestrado deverá constituir trabalho científico que demonstre domínio do tema escolhido, capacidade de pesquisa e de exposição sistematizada de seus resultados (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, 2011, p. 12).

A partir dessas sugestões, entendemos a *dissertação* como um estudo que discursa a respeito de um tema relevante (científico, artístico, doutrinário etc.), sobre o qual o futuro mestre teve a capacidade de pesquisar e expor, de forma sistematizada, seus resultados.

Segundo esse ponto de vista, a pesquisa aqui escrita tem como tema *relevante* a **sociobiodiversidade** dos *quintais agroflorestais*, dos ecossistemas, da cultura em sua *oralidade, religiosidade e musicalidade*, dos *etnosaberes* para fins terapêuticos, enfim, de todo o *modus vivendi, operandi e economicus* que caracteriza as relações de *campesinidade* dos sujeitos residentes nos quilombos do Alagadiço, região sul-sudeste do Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha mineiro. *Sociobiodiversidade*, portanto, que incorpora significados além da diversidade de vida animal e vegetal, ecossistêmica, contendo em si a diversidade de culturas, saberes, visões de mundo, modos de organização e vivência do espaço e do tempo.

Além de discorrer sobre assuntos da área *científica*, esta dissertação também adentra, ainda que timidamente, pela área *artística*, pesquisando e construindo recursos audiovisuais acerca da *musicalidade*, dos saberes tradicionais presentes na produção de instrumentos musicais e dos *saberes e sabores* preservados pelos sujeitos quilombolas. Tais recursos, somados aos mapas produzidos sobre o território das comunidades, às árvores genealógicas de suas famílias, às cartilhas referentes à farmacopéia quilombola e aos saberes tradicionais dos ciclos lunares foram a única forma que encontrei de demonstrar o meu profundo reconhecimento pelo apoio recebido durante as pesquisas de campo.

E esta foi uma das minhas principais preocupações: construir, além de artigos e a dissertação final, algum “produto” que pudesse ser entregue e devidamente apropriado pelos *agricultores e agricultoras* investigados, seus filhos, netos e gerações futuras, visto que, afinal

de contas, eles são meus *co-autores* nesta dissertação, porquanto foi graças aos diálogos realizados com cada sujeito em campo que a pesquisa veio a ser concluída.

Por estes e outros motivos, acredito que, durante e após uma pesquisa, qualquer que seja o seu propósito de investigação, os pesquisadores devem ter o compromisso de retornar aos sujeitos que ajudaram a construí-la e expor os resultados que eles são co-responsáveis. Escrever uma monografia, uma dissertação ou uma tese apenas e tão somente para acumular poeiras nas prateleiras de uma biblioteca ou, como tem sido feito recorrentemente, para produzir artigos que enfeitarão nossos currículos *Lattes*, seria algo desleal e antiético com quem ajudou a torná-la um trabalho final.

Aliás, o tripé de uma universidade é constituído por ensino, pesquisa e *extensão*, e esta não é feita apenas de projetos orientados pelos docentes, mas também de ações colocadas em prática pelos próprios estudantes. Por isso, mais do que um ato de investigar, a pesquisa deve ser, do mesmo modo, um trabalho prazeroso de ensino e extensão. Como afirmara o físico Albert Einstein:

Jamais considere seus estudos como uma obrigação, mas como uma oportunidade invejável para aprender a conhecer a influência libertadora da beleza do reino do espírito, para seu próprio prazer pessoal e *para proveito da comunidade à qual seu futuro trabalho irá pertencer* (ALBERT EINSTEIN, 1933, mensagem aos estudantes de Princeton – EUA, *destaques acrescidos*)

De forma tão engrandecedora quanto o pensamento de Einstein, Gilberto Gil, na canção *Queremos saber* (1976), questiona os objetivos das “novas invenções” da ciência, quando e o quanto elas poderão contribuir efetivamente para a *emancipação do homem*, dos homens pobres da cidade, das estepes dos sertões.

Queremos saber,
O que vão fazer
Com as novas invenções
Queremos notícia mais séria
Sobre a descoberta da antimatéria
e suas implicações
Na emancipação do homem
Das grandes populações
Homens pobres das cidades
Das estepes dos sertões

(QUEREMOS SABER, Gilberto Gil, 1976)

Além dessas definições formais sobre *o que é uma dissertação* e da importância que a divulgação de seus resultados representa para os sujeitos investigados, considero também que esta pesquisa se configura em uma *travessia*, ou melhor, algumas *travessias*.

Travessia realizada inicialmente pela “antiga geração” dos sujeitos pesquisados, a *travessia do Atlântico*, muito bem retratada no poema **Navio Negroiro** (1869), de Castro Alves.

Ontem a Serra Leoa,
A guerra, a caça ao leão,
[...]
Hoje... o porão negro, fundo,
Infecto, apertado, imundo,
Tendo a peste por jaguar...
E o sono sempre cortado
Pelo arranco de um finado,
E o baque de um corpo ao mar...

Quase um século após a libertação de seus ancestrais, a *travessia* em busca do reconhecimento pela Constituição Federal enquanto *grupos culturalmente diferenciados, remanescentes de quilombos*. *Travessia* que ainda se realiza na incansável luta pelo título de propriedade de seus territórios, protegendo-os contra as intimidações de grileiros e latifundiários e permitindo-lhes a *reterritorialização* de terras invadidas para a formação de monocultivos de eucalipto e café.

Estas são, em parte, as *travessias* dos sujeitos pesquisados.

Existem, do mesmo modo, as *travessias* do *sujeito pesquisador*.

Travessias entre distintos, porém, complementares, **espaços, lugares, regiões, territórios e paisagens**.

Sair do *espaço* urbano da *região* metropolitana, do *lugar* onde vivo, estudo e me sinto “confortável”, de sua *paisagem* construída sobre o concreto e o asfalto, buzinas, fumaças e engarrafamentos, onde cada *território* é disputado para fins econômicos, políticos e culturais... e chegar até o *espaço* rural de uma *região* que muitos ainda consideram a “mais pobre” de Minas Gerais (quicá do Brasil), mas, na verdade, é o *lugar* de vivência de uma gente hospitaleira, solidária, humilde, cordial etc., situada em meio a *paisagens* de resquícios dos cerrados, da mata atlântica, das *varedas*, e, sobretudo, de extensos monocultivos de eucalipto, onde os elementos da religiosidade e da cosmovisão quilombola (capelas, rosários, cruzeiros, chifres de boi etc.) também se misturam ao “natural” e, assim, conformam o patrimônio histórico-cultural das comunidades. Em meio a essas categorias espaciais, há que se destacar que tudo isso faz parte de um *território* onde grileiros, fazendeiros, sem-terras e quilombolas disputam, cada um com seus propósitos específicos, a terra abandonada por *italianos* em meados da década de 1990.

Travessias, aliás, que não se limitam apenas às viagens que realizei entre Belo Horizonte e Minas Novas.

Referem-se, ainda, às transformações ocorridas ao longo deste percurso acadêmico, às descobertas de novas leituras e visões “do que é” e “para quem deve servir” a “ciência”, aos diálogos que abriram novas perspectivas de pesquisa e ação, ao amadurecimento acadêmico que me permitiu entender que a leitura que fazemos do mundo não é única, tão quanto a verdadeira...

São essas *travessias* que me possibilitaram compreender o real sentido do pensamento de Boaventura de Sousa Santos, quando nos sugere que:

A pobreza da experiência não é expressão de uma carência, mas antes a expressão de uma arrogância, a arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que podemos identificar e valorizar (SANTOS, 2008, p. 101).

Ao longo dessas *travessias* aprendi não só o que aqui deixei escrito, mas também importantes lições, como a compreensão de que o trabalho de campo, mais do que um momento de investigação e descobrimento, é uma oportunidade única de olharmos para nós mesmos, questionando e revendo nossos valores e princípios, o que julgamos conhecer e desconhecer e, sobretudo, com qual finalidade, além daquelas expostas nos objetivos e justificativas da pesquisa, estamos realizando nossos estudos.

Quando construí meu projeto de pesquisa já tinha em mente todo o caminho a ser trilhado na tentativa de encontrar respostas para as questões que propus investigar. Imaginava que as ferramentas e técnicas de investigação utilizadas em campo me proporcionariam sair de “uma margem do rio” e chegar até um ponto equivalente na outra margem, sem surpresas ou percalços tão difíceis de serem superados.

No entanto, ao chegar ao outro lado do rio, percebi o quão distante estava de onde esperava me aportar. Foi aí que apreendi a filosofia de Riobaldo Tatarana:

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: *a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do em que primeiro se pensou*. Viver não é muito perigoso? (ROSA, 1986, p. 26, *destaques acrescidos*)

Quando me propus a investigar as *estratégias de resistência e re-existência* quilombola, tinha em mente que encontraria apenas respostas ligadas à economia da produção agrícola, à geração e diversificação da renda extraída nas propriedades. Como se o dinheiro fosse apenas e tão somente a razão de existir do ser humano. Visão limitada e carente de novos horizontes, veredas...

No entanto, acabei por descobrir e me interessar por outras questões que extrapolam a dimensão econômica das relações socioterritoriais dos sujeitos investigados, as quais estão, a

propósito, indissociavelmente ligadas à estratégias de *resistência* e *re-existência* colocadas em prática em suas comunidades.

Por isso, ao longo da *travessia* me deparei com vários caminhos a seguir, e, entre uma escolha e outra, optei por trajetórias ora mais fáceis de serem percorridas, ora nem tanto, muitas vezes certas, outras tantas erradas. Mas essa é uma das condições de nossa existência...

A estrada da vida é uma reta marcada de encruzilhadas.
Caminhos certos e errados, encontros e desencontros
do começo ao fim (CORA CORALINA, 1984).

Entre tantas dúvidas e incertezas, destaca-se a forma escolhida para a escrita do texto da pesquisa: na primeira pessoa do plural, em sua grande parte, e, nos momentos que me referi às experiências vivenciadas em campo, na primeira pessoa do singular¹. Assim, optei por não seguir os conselhos das normas estabelecidas pelo Programa de Pós-Graduação ao qual me vinculo, que nos “sugere” escrever as dissertações e teses utilizando os verbos sempre na 3ª pessoa.

Tomo esta decisão por acreditar que em inúmeros momentos o estudo foi escrito por várias mãos: amigos, docentes, orientadora e, sobretudo, pelos sujeitos pesquisados, os quais, como bem ressalta Sousa (2011), são sujeitos ricos em experiências de vida e, assim como nós, pensantes.

Neste sentido, o “eu” ou o “nós” vem a identificar nesta dissertação o seu caráter dialógico, de aberturas, de possibilidades múltiplas que permitiram dar voz a sujeitos que, por muito tempo, foram emudecidos e descredibilizados pela *ciência*.

Aquiesço, assim, com os estranhamentos de Hissa (2002) sobre a necessidade de um texto “padronizado”, no qual a palavra da *ciência* se afirma como verdade inquestionável e a “impessoalidade” remete a uma pretensa ausência de objetividade.

É bastante estranha a ideia da existência de um “texto padrão” que, sobre todas as demais possibilidades de texto, afirmasse a palavra da ciência como a definitiva, que encerra a verdade sobre as coisas. [...] Em muitas situações, o texto científico apresenta impessoalidade e suposta exatidão, muito mais para atender as normas técnicas de expressão. Assim, a aparente impessoalidade do texto não decorre de uma interpretação impessoal. Por sua vez, a aparente objetividade do texto não é reflexo de posturas e interpretações objetivas do sujeito (HISSA, 2002, p. 167-176, *passim*).

Ressalto, de saída, duas outras considerações referentes ao texto da pesquisa.

Primeiro, que as palavras **sublinhadas**, em **negrito** e com um **asterisco*** referem-se a termos cuja etimologia é africana ou indígena, com seus significados explicitados no glossário ao final da dissertação. A escolha pela construção deste glossário partiu das sugestões feitas

¹ Um dos principais estímulos a tomar esta decisão partiu da leitura e apresentação da pesquisa de Patrício Souza (2011), momento em que percebi a contribuição que esta forma de se comunicar tem para evitar o silenciamento dos sujeitos estudados, permitindo-lhes construir suas próprias possibilidades de fala e diálogo.

pelo Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus durante um seminário da disciplina “**Etnogeografia, etnoambientalismo e identidade cultural de comunidades tradicionais**”, quando me aconselhou a construí-lo apenas com termos de origem africana. No entanto, tendo em vista a ascendência indígena de muitos indivíduos pesquisados, decidi por fazer, do mesmo modo, um glossário com palavras cuja etimologia provém dos povos indígenas brasileiros. Com isso, pretendo destacar a *sociobiodiversidade* que também encontra-se presente na *oralidade* destes sujeitos, expressando, assim, o hibridismo de sua formação multicultural.

Em segundo lugar, o leitor poderá observar que, a princípio, esta dissertação, pelo seu tamanho e volume, é um convite à não leitura. São quase 400 folhas, sendo aproximadamente 300 laudas de texto sobre a pesquisa, fotografias, árvores genealógicas, tabelas, gráficos, quadros etc., antecedidas e seguidas por 70 páginas pré e pós-textuais. Em um contexto acadêmico no qual se exige do docente a leitura de inúmeros trabalhos, correção de provas, produção de artigos, orientação de futuros graduados, mestres ou doutores, além de outras atividades extraclasse, a leitura de todo o texto poderá se tornar um desafio.

Mas, mesmo diante desse desafio, faço o convite a enxergar este texto com outros olhares, sob o prisma de uma pesquisa que se propõe a *expandir o presente e contrair o futuro* (SANTOS, 2008), criando condições de se produzir o espaço-tempo necessário para o conhecimento e valorização da inesgotável experiência social que existe no mundo e está a se perder. Aquiesço, a partir dessa proposta, com os pensamentos de Martins (1993), quando nos alerta sobre o risco maior que há por trás da destruição das florestas e campos no Brasil e no mundo:

Assim como a devastação das florestas destrói definitivamente espécies vegetais úteis, a devastação ou a mutilação de grupos sociais diferentes do nosso suprime modos de viver e de pensar, bem como destrói *saberes que representam um germe de alternativa para a desumanização acelerada que estamos vivendo* (MARTINS, 1993, p. 12, *destaques acrescidos*).

Por fim, ressalto que a pesquisa foi realizada com o consentimento de todas as comunidades pesquisadas, reconhecido através da carta de aprovação assinada pelo presidente da Associação Quilombola do Quilombo – ASPOQUI, o Sr. Fabiano Moreira Xavier (ANEXO A), e com a permissão do Comitê de Ética em Pesquisas – COEP (PROJETO CAAE – 0606.0.203.000-11 – Ministério da Saúde) da UFMG (ANEXO B).

INTRODUÇÃO...



Nóis morava na Água Limpa, fica no município de Setubinha... aí meu sogro vendeu um pedaço da chapada... aí eles chegô e invadiu, falô que era pra nós saí, quiria até por nós em cima do caminhão e sortá nós lá pro lado de Fanado de Capelinha a fora... aí nós saiu sem sabê pra ondê que nós ia... nós veio pra Santiago aqui, chegô aqui e nós ficô numa casinha abandonada por muito tempo, aí o cumpade João foi e deu nós esse pedacinho aqui pra nós construí essa casa aqui... nós não tinha nem condição de construí essa casa moço... (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 54 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, abril de 2010)

A figura acima bem como o relato em sequência ilustram parte de um processo secular da formação geo-histórica dos territórios rurais do Vale do Rio Jequitinhonha: a *desterritorialização* de povos e comunidades tradicionais – indígenas, afrodescendentes e camponeses. Desterritorialização que se revelou, e ainda se revela, não apenas na expulsão pura e simples de lavradores de suas posses, no cercamento de terras nas chapadas ou no fim da agregação nas fazendas.

Desterritorialização que se fez inicialmente no plano cultural, sagrado e simbólico, seja pela catequese indígena, pelo conhecimento e “aceitação” da cruz ou pelo processo de “civilização” que “amansou” estes povos tradicionais do Vale, ensinou-lhes a agricultura, outra língua, os costumes e o modo de vida europeu e tirou-lhes do nomadismo que lhes era característico.

Desterritorialização vivenciada também por homens e mulheres africanos e seus descendentes, que tiveram seus corpos transformados em mercadorias, sua liberdade em escravidão e, se não bastasse, ainda foram impedidos do exercício de suas manifestações etnoculturais, consideradas preconceituosamente como “feitiçarias”, costumes que iam contra os princípios da visão dogmática de um Cristianismo “medieval”.

Desterritorialização que no século XX se vestiu com novas roupagens: modernização agrícola e represas para produção de hidroeletricidade. Ambas, também, ocorrendo através da dimensão material e imaterial dos territórios.

A modernização agrícola, sob a alcunha da *Revolução Verde*, implicou na expulsão de famílias camponesas de terras habitadas há gerações e na imposição do *conhecimento agrônomo, cartesiano e iluminista* como uma construção científica libertária, moderna e inquestionável, ignorando, destarte, os *saberes tradicionais* re-construídos ao longo de séculos por meio da miscelânea dos conhecimentos indígenas, negros e europeus.

A construção de represas, por sua parte, realocou os ribeirinhos em terras com características físicas e ambientais distintas daquelas existentes em seus antigos territórios, privando-os do uso dos rios para pesca, recreação, lavagem de roupas e manutenção das tradições etnoculturais.

Enfim, atividades diversas resultaram, quase sempre, na expulsão de famílias de suas terras, substituição da agrobiodiversidade dos policultivos por pastagens, monoculturas, minerações e represas, o que produziu, por conseguinte, modificações radicais nos modos de vida e nas expressões etnoculturais de comunidades tradicionais.

Sabe-se hoje, entretanto, que os processos de *desterritorialização* ocorridos no Vale não foram capazes de expulsar ou modernizar por completo todos os sujeitos de seu território rural. E o seu relativo “insucesso” se deveu a alguns fatores, com destaque para os seguintes:

Primeiramente porque atuaram de forma desigual nos territórios, selecionando apenas aqueles onde o retorno econômico permitia vislumbrar uma ocupação muito rentável ao capital empregado, ou melhor, onde havia maiores possibilidades de ocorrer a reprodução ampliada do capital.

Segundo, porque muitas vezes a instabilidade do mercado conteve e tem contido a expansão de determinadas monoculturas, como é o caso da crise na cafeicultura e na silvicultura do eucalipto em anos recentes, deixando “livres” outras terras para a formação de novas lavouras.

E, sobretudo, porque as populações rurais se utilizaram de diversas estratégias de **resistência** e **re-existência** a cada ameaça de *desterritorialização*: processos na justiça mediados pelos sindicatos, organizações não-governamentais – ONGs – e por setores progressistas da Igreja Católica; criação de movimentos e associações com a finalidade de fortalecer jurídica e territorialmente as famílias associadas; e, já no fim do século XX, por meio da autodefinição como *grupos culturalmente diferenciados*, os **remanescentes de quilombos**.

Através de ações de resistência socioterritorial e re-existência enquanto sujeitos dos novos direitos outorgados pelo Estado, é possível observar hoje um Vale *sócio e biodiverso*, com *territórios, lugares, paisagens*, saberes e identidades camponesas, indígenas e quilombolas, manifestos na música, dança, religiosidade, culinária, folclore, artesanato, agricultura, enfim, em todo o espaço cultural e territorial da vida de seus sujeitos rurais.

Infere-se, portanto, que o Vale é muito mais diverso e rico do que a imagem propalada pelo Estado e noticiada na imprensa de um *Vale da miséria, bolsão de pobreza, arcaico*, lugar de *atraso socioeconômico e subdesenvolvimento*.

É um *Vale* formado por *territórios, paisagens e lugares* que possuem histórias, povos, culturas, identidades e biodiversidades tão distintas quanto os foram/são os processos que lhes deram/dão origem.

É um *Vale* onde nas terras em que a *agricultura convencional* encontra “limites edafoclimáticos” para as monoculturas, a *agricultura tradicional agroecológica* cria mecanismos de adaptação e sobrevivência à policultura.

Percebe-se, com efeito, que são *os Vales* do Jequitinhonha, e não penas “o Vale”.

Com base nessas considerações, a pesquisa teve como propósito central investigar **as estratégias contra-hegemônicas de reprodução socioterritorial e emancipação social** que permitiram aos agricultores e agricultoras do Vale *resistir, re-existir* e se *reterritorializar* após experiências recentes de *desterritorialização*. Por se tratar de dois processos que se dão em consonância no fim do século XX e início do XXI, *desterritorialização* (camponesa) e *reterritorialização* (quilombola), foram escolhidas três comunidades negras rurais do Município de Minas Novas/MG que se autodefinem como *remanescentes de quilombos* e que estão em conflitos com fazendas de produção do eucalipto (*Eucalyptus sp.*) e do café (*Coffea arabica*): Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, membros formadores da *Associação Quilombola de Quilombo – ASPOQUI* (FIG. 1).

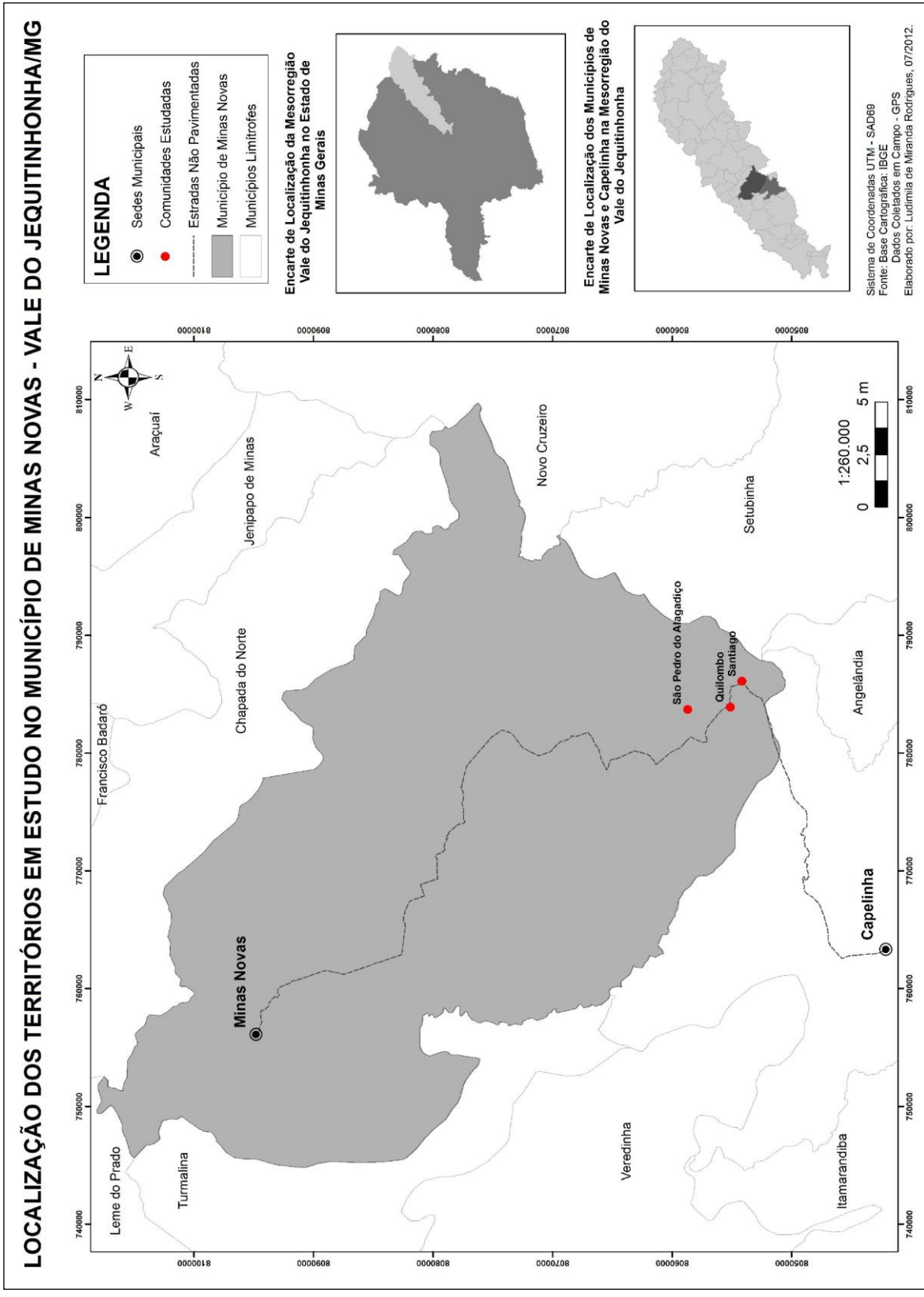


FIGURA 1: Mapa de localização dos territórios da pesquisa no Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. Elaboração de RODRIGUES, Ludimila de Miranda, 2012

Para atender a este propósito central de investigação, três questões norteadoras foram elaboradas:

1. De que forma o reconhecimento como *grupos culturalmente diferenciados*², *remanescentes de quilombos*, contribuiu e ainda contribui para a *resistência* e *re-existência socioterritorial* nos territórios da pesquisa?
2. A autodefinição quilombola foi e ainda é capaz de impedir a continuidade dos processos de *desterritorialização* experienciados pelos sujeitos pesquisados? Ou sua institucionalização perante o Estado ainda não possibilitou às famílias quilombolas a segurança jurídica necessária para impedir novas invasões de terras?
3. Esta autodefinição se caracteriza como um processo de *reterritorialização* dirigido pelos próprios sujeitos quilombolas? Ou é apenas uma medida assistencialista e mitigatória conduzida “de cima para baixo” por agentes do Estado?

Complementarmente a esta proposta e questões centrais de investigação, busquei investigar nos *sistemas agroflorestais* (SAFs) em *quintais (quintais agroflorestais)* como os agricultores e agricultoras conservam a *agrobiodiversidade* destes espaços, qual contribuição tem para a geração de renda e alimentos às famílias e como estão relacionados às estratégias de resistência, re-existência e emancipação social quilombola. Duas questões foram formuladas buscando orientar-nos a estes objetivos:

1. Em que medida os *quintais agroflorestais* potencializam as estratégias de resistência, re-existência e emancipação social quilombola?
2. Os novos projetos conseguidos pela ASPOQUI após a autodefinição como *remanescentes de quilombos* objetivam conservar a agrobiodiversidade destes quintais? Ou visam apenas gerar renda e alimentos às famílias quilombolas?

A escolha dos quintais se justifica, como veremos na parte III deste estudo, pelo fato de que estes espaços representam, de forma mais pronunciada, a *sociobiodiversidade* das comunidades pesquisadas: *etnosaberes, cultura material e imaterial, reprodução socioeconômica, reprodução sociocultural, conservação dos recursos naturais* e do *patrimônio genético da agrobiodiversidade, farmacopéia, saberes e sabores, manutenção dos laços de morais de solidariedade, reciprocidade e afetividade* das relações de *campesinidade* das famílias quilombolas...

² O conceito de *etnia* aqui exposto é utilizado de acordo com as teorizações de Munanga (2004), para o qual uma *etnia* é formada por indivíduos que, histórica ou mitologicamente, apresentam um ancestral comum, falam a mesma língua, praticam uma mesma religião ou cosmovisão, apresentam uma cultura em comum e moram geograficamente num mesmo território. É, portanto, um conceito que tem um conteúdo sócio-cultural, histórico e geográfico.

Para responder às questões elencadas acima, entendemos que seria necessário compreender a organização socioterritorial e sociocultural destas comunidades a partir da própria visão dos sujeitos pesquisados e, além disso, conhecer os *saberes ambientais* que possuem acerca do uso da flora e da fauna de seus quintais.

Neste sentido, buscamos também realizar um trabalho de *etnografias* com a finalidade de compreender as características da organização socioterritorial das comunidades e responder ao seguinte questionamento:

1. Após a autodefinição como *remanescentes de quilombos*, houve alterações significativas na organização socioterritorial destes quilombos? Se houve, de que forma?

Além disso, me propus a investigar os saberes *etnobotânicos*, *etnoentomológicos* e *etnozoológicos* que os sujeitos da pesquisa possuem a respeito das espécies da flora e da fauna encontradas nos quintais agroflorestais e nos remanescentes das formações vegetacionais (cerrados e mata atlântica) das comunidades, correlacionando-os às seguintes questões:

1. Há uma transmissão contínua destes etnosaberes entre os sujeitos pesquisados e destes para com as gerações mais jovens?
2. Especificamente em relação aos saberes etnozoológicos, seriam estes etnosaberes responsáveis pelo extermínio da vida silvestre no entorno das comunidades?

Objetivei, portanto, compreender as múltiplas *territorialidades* e *temporalidades* que permitiram aos sujeitos quilombolas *resistirem* e *re-existirem* em seus territórios há gerações, enfrentando todo tipo de ameaça de *desterritorialização* e todas as dificuldades que lhe são impostas enquanto: homens e mulheres residentes na zona rural, pouco/não alfabetizados, “pobres” e, sobretudo, **negros**.

A escolha de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço como recorte territorial para a realização da pesquisa justifica-se pelas seguintes razões.

Primeiramente pela experiência adquirida com o trabalho de monografia realizado em Quilombo e Santiago (DINIZ, 2010), quando investiguei as relações entre a *cafeicultura quilombola* em quintais agroflorestais e a *agroecologia*, buscando compreender como esta atividade estava ligada à reprodução socioterritorial dos sujeitos pesquisados. Na época, a monografia se deu em consonância com uma pesquisa de iniciação científica sobre a cafeicultura em comunidades rurais de Capelinha/MG e Minas Novas/MG. Através destes dois estudos, pude perceber que os princípios da *agricultura agroecológica*, como *sustentabilidade socioambiental*, *preservação de saberes tradicionais* e *conservação da agrobiodiversidade*, estavam presentes em grande parte dos quintais pesquisados. Graças a

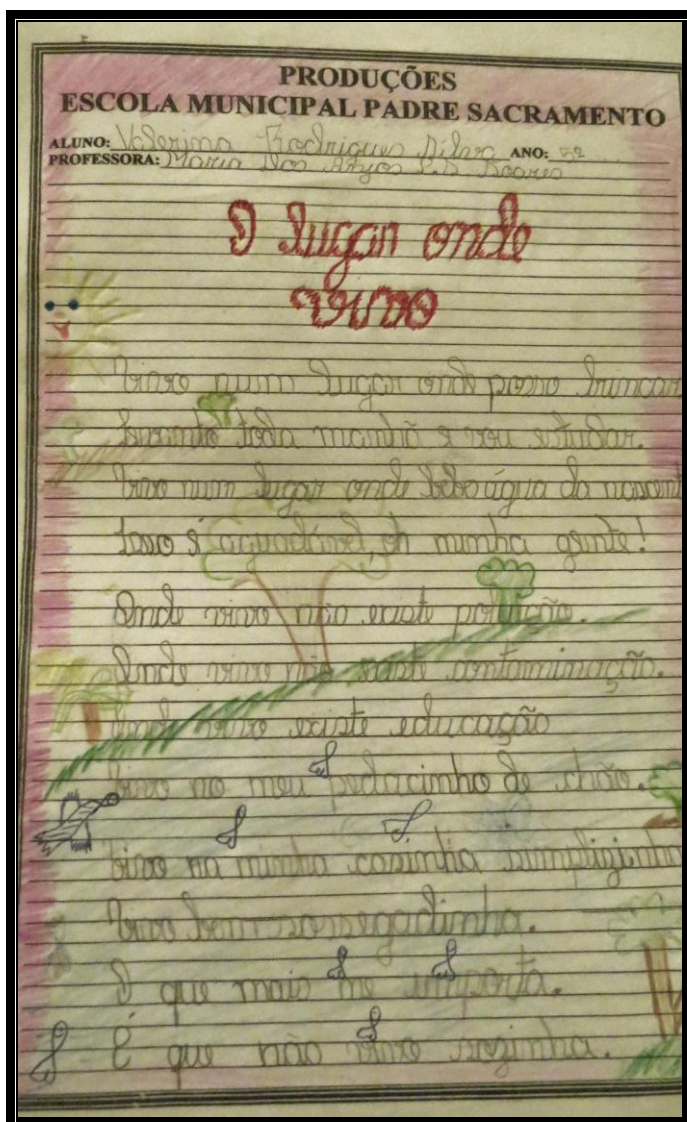
estes princípios a agricultura e a cafeicultura quilombola têm se mantido nestes territórios há décadas, com cafeeiros chegando a ter mais de 70 (setenta) anos de idade e rendendo boas produções do fruto.

Entretanto, algumas questões surgiram ao longo do percurso e não obtiveram esclarecimentos imediatos na pesquisa monográfica, o que nos levou a retornar a estes dois territórios e a São Pedro do Alagadiço a fim de buscar respostas para nossas inquietações.

Além disso, outra motivação que me fez continuar a pesquisa nestes territórios está relacionada à constatação de que seus sujeitos sociais não devem ser tratados apenas como *camponeses* e/ou *quilombolas*, mas, sobretudo, como pertencentes ao universo das *comunidades tradicionais* do Brasil. *Tradicionais* porque, além de residirem nestes territórios há gerações, possuem ricos saberes ambientais acerca do clima, da agricultura, dos solos, da fauna e da flora, da medicina natural, do artesanato, dos ciclos da lua, etc. e ainda preservam relações sociais e culturais baseadas em laços morais de *reciprocidade*, *solidariedade* e *afetividade*, constituindo e constituintes de uma rica e expressiva *sociobiodiversidade* do(s) Vale(s) do Jequitinhonha.

Desse modo, o texto que se segue busca *desenhar outros retratos* de famílias e territórios onde, em que pese todas as dificuldades enfrentadas no cotidiano de uma comunidade negra rural distante (geográfica e politicamente³) dos centros de poder (municipal, estadual e federal), ainda assim desenvolvem estratégias de resistência e re-existência que permitem aos seus sujeitos viver com dignidade, fartura e, sobretudo, alegria e esperança (FIG. 2).

³ As comunidades estudadas distam cerca de 75 km da sede do município de Minas Novas. Em relação aos municípios vizinhos, como Capelinha, Setubinha e Angelândia, a distância até suas sedes é bem menor: 30 km, 20 km e 30 km, respectivamente. Além disso, na região do Alagadiço, da qual fazem parte, não há qualquer representante político no poder público municipal, o que limita sobremaneira o diálogo com a Prefeitura ou com órgãos que raramente vão às comunidades, como a EMATER/MG.



O lugar onde vivo

Vivo num lugar onde posso brincar.
 Levanto toda manhã e vou estudar.
 Vivo num lugar onde bebo água da nascente.
 Isso é agradável, oh minha gente!
 Onde vivo não existe poluição.
 Onde vivo não existe contaminação.
 Onde vivo existe educação.
 Vivo no meu pedacinho de chão.
 Vivo na minha casinha simplizinha.
 Vivo bem sossegadinha.
 O que mais me importa.
 É que não vivo sozinha.

(Valerina Rodrigues Silva, estudante do 5º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Padre Sacramento, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG)

FIGURA 2: Poema de autoria de estudante do 5º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Padre Sacramento, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM GEOGRAFIA AGRÁRIA E AGRICULTURA FAMILIAR TERRA & SOCIEDADE, 2012.

ENTRE CATULÉS E JERIBÁS: VAREDAS E QUILOMBOS

Sempre quando disse a amigos e parentes que minha pesquisa era realizada no Vale do Jequitinhonha tive uma sensação de desconforto e decepção com as reações e opiniões que eram expostas sobre a região: “nossa, lá é seco né?!”... “é um lugar muito pobre, o povo passa fome!?”... “que tristeza lá né? O povo vive numa miséria!”... São apenas algumas das frases que exemplificam os símbolos criados pelos sujeitos com os quais eu dialogava. Até mesmo em momentos nos quais lhes mostrava fotografias das residências, dos quintais, dos agricultores e agricultoras trabalhando na roça, das criações de galinhas, porcos e bois, onde era explícito que não havia “pobreza” naquelas imagens, as opiniões não divergiam do que o “senso comum” diz sobre aquela região: “quanta miséria”, “quanta pobreza”.

Falar do Vale, ou do “Jequitinhonha”, é ativar em nosso subconsciente a imagem que a mídia e o Estado criaram, e ainda criam, de uma região de “atraso” e “pobreza”. Para *muitos*, *hoje em dia*, o Vale do Jequitinhonha é o mesmo daquele que, *antigamente*, “*muitos*” diziam conhecer. Sempre pobre.

Diferentemente desta *visão arqueologizada e depreciativa* que foi criada de todo o Vale, os territórios aqui estudados apresentam uma riqueza considerável em sua *sociobiodiversidade*.

Localizados em uma região de transição entre as Florestas Estacionais Deciduais – Mata Atlântica – e os Cerrados (FIG. 3), na bacia hidrográfica do Alto Capivari, é possível observar em sua paisagem a presença de uma rica diversidade florística e, com um pouco de sorte, faunística. Espécies como sucupira-preta (*Bowdichia virgilioides*), sucupira-branca (*Pterodon sp.*), vinhático (*Plathymenia reticulata*), peroba (*Aspidosperma sp.*), jatobá (*Hymenaea sp.*), pau d’óleo (*Copaifera sp.*) e **mulungu*** (*Erythrina mulungu*) são ainda encontradas nos quintais e nos remanescentes das formações vegetacionais que resistem à expansão das monoculturas do eucalipto e do café das chapadas⁴ para as médias e baixas vertentes.

Destaco, no entanto, duas espécies que foram observadas com maior frequência nestes territórios: as palmeiras catulé (*Attalea sp.*) (FIG. 4) e jeribá [**jerivá***] (*Syagrus romanzoffiana*) (FIG. 5). Além de serem fácil e constantemente observadas na paisagem, ambas são, há gerações, utilizadas pelos agricultores e agricultoras quilombolas, destacando-se os usos alimentícios, condimentares, artesanais e na construção civil.

⁴ Chapadas são feições de topo plano ou suavemente ondulado, pertencentes à unidade de relevo do Planalto do Jequitinhonha, conforme Ferraz & Valadão (2006).

FISIONOMIAS DA FLORA NATIVA E REFLORESTAMENTO DE MINAS NOVAS / MG

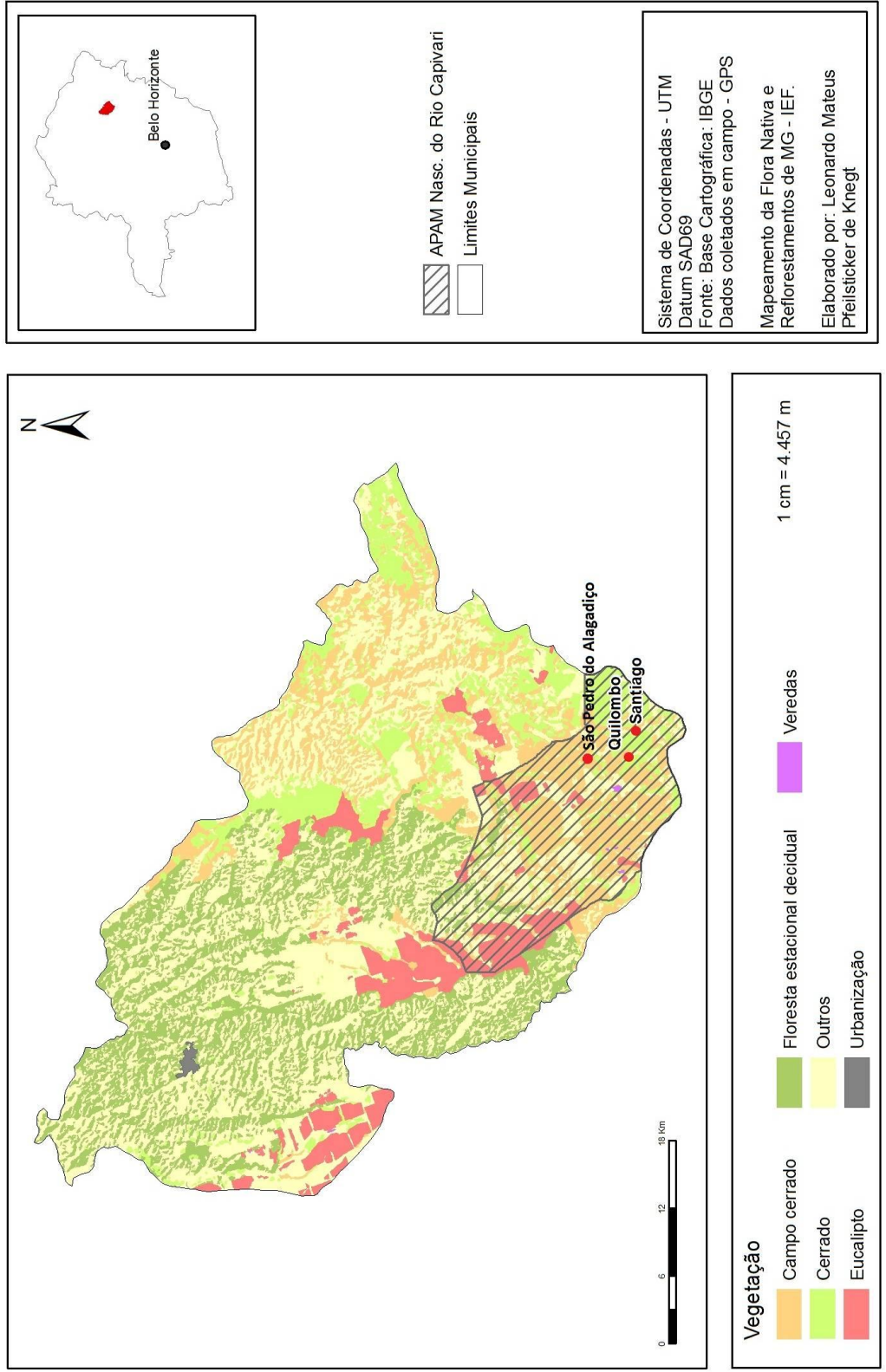


FIGURA 3: Mapa de fisionomias da flora nativa e área de silvicultura do eucalipto (*Eucalyptus* sp.) no município de Minas Novas e localização dos territórios quilombolas da pesquisa. Elaboração de: KNEGT, L. M. P. de, 2011.



FIGURA 4: Palmeiras catulé (*Attalea sp.*) em vertente na Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 5: Palmeiras jeribá (*Syagrus romanzoffiana*) em quintal agroflorestal na Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Catulés e jeribás são símbolos da paisagem destas comunidades e por muito tempo têm representado mais do que belas palmeiras para as famílias quilombolas: significam, também, a história destes quilombos.

Uma catulé, além de produzir um palmito de sabor muito especial, fornece também cocos que podem ser utilizados como alimentos, na produção de óleos de uso culinário e, ainda, na fabricação de artesanatos. Além do palmito e dos cocos, da catulé se extrai as folhas para *ribucar** [rebuçar] galinheiros, chiqueiros e currais (FIG. 6) e ripas que servem de esteio para outras folhas nos telhados.

Os jeribás, por sua vez, são utilizados na produção de ripas para a construção civil e seus cocos servem de alimento aos agricultores, à fauna local e podem ser utilizados na fabricação de artesanatos.



FIGURA 6: Folhas da palmeira catulé utilizadas para *ribuçar* um chiqueiro na Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013

Em meio a essa diversidade florística, é possível observar a presença de terras alagadiças, chamadas popularmente de *varedas* (FIG. 7), denominação e paisagem semelhante às *veredas*, porém, sem os buritis (*Mauritia sp.*) que caracterizam este ambiente, mas com a presença de piteiras-do-mato ou “sempre-vivas” (FIG. 8).



FIGURA 7: *Varedas*: terrenos perenemente alagados onde se encontram espécies vegetais de uso ornamental como as piteiras-do-mato ou “sempre-vivas”. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 8: Piteira-do-mato ou “sempre-viva”: espécie vegetal encontrada apenas em terrenos alagadiços, como as *varedas*. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Assim como as catulés e os jeribás tiveram um peso significativo na geração de alimentos, madeira e renda às famílias quilombolas, as piteiras-do-mato também desempenharam relevante importância para estes sujeitos. Das piteiras extraíam-se as flores nos meses de junho e julho, e, pelo fato de serem da mesma família das “sempre-vivas”, eram vendidas a um comerciante que vinha de Diamantina até as comunidades comprá-las ao preço de Cr\$ 15 o quilo. Desse modo, as varedas além de serem fonte de água às famílias quilombolas, geravam também importantes rendimentos monetários por meio dos recursos naturais que delas se extraíam.

Atualmente, entretanto, restam poucas na região, uma apenas no Quilombo, fato [trágico] que se justifica pela ocupação das chapadas [áreas de recarga hídrica] com monocultivos de eucalipto. Com a diminuição do lençol freático, muitas varedas secaram, e as piteiras, adaptadas a este tipo de solo hidromórfico, foram sendo extintas à medida em que ocorria a “morte” destes ambientes, reduzindo, assim, as oportunidades de geração de renda às famílias quilombolas.

Além da expressiva variedade de espécies da flora de Cerrados e Mata Atlântica, cabe destacar que os territórios pesquisados já foram habitats de uma rica diversidade faunística. Animais como Queixada (*Tayassu pecari*), Mono-carvoeiro (*Brachyteles sp.*), Caititu (*Pecari tajacu*), Guariba (*Alouatta guariba*), Onça-pintada (*Panthera onca*), Tamanduá-bandeira (*Myrmecophaga tridactyla*), Tatu-canastra (*Priodontes maximus*) e Coruja-boi (*Strix virgata*) eram vistos com frequência até meados das décadas de 1960, 1970. No entanto, queimadas provocadas por tropeiros e agricultores, caçadas e, sobretudo, a ocupação de seus habitats pelas monoculturas do eucalipto e do café acabaram por exterminá-los destes territórios.

Do que restou da biodiversidade animal presente nos remanescentes vegetacionais locais, destacam-se: Tatu-peba (*Euphractus sexcinctus*), Tatu-preto (*Dsyplus novemcinctus*), Tatu-bola (*Tolypeutes tricinctus*), Tatu-de-rabo-mole (*Cabassous tatouay*), Cachorro-do-mato (*Speothos venaticus*), Gato-do-mato (*Leopardus tigrinus*), Caximinguales [**caxinguelês***] (*Sciurus aestuans*), Meleto [**melete***]/Tamanduá-Mirim (*Tamandua tetradactyla*), Lagarto-Tiú [**Teiú***] (*Tupinambis sp.*), Perdiz (*Rhynchotus rufescens*), Lontra (*Lutra longicaudis*), Cobra Cabeça-de-Patrona (*Bothrops sp.*), Cobra Cascavel (*Crotalus sp.*), Cobra Coral (*Micrurus sp.*), Veado-campeiro (*Ozotoceros bezoarticus*), Jacu (*Penelope sp.*), **Aracuã*** (*Ortalis sp.*), **Acauã*** (*Herpetotheres cachinnans*), Beija-flor Preto (*Florisuga fusca*), Beija-flor do rabo-branco (*Florisuga sp.*), Gavião-penacho (*Spizaetus ornatus*), Gavião-carcará (*Polyborus*

plancus), Coruja-buraqueira (*Athene cunicularia*), e, sobretudo, o “mitológico”⁵ Lobo Guará (*Chrysocyon brachyurus*) e a temida Onça Suçuarana (*Puma concolor*). Todos, sem exceção, são raramente vistos nas comunidades.

No estado de Minas Gerais, algumas destas espécies estão *criticamente em perigo* de extinção (Suçuarana e o Tatu-bola), *em perigo* (Gato-do-mato), e em situação *vulnerável* (Lobo Guará e Tamanduá-Mirim) (MACHADO, 1998). Nos quilombos do Alagadiço, seus habitats estão localizados nos remanescentes vegetacionais das grotas onde ainda não houve o desmatamento para o plantio do eucalipto ou de lavouras de café. No entanto, a continuar o avanço da monocultura do eucalipto sobre as poucas áreas preservadas que ainda restam nestes territórios, estes animais terão, possivelmente, a mesma sorte que tiveram os demais que foram extintos na região estudada. Por estes motivos, faz-se necessário questionar a real efetividade da Área de Proteção Ambiental Municipal – APA – das Nascentes do Rio Capivari, unidade de conservação de uso sustentável na qual os territórios da pesquisa estão inseridos⁶.

No que diz respeito ao clima local, pode-se destacar que, diferentemente de outras *comunidades quilombolas* estudadas em Minas Novas e Chapada do Norte (TUBALDINI *et al.*, 2011, DINIZ & TUBALDINI, 2011a, b, DINIZ *et al.*, 2011), observa-se nos territórios de investigação que os índices pluviométricos são bem superiores àqueles verificados nas regiões central e norte de Minas Novas. Segundo estudos da EMATER-MG (MINAS GERAIS⁷, 2005, citado por JESUS, 2007) os índices pluviométricos anuais na região do Alto Capivari chegam a média de 1.172 mm, enquanto que na região do baixo Capivari totalizam 800 mm e nas demais áreas do município 946,6 mm. Estes índices pluviométricos e a localização geográfica dos territórios (nas cabeceiras dos principais córregos que abastecem o Rio Capivari) explicam porque os cursos hídricos locais são perenes, diferentemente de outros territórios à jusante, onde os rios são intermitentes.

Além disso, observam-se temperaturas mais amenas do que as médias térmicas das regiões central e norte do município de Minas Novas, principalmente na estação do inverno, quando há possibilidades da ocorrência de geadas em toda a região do Alagadiço. Este “micro-clima” torna a paisagem local bem diferente daquela observada em outros territórios

⁵ Os “mitos” sobre o Lobo Guará serão explicados ao final da dissertação, no capítulo sobre os saberes etnozoológicos dos sujeitos quilombolas (P. 341).

⁶ Maiores explicações, discussões e questionamentos a respeito da APA serão realizados ao final da dissertação.

⁷ MINAS GERAIS. Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural – EMATER. Documento Realidade Municipal: escritório local de Minas Novas, 2005.

rurais de Minas Novas, com fartura de água e alimentos durante todo o ano nas lavouras cultivadas pelos agricultores.

Em termos geo-históricos, os territórios quilombolas possuem sua formação ligada à fazenda do Alagadiço, desde quando esta pertencia a Hermenegildo Pimenta (o “Milingito”), até em períodos mais recentes, quando esteve sobre a administração dos *italianos*, dentre eles Tommaso Buscetta, um dos líderes da máfia siciliana *Cosa Nostra*, que se escondeu na sede da fazenda em fins da década de 1980.

Após a “falência” da fazenda dos italianos, a questão fundiária se intensificou nestes territórios e várias famílias vivenciaram processos de *desterritorialização* com a invasão de terras nas chapadas e em suas vertentes.

Desde então, iniciaram-se as tentativas de se conter estes processos, dentre eles a luta pelo reconhecimento como *remanescentes de quilombos*. Esta medida visou garantir não só a propriedade jurídica da terra aos sujeitos sociais desterritorializados, mas também permitir novas condições de *desenvolvimento local e emancipação social* às suas famílias.

Após estas breves considerações, os capítulos que se seguem buscam discutir com mais profundidade as questões que propus investigar nesta pesquisa, mostrando todo o processo de formação e (des)organização territorial destes quilombos, as territorialidades e temporalidades de seus sujeitos e como tem sido (re)criadas as condições de resistência e re-existência nas comunidades.

Ressalto, de saída, que a pesquisa é realizada com o apoio técnico e operacional do *Laboratório Terra & Sociedade – Núcleo de estudos em Geografia Agrária, Agricultura familiar e Cultura Camponesa*, e visa dar continuidade a outros trabalhos já desenvolvidos em comunidades quilombolas de Minas Novas e região por pesquisadores vinculados a este laboratório (JESUS, 2007; DINIZ, 2010; LIMA, 2010; SILVA, 2011; SOUSA, 2011; RODRIGUES, 2011; TUBALDINI *et al.*, 2011, MINÉ, 2012).

PARTE I

DESTERRITORIALIZAÇÃO CAMPONESA E RETERRORIZAÇÃO QUILOMBOLA: RESSIGNIFICAÇÃO E REINVENÇÃO ETNOCULTURAL⁸



O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

⁸ Sou imensamente grato ao Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus pela importante contribuição que teve na redação deste capítulo, sugerindo-me, durante o seminário de apresentação do meu projeto de pesquisa na disciplina **Etnogeografia, etnoambientalismo e identidade cultural de comunidades tradicionais**, uma análise teórico-conceitual que relacionasse a *desterritorialização* camponesa e *reterritorialização* quilombola em minha pesquisa. Espero ter, ao menos em parte, atendido às suas expectativas quanto ao trabalho aqui exposto.

A primeira coisa a fazer é definir o que a gente pretende conversar. Se não o faço, não permito que as pessoas discutam comigo (SANTOS, 2007[2002], p. 14).

1 CATEGORIAS DE ANÁLISES ESPACIAIS: CONVERSACIONES ENTRE E SOBRE ESPAÇO-LUGAR-PAISAGEM-REGIÃO-TERRITÓRIO

Definir o que pretende-se conversar com o propósito de possibilitar ao outro discutir conosco! Esta é a condição que Santos (2007[2002]) estabelece em sua reflexão *O dinheiro e o território* quando discorre sobre a desregulação dos territórios pela *ditadura do dinheiro* (não seria *regulação* com outras *racionalidades e fins*?). Para este geógrafo, se não definimos claramente os termos em uma exposição, tornamos impossível o diálogo, o debate.

A partir desta proposta, inicio o presente capítulo com o objetivo de elucidar o que entendo pelas categorias *espaço*, *lugar*, *paisagem*, *região* e, sobretudo, o *território*. Almejo não apenas definir e/ou delimitar algumas acepções que têm sido dadas a categorias tão caras à ciência geográfica, mas, também, compreender como estão indissociavelmente relacionadas. Conforme argumenta Haesbaert (2008, p. 399), “os conceitos, muito mais do que marcar diferenças, devem revelar multiplicidades, conexões, superposições, o que implica reconhecer sempre os elos com outros conceitos”. O pensamento de Hissa (2009, p. 60) aponta também nesta direção:

Paisagem, território, limites, fronteiras, região, lugar, mundo, rede: em muitas circunstâncias, esses conceitos se entrecortam, não sendo incomum, portanto, o esforço malsucedido de delimitar, com precisão, cada um deles. Todos estabelecem estreitas relações, próximas o bastante para construir não só imagens teóricas de superposição como, também, de atravessamentos. Todos ainda podem ser interpretados como derivações de um conceito-matriz: espaço.

Considero, portanto, que um *território* é formado por *paisagens*, possui seus *lugares*, está inserido em uma determinada *região* e é resultado direto da produção e apropriação do *espaço* através de relações de poder estabelecidas entre os distintos sujeitos e agentes que o habitam.

Ressalto, no entanto, que, conforme reflexões de Corrêa (2001[1995]), há diversas concepções para estas categorias, cada uma vinculada às correntes de pensamento da história da ciência geográfica (*tradicional*, *teórico-quantitativa*, *marxista* e *cultural*). Neste sentido, as acepções aqui utilizadas vinculam-se, sobretudo, à vertente *cultural* da Geografia e, em alguns momentos, ao pensamento crítico de teóricos como Santos (1988, 2008[1996]), Soja (1993[1989]), Carlos (2007) e outros. Embora possam ser consideradas vertentes que se

“rivalizam”, acredito que suas definições aproximam-se, amiúde, das práticas espaciais⁹ observadas no estudo empírico da pesquisa. Por isso, optei por privilegiar as leituras de seus teóricos em detrimento das acepções dadas por outras vertentes.

Destaco, ainda, que como o propósito principal da pesquisa está centrado nos processos de *desterritorialização* e *reterritorialização* nos quilombos do Alagadiço, o *território* recebeu uma atenção maior nas discussões teóricas realizadas neste capítulo. Por isso, não me estendi na reflexão sobre outras categorias, buscando apenas mostrar como elas se dialogam e, sobretudo, explicitar quais são meus entendimentos sobre suas acepções quando utilizadas ao longo do texto.

A partir do entendimento de que há um “conceito-matriz”, o *espaço* (HISSA, 2009), é por ele que inicio esta discussão.

Em um de seus trabalhos magistrais, **A natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**, Santos (2008[1996], p. 63, *destaques acrescidos*) sugere que o *espaço* é “um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de *sistemas de objetos* e *sistemas de ações*, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá”. Por este motivo, o *espaço geográfico* é considerado em sua obra com um conceito *híbrido*, que não separa o natural e o artificial, o natural e o político, opondo-se, assim, ao trabalho secular de *purificação* dos conceitos pelas ciências.

Os objetos, *os fixos*, podem ser naturais ou fabricados (os objetos técnicos, mecânicos e cibernéticos), sendo estes responsáveis por transformar a “natureza selvagem” em “artificial”. Por sua parte, os sistemas de ações, os *fluxos*, criam novos objetos ou se realizam sobre aqueles já existentes, produzindo, destarte, o *espaço*. “É assim que o espaço encontra a sua dinâmica e se transforma” (SANTOS, 2008[1996], p. 63).

Soja (1993[1989], p. 101), de modo semelhante, considera que o *espaço*, e sua organização, é um produto da “translação, da transformação e da experiência sociais”, é o *espaço socialmente produzido*.

Ambas as definições convergem na teoria do *espaço social* de Lefebvre (2008[1972]), para o qual o *espaço* é resultado do trabalho e da divisão do trabalho, é o lugar geral dos objetos produzidos, é a *objetivação do social*, do *mental*, é, portanto, *funcional*.

Neste sentido, o *espaço* é o *produto* e o *produtor* das relações sociais. É criado por e para as produções sociais. É um produto social (LEFEBVRE, 2008[1972]; SOJA, 1993[1989]).

⁹ Por *práticas espaciais*, entende-se o “conjunto de práticas através das quais são criadas, mantidas, desfeitas e refeitas as formas e as interações espaciais” (CORRÊA, 2001[1995]).

Mas o *espaço* não é apenas isto. Esta é a concepção que tem sido construída pelos *geógrafos culturalistas*, os quais, em suas perspectivas de análise, buscam, ao invés da explicação, a *compreensão* como forma de produzir a inteligibilidade sobre o mundo real (CORRÊA, 2001[1995]).

O *espaço* é uma necessidade biológica de todos os animais. Mas, para os seres humanos, é, sobretudo, uma “*necessidade psicológica*, um requisito social, e mesmo um atributo espiritual” (TUAN, 1983[1979], p. 66, *destaques acrescidos*). A *organização espacial*, a partir desta concepção, está relacionada a dois tipos de fatos: a postura e a estrutura do corpo humano e as relações entre as pessoas – o homem organiza seu espaço visando conformá-lo às suas necessidades biológicas e, também, às suas relações sociais (*ibid.*)

Isnard (1982), por sua parte, argumenta que o *espaço geográfico* é um campo de representações simbólicas, onde todo o seu simbolismo traduz, além do projeto de vida da sociedade que o ocupa, todo tipo de aspirações e crenças, ou seja, o mais íntimo de sua cultura. O autor acrescenta, ainda, que a organização do espaço pela sociedade cria laços míticos entre sua população e seu ambiente, produzindo, então, “uma íntima adaptação do social e do espacial” (*ibid.*, p. 75).

Claval (2008), nesta perspectiva, ressalta que quando levamos em conta a *experiência* do outro, a situação em estudo é transformada. Assim ocorre com os *espaços sagrados*, que diferem dos *espaços profanos* por apresentarem uma carga emotiva muito forte, e são, a um só tempo, um *espaço atrativo* e *ameaçador*, pois estão marcados pela presença de divindades ou de forças sobrenaturais.

Estas concepções culturalistas do *espaço* possibilitam-nos estabelecer diálogos com outra categoria de análise: o *lugar*.

Para Tuan (1983[1979]) *espaço* e *lugar* são categorias que indicam experiências comuns: “quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar”, e ele só se transforma em *lugar* quando passa a adquirir *definição* e *significado* (*ibid.*, p. 83-151, *passim*). *Lugar* é onde os sujeitos encontram a reciprocidade, a emoção, a afetividade, onde suas necessidades fundamentais são consideradas, é o “reino, por excelência, do exercício do sentimento topofílico” (AMORIM FILHO, 1999, p. 141).

O *lugar* é como descreve Valerina, estudante do 5º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Padre Sacramento, no excerto do poema ***O lugar onde vivo*** (QUADRO 1): é o “pedacinho de chão” onde nasceu e cresceu, é a “casinha simplizinha” onde vive “sossegadinha”, é onde o que mais lhe importa é não viver “sozinha”.

QUADRO 1

Excerto do poema *O lugar onde vivo*, de autoria de Valerina Rodrigues Silva, estudante do 5º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Padre Sacramento – Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago

O lugar onde vivo
[...] Vivo no meu **pedacinho de chão**.
Vivo na minha **casinha simplizinha**.
Vivo bem sossegadinha.
O que mais me importa.
É que **não vivo sozinha**.

O *lugar* pode estar presente nas mais variadas escalas: desde uma poltrona preferida até uma pátria (TUAN, 1983[1979]). Em suas reflexões sobre a tríade *habitante – identidade – lugar*, Carlos (2007, p. 17) argumenta que “o lugar é a porção do espaço apropriável para a vida – apropriada através do corpo – dos sentidos – dos passos de seus moradores, é o bairro é a praça, é a rua [...]”. O *lugar* é, também, uma localidade onde o homem encontra refúgio e atenção de seus semelhantes, onde após um dia de trabalho ele pode descansar: “o lugar é uma pausa no movimento” (TUAN, 1983[1979], p. 153).

O *lugar* é, em síntese, o espaço que conhecemos e valorizamos, é onde se busca a liberdade e o prazer, onde ocorrem os encontros e desencontros, onde as identidades individuais e coletivas são construídas, onde o local e o global se conectam e desconectam.

Esta polissemia observada nas categorias *espaço* e *lugar* é, do mesmo modo, uma característica da *paisagem*. Em sua acepção mais banal, *paisagem* significa “a parte de um país que a natureza apresenta ao observador” (BARRUÉ-PASTOR *et al.*, 1992, p. 297, tradução nossa).

Atualmente, entretanto, seu significado extrapola uma definição tão simples e limitada como esta (*ibid.*; BERTRAND & BERTRAND, 2007). E a renovação da abordagem cultural na Geografia nas décadas de 1970 e 1980 marca não só a renovação da ciência geográfica, como também uma revisão deste conceito “banal” de *paisagem*, no qual as culturas encontravam-se singularizadas (HEIDRICH, 2009).

Santos (2008[1996], p. 103-104, *passim*), embora não privilegie o *cultural* em sua concepção de *paisagem*, nos traz uma definição bastante esclarecedora do conceito:

A paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. [...] A paisagem se dá como um conjunto de objetos reais-concretos. Nesse sentido a paisagem é transtemporal, juntando objetos passados e presentes, uma construção transversal. [...] A paisagem existe através de suas formas, criadas em momentos históricos diferentes, porém, coexistindo no momento atual.

Com efeito, a *paisagem* exprime os diferentes signos da produção do *espaço* ao longo de um determinado tempo histórico. E tais signos, segundo Santos (2008[1996], p. 140), nos remetem ao conceito de *rugosidades*:

Chamemos rugosidade ao que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares. [...] Em cada lugar, pois, o tempo atual se defronta com o tempo passado, cristalizado em formas.

No entanto, é oportuno observar que nem todos observam uma *paisagem* do mesmo modo. Nossa visão é seletiva, o que nos permite perceber uma *paisagem* agrária ou urbana e apresentar distintas versões sobre o que enxergamos. Neste sentido, Santos (1988, p. 62) destaca que “a dimensão da paisagem é a dimensão da percepção, o que chega aos sentidos. Por isso, o aparelho cognitivo tem importância crucial nessa apreensão”. Bertrand & Bertrand (2007) exemplificam esta constatação através dos diferentes olhares que um lenhador e um pastor têm da floresta: enquanto para um ela representa “um aparelho que produz madeira”, para o outro significa uma “pastagem em potencial”.

O exemplo dos quilombos do Alagadiço apresenta-se como um fato ilustrativo para esta reflexão: para os fazendeiros e empresários que hoje ocupam as chapadas com o eucalipto e o café, a antiga *paisagem* (de árvores retorcidas, solos ácidos e refúgio da vida silvestre) sempre esteve associada ao “atraso” e às “terras potencialmente agricultáveis”. Hoje, a monocultura representa o “progresso” e o “desenvolvimento” que predomina naquele lugar. No outro lado da vertente, os sujeitos quilombolas consideram que o cerrado e as chapadas significavam as terras onde se soltava o gado e lá se deixava por três, cinco, seis meses sem sequer se preocupar com sua alimentação e segurança. Eram, também, onde se coletavam os **pequis*** (*Caryocar brasiliense*), as plantas de uso medicinal, onde se caçavam os Veados, os Caititus e o Tatu-canastra. Eram a fonte de água, alimentos e remédios. Atualmente, o eucalipto e o café representam a ameaça sobre o que lhes restou como *território*, sobre a água que sacia a sede do gado e molha suas lavouras. Para as famílias quilombolas, o eucalipto e o café na chapada representam, hoje, o que o cerrado significou ontem para os fazendeiros e empresários: “pobreza” e “uma paisagem monótona”. Portanto, como argumentam Bertrand & Bertrand (2007), a imagem social da *paisagem* é o resultado de práticas econômicas e culturais dos distintos sujeitos que a percebem.

A partir dessas considerações, Santos (1988, p. 62) sugere que “nossa tarefa é ultrapassar a paisagem como aspecto, para chegar ao seu significado”. E para chegar ao seu significado, precisamos estar cientes de que a *paisagem* não se limita às imagens que podemos apreciar com nossos olhares e perceber as marcas da presença e da produção

humana num determinado espaço. Almeida *et al.* (2011, p. 29), neste sentido, orientam-nos que:

O geógrafo atual não estuda mais apenas a paisagem como realidade objetiva como Humboldt o fez no século XIX. O seu olhar dirige-se para perceber a paisagem carregada de sentido, investida de significados por aqueles que vivem nela ou que a descobrem.

Considerando, então, que a *paisagem* pode revelar muito mais que a ação do homem sobre a natureza, Corrêa e Rosendahl (2004) apontam cinco dimensões que lhes são definidoras:

- ❖ **Dimensão morfológica:** são as formas criadas pela natureza e pela ação humana;
- ❖ **Dimensão funcional:** que representa as relações entre suas diversas partes;
- ❖ **Dimensão histórica:** revela a ação humana através dos tempos;
- ❖ **Dimensão espacial:** ocorre sobre determinada área da superfície terrestre e
- ❖ **Dimensão simbólica:** é portadora de significados, expressão de valores, crenças, mitos e utopias.

Dentre estas dimensões, a *simbólica*, ou *cultural*, tem assumido papel de destaque na renovação do conceito de *paisagem* nas últimas décadas. Segundo pensadores clássicos, como Sauer (2004[1925]), e contemporâneos como Corrêa e Rosendahl (2004), Heidrich (2009), Almeida *et al.* (2011), dentre outros, a *paisagem* revela os *signos*, os *objetos*, as *marcas* que uma ou algumas culturas realizam no espaço, na natureza. É nesta perspectiva que surgem os conceitos de *paisagem cultural*, resultado das alterações num *meio natural* por um *grupo cultural* (SAUER, 2004[1925]), e *paisagem cultural associativa*, “aquela na qual se associa o elemento natural a um fato religioso, artístico ou cultural” (ALMEIDA et al., 2011, p. 28).

Nos quilombos do Alagadiço, por exemplo, observei, amiúde, como que determinados símbolos na *paisagem* estavam associados à fé e à cultura de seus moradores. Os cruzeiros (FIG. 9 e 10) e os chifres de boi (FIG. 11), por exemplo, são afixados em frente às residências, nos currais e chiqueiros como forma de pedir ao Divino a prosperidade para a família, para as criações e, sobretudo, a proteção contra o “mau-olhado” e o “sobrenatural”. Os chifres de boi devem ser colocados em qualquer sexta-feira do ano, mas para os cruzeiros, o dia mais propício para serem afixados é a Sexta-feira da Paixão, data que tem um forte conteúdo simbólico e espiritual para os cristãos.



FIGURA 9: Cruzeiro em frente à residência de família quilombola: símbolos de fé, de pedido de prosperidade ao Divino e, sobretudo, proteção contra o “mau-olhado” e o “sobrenatural”. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013



FIGURA 10: Cruzeiro afixado em curral: símbolo de proteção contra o “mau-olhado”, a peste das criações e para a “prosperidade” do rebanho. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013



FIGURA 11: Chifres de boi afixados no esteio do chiqueiro: símbolo de proteção contra o “mau-olhado”, a peste das criações e para a “prosperidade” da vara. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013

A partir, então, do momento em que a Geografia se vira para o *cultural*, percebe-se a *paisagem* não mais apenas como uma parcela do espaço onde estão inscritos os elementos naturais e as construções humanas, mas, sobretudo, como “a constelação de sensações visuais, olfativas, gustativas, auditivas, táteis, fixadas pelo olhar de um observador sobre um conjunto de objetos num determinado instante” (MELO, 2006, p. 62).

Como sintetizam Almeida *et al.* (2011, p. 29)

Breve, a paisagem testemunha a aventura do homem na superfície da terra e qualquer marca por ele introduzida significa um diferente valor cultural. Técnicas, crenças religiosas e ideológicas perpassam cada paisagem, por isso, as paisagens possuem significados simbólicos e estão, também, carregadas de ideologias. São reconhecidas como testemunhas da criatividade, da diversidade cultural, dos cenários de vida e tornam-se objetos de interesse de políticas nacionais e internacionais.

Por sua parte, a categoria de análise *região* tem sido utilizada em referência a uma determinada extensão do *espaço* onde ocorrem domínios ou fenômenos comuns, como, por exemplo, uma área de ocorrência de determinado clima, rocha, solo, relevo, ou até mesmo

com um quadro histórico, social, econômico ou cultural comum. Assim, os estudos têm se referido às *regiões de climas semi-áridos*, de *rochas metabásicas*, de *solos ácidos*, de *planaltos sedimentares*, de *uso agrícola do solo*, de *colonização italiana*, etc.

No entanto, em sua gênese, desde os tempos do Império Romano, o uso do conceito *região* se referiu estritamente ao campo das discussões políticas, entendida a partir das “unidades administrativas” do Estado (GOMES, 2001[1995]). Até os dias atuais esta definição tem sido adotada no âmbito das administrações governamentais, como no caso da divisão de municípios a partir de *regionais*: leste, sul, oeste, noroeste, norte, etc. e do Brasil: sul, sudeste, norte, nordeste e centro-oeste.

Na Geografia, por sua parte, o uso e a definição desta categoria passou a se diversificar ao longo do processo de amadurecimento do pensamento geográfico, com a ocorrência de mudanças radicais na acepção do conceito segundo as diferentes vertentes filosóficas e ideológicas que vigoravam em cada período: *região natural*, *região geográfica*, *região homogênea*, *região funcional* ou *polarizada*, *região* formada pela *divisão sócio-espacial do trabalho* e a *região* enquanto *espaço vivido* (*ibid.*).

Para esta pesquisa, optei por considerar a *região* enquanto um recorte do *espaço* formado por uma geo-história comum, com características ambientais semelhantes e reconhecida/definida pelo Estado enquanto uma área administrativa específica.

No caso dos *territórios* em estudo, e de outros limítrofes, pode-se afirmar que estão inseridos na *região do Alagadiço*, onde o relevo é formado, predominantemente, por feições de topos planos ou suavemente ondulados, com formações vegetacionais pertencentes aos domínios dos Cerrados (nas chapadas), das Florestas Estacionais Deciduais (médias e baixas vertentes e áreas de várzea) e das Veredas [*varedas*] (áreas “alagadiças”), estão localizados no alto da Bacia Hidrográfica do Rio Capivari, e, sobretudo, possuem suas formações geo-históricas ligadas à Fazenda do Alagadiço.

Além disso, para a Administração Municipal, esta área é reconhecida como *Região do Alagadiço*, onde há um *carro da saúde* para atendimento específico aos seus moradores, um posto de saúde com consulta médica uma vez ao mês, uma escola que atende às crianças e jovens do ensino fundamental, e um *ônibus* que leva os alimentos das roças e dos quintais para serem comercializados na *feira-livre* na sede do município.

A *região do Alagadiço* difere-se, portanto, das *regiões* da *Bemposta*, do *Fanado*, do *Setúbal*, etc., que possuem formações geo-históricas distintas, com um relevo caracterizado por planaltos ondulados e depressões profundas entre os vales, chamadas popularmente de

“grotas”, formações vegetacionais predominantes dos ecossistemas de cerrados e transição para a caatinga, e os cursos hídricos principais pertencem a outras bacias hidrográficas.

No entanto, como destacado no início deste capítulo, esta pesquisa foi realizada com o objetivo de se investigar os processos de *desterritorialização* e *reterritorialização* nas *comunidades remanescentes de quilombos* do Alagadiço, por isso, atenção maior foi dada a uma discussão sobre a categoria de análise *território*. Nos tópicos a seguir, explico quais concepções são utilizadas para defini-lo, para, em seguida, discorrer sobre duas noções que lhes são indissociáveis: *territorialidade* e *temporalidade*.

1.1 O TERRITÓRIO: UM HÍBRIDO

Adotei, nesta pesquisa, a concepção de *território* enquanto um *espaço – material e/ou imaterial – produzido e apropriado por relações de poder* estabelecidas entre distintos agentes e sujeitos num determinado espaço-tempo. Está presente em diferentes níveis de *escala* – do micro ao macro, e é constituído por múltiplas *dimensões* – materiais, políticas, econômicas, jurídicas, simbólicas, etc. O *território* é onde se obtém os recursos e os meios materiais necessários à existência humana. É o *espaço* delimitado pelo Estado, pela propriedade privada, por agentes e sujeitos diversos. É o *lugar* de vínculos *identitários*, de *pertencimento*, *enraizamento*, *laços morais* de *afetividade* e *reciprocidade* entre os indivíduos que nele habitam. É, portanto, uma categoria que apresenta uma *multiescalridade* e *multidimensionalidade*¹⁰.

Esta perspectiva de análise caminha no sentido de conceber o *território* enquanto uma noção *híbrida* (HAESBAERT, 2006, 2007[2002]; HISSA, 2009) ou como uma *totalidade* (FERNANDES, 2005, 2009; ALMEIDA *et al.*, 2011), onde *sociedade-natureza-espaço-tempo-política-economia-cultura* estão intimamente vinculados e se reproduzem a partir de complexas, indissociáveis e conflitivas relações de poder. Como assinala Hissa (2009, p. 61-62 *passim*)

Os conceitos têm uma natureza híbrida, assim como os objetos teóricos disciplinares, tanto como a ciência que se expressa através das disciplinas. [...] A natureza híbrida do território decorre de variados processos sociais que se atravessam de modo a construir uma imagem social que adquire uma densa e complexa corporeidade feita de imagens econômicas, políticas, culturais.

¹⁰ Haesbaert (2006, 2007a[2002]), assim como Saquet (2011), realizam ricas leituras e reflexões sobre outras concepções de *território* que têm dominado na Geografia e em outras ciências humanas e biológicas. Dentre tais concepções, destacam-se: a) *predominantemente econômica*, com um viés analítico muito próximo ao *materialismo histórico e dialético*; b) *predominantemente política*, relacionada à formação dos Estados Nacionais; c) *predominantemente cultural*, com leituras a partir da *fenomenologia* e do *espaço vivido* e, d) *predominantemente integradora* [a qual se trabalha nesta pesquisa], que envolve todas as outras dimensões abordadas pelas concepções acima: econômica, cultural, política, etc.

Sendo assim, a acepção que construímos para a categoria *território* é definida a partir de uma *concepção integradora*, segundo a qual não se privilegia apenas uma dimensão – material, imaterial, cultural, política, etc. – em sua análise, mas sim múltiplas, conforme teorizam Haesbaert (2006, 2007[2002], 2008), Fernandes (2005, 2009) e Saquet (2009a, 2011). De acordo com Haesbaert (2008, p. 400, *destaques acrescidos*), esta abordagem se justifica por que:

Ele [o território] não pode fugir da necessidade de dar conta de uma *visão mais integradora ou não-dicotomizadora de mundo*, especialmente aquela que separa cultura e natureza, mundo material e imaterial, ou, mais estritamente, em termos de poder, poder político em sentido mais tradicional (como “dominação” estatal e/ ou de classe) e poder simbólico (ou, em termos gramscianos, ligado à “hegemonia” enquanto criação de uma coesão simbólica).

O que distingue, *porém nunca separa*, o *território* de outras categorias de análise, é que ele se caracteriza, sobretudo, como um *espaço* definido e delimitado por relações de *poder*. E este *poder* pode ser entendido tanto em uma perspectiva *jurídico-política* e *econômica* (RAFFESTIN, 1993, 2009; SOUZA, 1995, 2009a; FERNANDES, 2005, 2009; SAQUET, 2009a, 2011), quanto em sua dimensão *simbólica* (HAESBAERT, 2006, 2007[2002], 2008).

Como dimensão *jurídico-política* e *econômica* está relacionado, principalmente, aos *territórios nacionais*, à *propriedade privada*, aos espaços de *conflitos* e *conflitualidades*¹¹.

Já em sua dimensão *simbólica*, está ligado às relações culturais entre sociedade e seu meio, entre grupos que o concebem como *espaço apropriado*, de *enraizamento*, de *pertencimento* e de *identidade* e *identificação*¹². Destacam-se, nesta leitura culturalista do *território*, as teorizações de autores como Claval (1999a), Almeida (2004, 2005a, 2008a), Medeiros (2009), Haesbaert (2006, 2007[2002], 2008) e Bonnemaïson & Cambrèzy (1996).

Segundo Claval (1999a), a dimensão simbólica do *território* torna-se um dos temas essenciais à Geografia a partir do desenvolvimento das pesquisas de inspiração fenomenológica e humanista sobre o *espaço vivido*. A partir disso, na visão do autor, “a geografia novamente se inclina sobre o sentido de *enraizamento*, sobre os *laços afetivos* e *morais* que os grupos tecem com o solo onde nasceram e estão sepultados seus antepassados” (*ibid.*, p. 10, *destaques acrescidos*). Com efeito, para este geógrafo francês, o *território* se

¹¹ Segundo Fernandes (2005, p. 30), a noção de *conflitualidades* “é definida pelo estado permanente de conflitos no enfrentamento entre as forças políticas que procuram criar, conquistar e controlar seus territórios”.

¹² É oportuno destacar a proximidade com a categoria de análise *lugar*. No entanto, para Heidrich (2009, p. 295): “muitas vezes, referências a lugar pretendem demonstrar relações próximas e é isso que demarca diferença em relação ao estudo que toma o território como base analítica, já que ambos permitem tratar sobre vínculos de identidade”.

constitui numa categoria fundamental de toda estrutura espacial vivida, oferecendo condições de intercomunicação e fortes referências simbólicas para os grupos que o habitam.

Medeiros (2009), a partir desse mesmo ponto de vista, destaca que o *território* é, antes de tudo, um *espaço de identidade, de pertencimento*, composto por uma rede de *lugares sagrados*. Antes mesmo de ser um *espaço* apropriado por relações econômicas e políticas, o *território* é um *lugar de identificação, expressão de valores, laços morais e afetivos* que unem seus habitantes num determinado *espaço-tempo*.

Almeida (2004, 2005a, 2008a), a propósito, considera que o *território*, em sua dimensão imaterial, é também um objeto de *apropriações e operações simbólicas* onde os sujeitos projetam suas concepções de mundo e, sobretudo, é “*uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem a sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural*” (ALMEIDA, 2008a, p. 318, *destaques acrescidos*).

Além disso, é oportuno destacar que o *território* deve ser compreendido por meio de diferentes escalas, do nível micro até o macro espacial. Assim, podemos concebê-lo tanto como um pequeno local onde um grupo utiliza seus recursos naturais para sua reprodução (SOUZA, 1995; ALMEIDA, 2005a; SAQUET, 2009b, 2011), quanto um *corpo humano* como *espaço* de dominação e reprodução de um indivíduo (FERNANDES, 2005, 2009; SAQUET, 2009b), ou até mesmo *os saberes* que um grupo produz e mantém preservado para sua sobrevivência (FERNANDES, 2005, 2009).

Há múltiplos arranjos sociais e territoriais, que vão desde o indivíduo, passando pela família e pelas organizações de bairro ou de localidades rurais, até grandes organizações políticas e/ou culturais e/ou empresariais. [...] Assim, reconhecer as características de heterogeneidade e homogeneidade do *real* é fundamental numa concepção renovada e histórico-crítica do território e da territorialidade (SAQUET, 2009b, p. 84, *destaque do autor*).

Por fim, ressaltamos que os *territórios* são constantemente construídos, destruídos e reconstruídos. As territorializações, desterritorializações e reterritorializações são processos *indissociáveis* que estão a todo instante produzindo novos e velhos territórios em todas as suas escalas e dimensões. E, por este motivo, organização territorial humana não ocorre por meio de apenas um processo, mas sim dos três em consonância: *des-re-territorializações* (HAESBAERT, 2006, 2007[2002]; FERNANDES, 2005; SAQUET, 2009a)

1.2 TERRITORIALIDADE(S) E TEMPORALIDADE(S): NOÇÕES FUNDANTES E ORGANIZADORAS DOS TERRITÓRIOS

Antes de refletir sobre *territorialidades* e *temporalidades*, é preciso explicar sobre qual(is) *tempo(s)* refiro-me nesta pesquisa. O *território*, por sua parte, já foi destacado nos tópicos anteriores.

Buscando evidenciar a inseparabilidade das categorias *espaço* e *tempo*, Santos (2008[1996]) afirma que o *tempo* está materializado nos objetos e nas ações que produzem os *espaços*. Por este motivo, é um *tempo empiricizado*, um *tempo* material, construído pela ação das *técnicas*, as quais, também, realizam sua união com o *espaço*.

O *tempo*, segundo Santos (1997; 2008[1996]), é múltiplo. Existem os *tempos despóticos, hegemônicos*, que são os *tempos* do Mundo, das máquinas, das empresas multinacionais, das instituições supranacionais, dos Estados-Nações e da *Globalização do Capital*, considerados como *tempos rápidos*.

Em contraponto, existem os *tempos lentos*, que são os *tempos não-hegemônicos* ou *hegemonizados, tempos subalternos, tempos dos lugares*, dos homens lentos, dos sistemas produtivos que ainda não se inseriram na lógica de reprodução ampliada do capital.

Não obstante se tenha a sensação de que a globalização seja um fenômeno presente em todos os cantos do planeta, impondo seus ritmos, suas lógicas, racionalidades, seu *tempo rápido* às atividades produtivas e, sobretudo, ao *tempo social*, é possível, no entanto, afirmar que em um mesmo *lugar* há em coexistência e sobreposição estes dois *tempos: rápido e lento*.

O tempo rápido não cobre a totalidade do território nem abrange a sociedade inteira. Em cada área, são múltiplos os graus e as modalidades de combinações. Mas, graças à globalização e a seus efeitos locais, os tempos lentos são referidos ao tempo rápido, mesmo quando este não se exerce diretamente sobre lugares ou grupos sociais (SANTOS, 2008[1996], p. 267).

Em sua coexistência num mesmo lugar, o *tempo rápido* convive com o *tempo lento*, desejando, a todo instante, dissolvê-lo. Isso, contudo, não se realiza de forma plena, visto que a materialidade dos objetos reage às novas ações que lhes são impostas (SANTOS, 2008[1996]).

Além desta perspectiva de *tempos rápidos* e *tempos lentos* conforme teorizado por Santos (2008[1996]), é preciso considerar também a concepção de *tempo* que os próprios sujeitos da pesquisa têm.

Segundo alguns estudiosos das *comunidades tradicionais*, como Moura (1986), Martins (1993), Diegues (2000a) e Brandão (2007a), a concepção do *tempo* para o camponês é totalmente diferente daquela presente na consciência do sujeito pesquisador, para o qual o

tempo é regulado pelo “horário de Brasília”, pelo calendário acadêmico e pela CAPES, pelo dias letivos, pelas normas institucionais etc. Para nós pesquisadores, como aponta Martins (1993), o *tempo é linear*, tem um início tal hora e um fim tal hora, com todos os minutos e segundos cronometrados. É o *tempo rápido*.

O *tempo* do camponês, por sua parte, é *outro*. Na verdade, são *outros tempos*. *Tempos naturais, tempos sociais, tempos religiosos, tempos do trabalho, tempos do ócio, tempos da colheita, tempos das viagens... Tempos lentos e cíclicos: o sol, a lua, a chuva, a seca, o dia santo, a feira-livre e a migração*.

Para os agricultores quilombolas do Alagadiço, por exemplo, o *tempo* do trabalho na roça é comandado pelo sol e pela “hora do almoço”: pela manhã, os serviços são realizados até 09h30min/10:00h, quando o sol não está “quente” o suficiente para lhes impedir a realização das atividades de capina, plantio ou colheita. Raros são os casos daqueles que trabalham até 11:00h/12:00h. A partir do momento em que o “forte calor” do sol começa a tornar o serviço mais penoso, é hora de retornar pra casa e almoçar. No mais tardar, o almoço é servido até as 10:00h. Após o almoço, é a “hora do quilo”, enquanto se descansa e espera o “sol abaixar”, de modo que as nuvens reduzam o calor e possibilitem o retorno ao trabalho, geralmente por volta de 13:00h. Daí em diante o serviço continua até as 17:00h/18:00h, quando o pôr do sol indica que é hora retornar pra casa, “dar de comer” às criações (galinhas, porcos e reses) e servir o jantar, por volta de 18:00h/18h:30min. À noite, os agricultores vão dormir entre 20h30min/21:00h, já que no dia seguinte acordam antes das 06:00h para dar continuidade ao seu trabalho.

Mesmo na época do *horário de verão* as atividades continuam a ser reguladas pela posição do sol, utilizando-se do *horário oficial de Brasília* (com uma hora adiantada) apenas para aqueles casos em que há a dependência do serviço executado por outros sujeitos e agentes, como empresas de transporte público, escolas, hospitais, etc.

Além disso, muitas vezes o *tempo* de plantio e colheita é determinado pela *folhinha* [de] *mariana* e pelas fases da lua, que indicam o dia mais apropriado para o semeio de uma cultura agrícola ou para que o seu beneficiamento se dê de modo a se obter o maior rendimento possível da atividade e do cultivo (a respeito da influência do calendário lunar na agricultura quilombola, discorreremos com mais detalhes no capítulo 5.4.2, sobre os manejos agroecológicos e os saberes tradicionais).

Além do *tempo do trabalho*, há que se referir também ao *tempo religioso*. O domingo, por exemplo, é um dia sagrado, no qual a única atividade que pode ser feita é o cuidado com a alimentação das criações. Por isso, o dia é dedicado aos terços e cultos que são rezados nas

igrejas (católicas e pentecostais), ao descanso e, muitas vezes, ao lazer, realizado através das *domingadas* que ocorrem nas próprias comunidades ou em comunidades vizinhas (sobre as *domingadas*, detalharemos um pouco mais no capítulo 5.2, quando discorreremos a respeito da *Marujada da Banda de Taquara*). O *tempo religioso* está manifesto também nos *dias santos*, nos quais ocorrem celebrações em homenagem à santidade em questão e nenhum trabalho é realizado pelos agricultores nas roças.

Portanto, diferentemente da sociedade urbano-moderna, para a qual “*tempo é dinheiro*”, para o camponês o *tempo* é mais comida que dinheiro (BRANDÃO, 2007a), é mais fé, lazer e saúde que *produtividade* do trabalho, é mais *natural* do que a regulação do horário modificado por Brasília no verão.

Tais constatações permitem-nos afirmar que existem tantos *tempos* quanto *culturas* pelo mundo, refutando, assim, a crença em um *tempo* mundial único. David Harvey, a propósito, constata:

Considero importante contestar a ideia de um sentido único e objetivo de tempo e de espaço com base no qual possamos medir a diversidade de concepções e percepções humanas. [...] insisto em que reconhecamos a multiplicidade das qualidades objetivas que o espaço e o tempo podem exprimir e o papel das práticas humanas em sua construção. [...] podemos afirmar que as concepções de tempo e do espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem a reprodução da vida social. Os índios das planícies ou os nueres africanos objetificam qualidades de tempo e de espaço tão distintas entre si quanto distantes das arraigadas num modo capitalista de produção. [...] Em suma, cada modo distinto de produção ou formação social incorpora um agregado particular de práticas e conceitos do tempo e do espaço (HARVEY, 1994[1989], p. 189, destaques acrescidos).

Nesta perspectiva, concebemos a(s) *temporalidade(s)* enquanto um/alguns modo(s) de perceber, interpretar e vivenciar o(s) *tempo(s)* por um indivíduo ou por seu grupo, possibilitando, juntamente com a(s) *territorialidade(s)*, produzir e organizar os *territórios* conforme seus preceitos culturais, sociais, econômicos, ideológicos e ecológicos.

Tal concepção é balizada pelos apontamentos de Santos (1997, 2008[1996]) e Saquet (2011), para os quais a *temporalidade* pode ser vivenciada e percebida de forma simultânea por distintos sujeitos num mesmo *território*.

Segundo Santos (2008[1996], p. 267), a *temporalidade* é considerada “como uma interpretação particular do tempo social por um grupo, ou por um indivíduo”, e, para Saquet (2011, p. 79) pode representar “distintas percepções dos processos e fenômenos, ou seja, leituras que fazemos dos ritmos da natureza e da sociedade”.

Como em um mesmo *território* a experiência e percepção do *tempo* não é a mesma para todos os indivíduos (SAQUET, 2011), há, portanto, múltiplas *temporalidades* sendo

vivenciadas e construídas de forma simultânea em seu espaço. Por isso mesmo, o conceito de *temporalidade* será interpretado na pesquisa em seu sentido plural: *temporalidades*.

Ressaltamos, portanto, que em qualquer *território* há em coexistência ritmos lentos e ritmos rápidos, técnicas e objetos do passado, do presente e do futuro, ou seja, de acordo com apontamentos de Saquet (2011), há uma sincronia e diacronia de processos e elementos que datam de períodos e momentos históricos distintos.

Desse modo, as *temporalidades* que vivenciamos cotidianamente são frutos tanto de experiências passadas e presentes quanto de projetos de que temos para o futuro. São *temporalidades* vividas e percebidas que se constroem não somente a partir das técnicas, mas, também, de relações culturais, econômicas e políticas (SAQUET, 2011).

Nos *territórios* estudados, por exemplo, as *temporalidades* quilombolas ocorrem, muitas vezes, em simultaneidade e, sobretudo, em conflito com outras *temporalidades*. Enquanto para os sujeitos da pesquisa as *temporalidades* são influenciadas por *fatores ecológicos, culturais e socioeconômicos*, para o *agronegócio* nas chapadas a concepção é de *temporalidade* [no singular mesmo], ligada estritamente ao *tempo* de giro do capital, da dinâmica da instabilidade no preço do eucalipto ou da saca de café, da expansão da fronteira agrícola nos Cerrados, na Amazônia, na Caatinga, e, sobretudo, ao *tempo rápido* do Mundo, da Globalização. Têm-se, então, em confronto dois tipos de *temporalidades*: *hegemônicas* e *hegemonizadas* (SANTOS, 1997).

Além das *temporalidades*, faz-se necessário também discorrer sobre as *territorialidades*, visto que, conforme sugere Saquet (2011), o *território* é resultado e condição de *temporalidades* e *territorialidades* que se dão entre sujeitos sociais e destes com a sua natureza exterior num determinado espaço-tempo. Ambas, além disso, estão em unidade, acontecem no *real* de forma simultânea e indissociável, e são, sobretudo, essenciais à produção e organização dos *territórios* pelos sujeitos que o habitam (*ibid.*).

Desse modo, a concepção de *territorialidades* na pesquisa parte de seu entendimento enquanto uma *condição imprescindível para a territorialização* de um indivíduo ou seu grupo, sendo regulada por relações de poder que visam produzir e organizar os *territórios* e permeada por vínculos culturais e identitários que tornam os indivíduos membros de uma coletividade específica. *Ao nível do indivíduo*, é possível afirmar que a *territorialidade* é balizadora das ações e relações que são estabelecidas com seu grupo e com coletividades distintas; *ao nível coletivo*, permite a coesão dos membros de um grupo, normatiza as relações com o espaço geográfico e delimita um *território* que lhes é reivindicado. Caracteriza-se, portanto, como um conjunto de relações socioterritoriais, culturais e identitárias que se

realizam num determinado espaço-tempo a fim de possibilitar a territorialização de uma coletividade bem como o controle de suas ações e de seus indivíduos.

Nesta perspectiva de análise, a aceção dada ao conceito de *territorialidade* extrapola uma compreensão centrada apenas nas dimensões das relações de poder político-econômico ou nos estudos etológicos, as quais, por muito tempo, dominaram os estudos territoriais, conforme asseveram Souza (1995), Claval (1999a), Little (2002) e Saquet (2009a, 2011). Além disso, em termos de escala, a *territorialidade*, semelhante ao *território*, acontece nos mais diferentes níveis: no indivíduo, na família, na comunidade, na cidade, nos Estados-Nações e nas organizações multilaterais (SAQUET, 2011).

Portanto, em nossas análises, a *territorialidade*, assim como ocorre com as *temporalidades*, deve ser enunciada no plural, enquanto *territorialidades*.

As territorialidades são culturais (folclóricas), políticas (do Estado, dos partidos e de bairros), econômicas (criação e reprodução do capitalismo) e estão presentes na reterritorialização. São híbridas, (i)imateriais e estão em constante movimento (SAQUET, 2011, p. 82).

Daremos, no entanto, maior destaque a uma reflexão teórico-conceitual que privilegia os aspectos culturais do conceito, a fim de balizar, mais adiante, nossas análises empíricas na pesquisa. Para isso utilizaremos da literatura de pensadores como Haesbaert (2007[2002]), Almeida (2008a) e Solinís (2009).

Em uma análise cultural do conceito, entendemos as *territorialidades* como sendo parte inerente à dimensão simbólica da *territorialização*, conforme apontado por Solinís (2009), para o qual, quanto mais sólido, influente e significativo são os vínculos estabelecidos entre os grupos e indivíduos num *território*, tanto maior será sua *territorialidade*.

Haesbaert (2006, 2008), a partir deste mesmo ponto de vista, considera as *territorialidades* segundo uma dimensão imaterial da territorialização, enquanto símbolo ou “imagem” construída por atores sociais, que existe e pode inserir-se de forma eficaz numa estratégia político-cultural para a construção e apropriação de um determinado *território*.

É oportuno também ressaltar os apontamentos de Almeida (2008a). Para esta geógrafa, a *identidade cultural* ao mesmo tempo em que dá sentido ao *território*, delinea as *territorialidades*. Assim, as *territorialidades* são entendidas como uma relação definidora das ações individuais ou coletivas no *território*, envolvendo tanto questões de ordem simbólico-cultural quanto os sentimentos de pertencimento a um *lugar* por um determinado grupo.

Infere-se, portanto, que os *vínculos* estabelecidos com um determinado lugar são fundamentais tanto para a construção das *territorialidades* quanto para a produção e organização do *território*. Saquet (2011, p. 27, *destaques acrescidos*), neste sentido, esclarece:

As territorialidades (econômicas, políticas e culturais) são, simultaneamente, resultado, condicionantes, e caracterizadoras da territorialização e do território num movimento contínuo de desterritorialização e reterritorialização: as relações sociais, as apropriações e as demais práticas espaço-temporais, ou seja, as territorialidades determinam cada território, influenciando, ao mesmo tempo, na sua própria reprodução (com rupturas e permanências), a partir do território formado, isto é, são influenciadas pelo território em cada relação espaço-tempo.

Desta feita, acreditamos que os estudos *socioterritoriais* não devem renunciar a um maior esclarecimento dos conceitos e processos aqui analisados, visto serem de fundamental importância para entendermos a construção, re-construção e organização de *territórios* étnicos como os *quilombos* (ANJOS, 1999, 2009).

Ressaltamos, no entanto, que as considerações e reflexões sobre tais conceitos não se esgotam nos tópicos acima, sendo retomadas e expandidas, mais adiante, nas análises empíricas deste estudo.

1.3 A CHEGADA DOS ESTRANHOS: DES-RE-TERRITORIALIZAÇÕES INDÍGENA, CAMPONESA E NEGRA NO VALE DO JEQUITINHONHA/MG - DA MINERAÇÃO À CONSTRUÇÃO DE UHES



Projétil de calibre 50BMG (12,7 mm) utilizado em fuzis de uso exclusivo das Forças Armadas. Este projétil foi encontrado por um agricultor quilombola em uma estrada da comunidade de Santiago. Segundo informações repassadas por um sujeito conhecedor da história dos territórios pesquisados, o projétil pertenceu, possivelmente, a um dos capangas do fazendeiro que, na década de 1990, ocupou as chapadas pertencentes às famílias quilombolas na região do Alagadiço. Segundo este informante, era comum, naquela época, ver os capangas transitando em seus automóveis armados com um fuzil, fazendo a segurança da *fazenda* em formação. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Sinto-me pobre por viver numa sociedade em que índios e camponeses precisam proclamar de voz viva que são humanos, que não são animais, e menos ainda animais selvagens (MARTINS, 1993, p. 63).

Em sua obra, *A Chegada do Estranho* (1993), o sociólogo José de Souza Martins propõe que ao estudarmos o *desencontro* entre o “homem branco” e os *povos e comunidades tradicionais*, orientemo-nos por um ponto de vista distinto daquele que tem sido costumeiramente utilizado nos estudos sociais: a partir da perspectiva do que se considera apenas, e tão somente, como o *outro*, a *vítima*, o *dominado*.

Prefiro, porém, percorrer o caminho oposto. E indagar qual é o impacto das populações indígenas e camponesas sobre a expansão capitalista, quando são implementados os grandes projetos econômicos (*ibid.*, p. 64).

Por este motivo, mais do que *vítimas* ou *dominados*, tais sujeitos podem, e devem, ser considerados como *resistências e limites* ao “projeto” colonizador, ao “progresso” e ao “desenvolvimento” imposto por agentes externos aos seus territórios.

O presente capítulo, e os que se seguem, foi construído buscando orientar-se por essa proposta. Minha intenção não foi apenas discorrer a respeito dos impactos *desterritorializantes* que a chegada dos *estranhos* trouxe para as comunidades atingidas. Pretendi, além disso, evidenciar como e quais foram as estratégias de *resistência e re-existência* que limitaram, sobremaneira, as pretensões de ocupação de “terras desabitadas” por grandes projetos econômicos e fizeram com que sujeitos que estavam na *invisibilidade* social e, por isso eram tratados como “sem humanidade”, passassem a ser reconhecidos, ainda que em muitos casos de modo parcial, como vozes ativas que também têm seus anseios e projetos de vida e, por isso mesmo, precisam ser ouvidas.

É sabido que a *desterritorialização*, em todas as suas dimensões, foi um processo trágico e impactante para os sujeitos vitimados e para o ambiente no qual habitavam. No entanto, como destaca Martins (1993), este não é um processo unilateral e inquestionável, visto que há as respostas das *vítimas*, as quais, em certa medida, limitam o avanço e o sucesso de determinados projetos.

Desse modo, mais do que tratar os sujeitos *desterritorializados* apenas como *vítimas* e *dominados*, é preciso considerá-los enquanto sujeitos *reterritorializadores* e *protagonistas* de suas próprias histórias, enquanto sujeitos que buscam sua inclusão frente a projetos de “desenvolvimento” e “progresso” que insistem em considerá-los como “não-humanos”, “selvagens” ou “resquícios de um campesinato em vias de extinção”. São sujeitos que não só impõem limites aos projetos dos *estranhos*, mas, sobretudo, possuem uma capacidade inquestionável de “recriação e regeneração de ideias e modos de vida” (MARTINS, 1993, p. 12).

Portanto, conforme nos aconselha Martins (1993, p.12), “é preciso inverter a perspectiva”.

[A manutenção de práticas e costumes ancestrais] Constituíam-se, assim, numa resistência cultural que se dava paralelamente à resistência guerreira nos conflitos armados. [...] Perpetuada pela memória, essa tradição oral nunca se apagou. [...] Mesmo tendo seus corpos escravizados mantiveram vivos seus espíritos e sua visão de mundo (CARVALHO, 2010, p. 170).

1.3.1 DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO INDÍGENA

Durante séculos as matas do Vale do Jequitinhonha foram habitadas por povos indígenas diversos: *Macuni*, *Borun*, *Machaculi*, *Malali*, *Monoxó* (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]), *Geren*, *Endjerecmun*, *Amburé*, *Aimoré*, *Crecmun* (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]; RIBEIRO, 1996), *Frexe*, *Mono* (SPIX & VON MARTIUS, 1981[1828]), *Pataxó*, *Panhame*, *Comoxó*, *Pancararu*, *Bacuên*, *Poton* (ESCHWEGE, 2002[1818]; RIBEIRO, 1996), *Mongoió-Camacã*, *Cumanaxó*, *Tocoió*, *Naquenenuque*, *Bakuê*, *Aranã* (SANTIAGO, 2010), *Chã*, *Cotoxó*, *Farrancho*, *Nacarene*, *Puri* (CARVALHO, 2010), *Menhan* e *Arari* (ESCHWEGE, 2002[1818]), *Poté* e *Pojichá* (SOARES, 2000), dentre outros.

Segundo naturalistas como Pohl (1976[1832-37]), Saint-Hilaire (1975[1830]), Spix & Von Martius (1981[1828]), geólogos como Eschwege (2002[1818]) e estudiosos do processo de povoação da região como Ribeiro (1996), Soares (2000), Carvalho (2010) e Santiago (2010) estes povos habitavam o interior das matas e viviam da caça, pesca e coleta dos frutos que existiam nestes espaços. Cada porção da mata pertencia a um “*capitão*” indígena, e nesta porção os indivíduos pertencentes a outras “tribos¹³” não podiam entrar, sendo os lindes territoriais vigiados constantemente no período de maturidade dos frutos (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]).

Não conheciam a agricultura, tão quanto o “trabalho”, por isso na visão dos colonizadores e dos naturalistas europeus eram vistos, preconceituosamente, como “sem humanidade”, “selvagens”, “brancos”, “indolentes” e “preguiçosos que andavam em hordas” (SPIX & VON MARTIUS, 1981[1828]).

Nas matas desenvolveram saberes etnobotânicos que lhes permitiram utilizar espécies vegetais para cura de doenças – *caapiá*, *ipecacuanha* e *sambaíba* – (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]), produzir ornatos – *emburés*, *Scleria* – (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]; POHL, 1976[1832-37]), tinturas para a pintura de seus corpos – *urucú* (*sic*) e *genipapo* (*sic*) – (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]; POHL, 1976[1832-37]), alimentar-se – *sapucaias*, *liana grossa* – (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]), construir suas choças – *ariranga*, *catulé* e *coité* –

¹³ A palavra “tribo” aparece entre aspas por se tratar de um termo pejorativo que era dado aos povos indígenas no Brasil (ou os “não-europeus”: africanos, asiáticos, etc.). Segundo o dicionário Michaelis (2009), dentre os principais significados dado a *tribo*, destaca-se: “Pequeno povo; sociedade de atrasada civilização”.

(SAINT-HILAIRE, 1975[1830]; SPIX & VON MARTIUS, 1981[1828]), produzir ferramentas de caça – *tapicuru* – (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]), e fabricar sacos utilizados na coleta de cereais – *cecrópia, barriguda, imbirucu (sic)* – (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]). O sistema de conhecimento das plantas era baseado no gosto, odor peculiar e, muitas vezes, apenas na fantasia (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]). Eram saberes dominados principalmente pelos anciãos, os quais aprendiam através da oralidade com seus antepassados e, da mesma forma, os transmitiam às gerações seguintes.

Em sua cosmologia, “natureza” e “sociedade”, “humano” e “não-humano” eram dimensões/seres que não podiam ser facilmente separados. Como argumenta Carvalho (2010, p. 165-166, *passim*):

Há no pensamento indígena a mesma perspectiva ontológica entre os humanos e os não humanos. Para os povos indígenas não há distinção radical entre a natureza e os seres humanos.

Por isso que, vivendo da coleta, caça e pesca, estes povos estabeleciam relações com seu ambiente que hoje podemos considerar, de certo modo, norteadas por um enfoque *holístico* entre o que identificamos por “sociedade” e “natureza”, produzindo poucos impactos a seus ecossistemas.

Por outro lado, alguns registros históricos deixados pelos naturalistas nos relatam que, embora a concepção *holística* predominasse nas relações entre o homem e seu meio, o convívio entre distintos povos indígenas estava longe de ser “harmonioso” e “pacífico”, diferindo-os, portanto, de uma visão romântica e mitológica do “bom selvagem”. Assim registrou Saint-Hilaire (1975[1830], p. 257, *destaques acrescidos*):

Vê-se que esses selvagens [...] nada tem em sua poesia dessa elevação que se deleitaram em atribuir aos indígenas americanos. *Os índios dos livros são seres convencionais como certos personagens de nossas comédias*¹⁴.

Tal constatação se justificava não apenas pelos casos de guerras que ocorriam entre os distintos povos, mas também pelo rapto de crianças para o comércio com os colonizadores europeus. Os *Macuni* de Alto dos Bois, os *Malali* e os *Monoxó* do Termo de Minas Novas, por exemplo, eram inimigos declarados dos *Borun*, também chamados por *Botocudos*¹⁵, visto

¹⁴ Essa era a visão do “branco” sobre o “indígena”: rudes, brancos, hostis, bárbaros, selvagens. A recíproca também deveria ser verdadeira, visto que os atos covardes e genocidas praticados contra seus povos estavam longe de ser o exemplo de uma sociedade que julgava-se superior e, sobretudo, civilizada. Diante do *outro* (africanos, asiáticos e americanos) o europeu se arrogava como superior apenas porque os homens e mulheres andavam nus, as cores de suas peles eram negras ou amarelas, tinham hábitos de nômades, etc. Esquecia (ou ignorava?), porém, que, durante séculos, estava em guerra com seus próprios vizinhos ou até mesmo com sua própria nação, que para saciar a fome do Rei era preciso tomar de assalto os cultivos dos camponeses, que para industrializar era preciso expulsá-los para a cidade, etc. Enfim, *selvagem* era apenas o *outro*, o não-europeu.

¹⁵ O nome *Botocudos* é uma denominação preconceituosa e depreciativa dada pelos colonizadores europeus aos *Borun, Geren, Endjerecmun, Cracmun, Amburé, Aimoré* e está relacionado ao uso de ornatos de madeira,

que estes não só guerreavam e expulsavam as “tribos” derrotadas de suas terras, como também eram acusados de roubar-lhes as crianças a fim de vendê-las aos portugueses por 15 a 20 mil réis.

Repetia-se, então, no Brasil o que sucede na costa da África: tentados pelos preços por que os portugueses pagavam às crianças, os capitães botocudos guerreavam-se para ter crianças a vender (SAINT-HILAIRE, 1975[1830], p. 250).

Já no caso da rivalidade entre os *Monoxó* e os *Borun*, relatos de alguns *Malali* a Saint-Hilaire (1975[1830]) dão conta de que a origem do ódio entre estas duas “tribos” se deu a partir do momento em que as mulheres dos *Borun* passaram a ser raptadas pelos *Monoxó*, visto que as esposas destes davam a luz a crianças, predominantemente, do sexo masculino, o que colocava em risco a continuidade de seu povo.

Além das disputas territoriais, do rapto de crianças e dos conflitos em defesa de suas mulheres, os *Borun* eram também acusados de serem antropófagos, por isso deviam ser caçados, “convertidos” ou, caso contrário, assassinados. Era senso comum entre todos os colonizadores da época o “apreço” que estes indígenas tinham pela carne humana¹⁶, devorando seus oponentes quando conseguiam derrotá-los após os conflitos nas matas (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]; ESCHWEGE, 2002[1818]).

Entretanto, em decorrência da visão preconceituosa que se tinha à época dos povos indígenas, muitas vezes tais acusações poderiam ser falsas e, além disso, usadas com outros pretextos, como para sua escravização, extermínio ou expulsão de seus territórios.

Devo aqui dizer que Firmiano, o Botocudo que me seguiu durante vários anos, repelia a acusação de antropofagia como uma mentira inventada pelos portugueses, a fim de terem um pretexto para fazer mal a sua nação; mas, ao mesmo tempo, acrescentava que poderia ter dado ensejo a essa calúnia o hábito que tinham seus compatriotas de cortar em pedaços o corpo dos inimigos já privados de vida (SAINT-HILAIRE, 1975[1830], p. 185).

O geólogo Eschwege (2002[1818], p. 84) também questionou tais acusações, chegando a afirmar que

Dizem que os Botocudos do distrito de Minas Novas não são antropófagos. Uma maneira especial de mostrar sua estima para com alguém é que, no primeiro encontro, cheiram-no de cima a baixo.

Assim, acusando-os de praticar a antropofagia, os colonizadores conseguiam convencer a metrópole da necessidade de se empreender guerras contra estes povos, como a

chamados *imatós*, em sua boca e orelhas que se assemelhavam aos batoques ou botoques dos tonéis europeus (SAINT-HILAIRE, 1975[1830], p. 251).

¹⁶ Ainda hoje se percebe esta imagem do indígena nos territórios deste estudo. Segundo um dos sujeitos pesquisados, antes de suas famílias chegarem ao Quilombo, havia nas comunidades tribos indígenas que “andava pelado, comendo gente e vivendo no mato” (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, janeiro de 2013). São histórias/estórias que foram contadas por seus pais e avós, primeiros moradores a chegarem naqueles territórios para iniciarem a formação de suas comunidades.

Guerra aos Selvagens de 1808, legitimada pela “Carta Régia de 13 de Maio de 1808”, que ordenou apenas a morte dos *Borun*, porém, acabou afetando do mesmo modo outros povos, que tiveram suas terras totalmente conquistadas (ESCHWEGE, 2002[1818]; RIBEIRO, 1996; CARVALHO, 2010). Essa *Carta* incentivava ainda a ocupação das matas, dispensando os colonizadores do pagamento de impostos e perdoando dívidas daqueles que as tivessem com a Coroa (RIBEIRO, 1996).

Juntamente com as guerras, um dos principais atos de *desterritorialização* indígena no Vale foi a concessão de *sesmarias* pela metrópole, dando plenos direitos aos beneficiados de explorar as terras com as *plantations* e, ao mesmo tempo, fomentar a descoberta do ouro, do diamante e de outros minérios. Em Minas Gerais, a concessão de *sesmarias* ocorreu entre os séculos XVII e XIX, e visava estimular o “*desbravamento*” (seriam, mesmo, os índios seres *bravos*?) de seus territórios, conforme relatado por Pohl (1976[1832-37]; p. 335, *destaques acrescidos*) em uma de suas viagens ao Vale:

A fim de incentivar e promover o *desbravamento* da região, o Governo isentou de impostos esta extensa faixa de terra [Vale do Rio Jequitinhonha] e permitiu a importação de produtos, pelo rio, com liberação de direitos. Cada colono recebeu meia milha quadrada ou meia légua de terra à margem do rio, e a *autorização de ampliar à vontade a sua propriedade para o interior e cultivá-la. Essas terras tem o nome de sesmarias.*

A formação das *sesmarias* se fez através do desmatamento e queima das matas nativas e do uso da mão de obra escrava (negra e indígena) para os trabalhos agrícolas, o que gerou um quadro permanente de tensão e conflito entre o “branco” e o “indígena” que não aceitava trabalhar e perder suas terras, matas e recursos naturais e sagrados que nela existiam.

A fim de contornar estes conflitos e, ao mesmo tempo, “amansar”, “civilizar” e “ensinar-lhes o trabalho”, foram enviadas missões religiosas que tinham como pano de fundo em suas ações fazê-los *reconhecer a cruz, catequizá-los, torná-los cristãos* e, por conseguinte, “brasileiros”. Tais missões se realizavam de forma complementar à concessão *sesmarias*, constituindo-se, do mesmo modo, em um dos principais atos de *desterritorialização* indígena¹⁷, atuando, todavia, na dimensão *imaterial* de seus territórios: saberes, línguas, costumes, religiosidade, etc.

Em muitos casos, as ações empreendidas obtiveram relativo sucesso, principalmente quando os indígenas não ofereciam tanta resistência e eram “pacíficos”. Dissera Pohl

¹⁷ No século XX, porém, a atuação da Igreja Católica no Vale do Jequitinhonha, sobretudo através de seus setores “progressistas”, percorreu o caminho inverso deste tomado durante o longo período de colonização européia, através de ações que visavam criar condições de resistência socioterritorial e emancipação social de povos indígenas, comunidades camponesas e quilombolas. Mais detalhes destas ações serão expostos no tópico a seguir.

(1976[1832-37], p. 354, *destaques acrescidos*) quando entrou em contato com uma “tribo” de *Maxakali*:

Falavam regularmente o português e viviam em boa paz com os colonos, que auxiliavam ativamente nos trabalhos domésticos. Todos já são batizados e tem nomes cristãos. Disso se envaidecem, como todos os índios trazidos ao cristianismo, e demonstram esse orgulho em suas relações com os cristãos.

O mesmo sucedera com os *Macuni*, os quais, segundo Saint-Hilaire (1975[1830], p. 212-214, *passim*):

Conhecem os princípios da religião cristã, e pela manhã e à tarde são ouvidos, no interior de suas casas, a recitar orações em língua portuguesa [...] Batizam as crianças com nomes de santos e um nome de família português [...] renunciaram ao costume que tinham antigamente de perfurar o lábio inferior, e por eles passar um pedaço de madeira [...] e cortam a cabeleira à maneira européia.

Foram transformações culturais que alteraram profundamente o modo de vida destes sujeitos, fazendo-os muitas vezes não se reconhecerem mais como índios e, até mesmo, negarem seu passado: “O índio catequisado (*sic*) negava sua tribo, língua e costumes” (RIBEIRO, 1996, p. 189).

O ensinamento da agricultura, nos moldes das grandes lavouras, foi também outra mudança introduzida na vida dos povos indígenas e que obteve relativo sucesso. O objetivo precípuo era fixá-los à terra, fazendo-os abandonar, de vez, seu caráter nômade. Para os “brancos”, ao tornarem-se sedentários, os indígenas não precisariam mais de continuar a caça e coleta nas matas, deixando livre extensos territórios para a ocupação com monoculturas e exploração de pedras e metais preciosos.

De acordo com Ribeiro (1996, p. 192), “ensinar a agricultura aos índios foi a maior façanha dos colonos”, e, sem dúvida, uma das principais funções “secretas” dos quartéis. “Secretas” porque os quartéis militares deveriam ser, a princípio, utilizados nas guerras de extermínio dos indígenas nas matas, mas, como revelam documentos históricos produzidos por comandantes militares, havia nestes espaços um número maior de ferramentas agrícolas do que armamentos de combate, como espadas, espingardas, revólveres e pólvora (*ibid.*). Ademais, estas instituições recrutavam “soldados” indígenas derrotados em guerras contra os *Borun*, cuja função principal não era combater, mas sim formar lavouras. O campo de produção agrícola tornou-se, então, outro *campo de batalha*, onde as armas de combate não eram a espingarda e a espada, mas sim enxadas, arados, foices e chicotes (*ibid.*).

Percebe-se, com efeito, que além de *desterritorializados* pela expulsão de suas terras, o processo de *desterritorialização* para estes sujeitos também ocorreu em sua dimensão *imaterial*. As matas, lugares por excelência do *sagrado*, tornaram-se locais de produção agrícola e extração de pedras e metais preciosos. A língua portuguesa tornou-se oficial, e, com

o tempo, língua materna foi esquecida. A catequese, o reconhecimento e o respeito pela cruz e as orações cristãs fizeram-lhes abandonar suas tradicionais rezas e crenças em inúmeros deuses e demônios. Aprenderam a agricultura e, com isso, abandonaram “sua inconstância natural”. Vestiam-se, penteavam-se e procuravam imitar os europeus em tudo. Enfim, já estavam “*assimilados*”, “*absorvidos*” pela “nação”, podendo ser considerados, na concepção do colonizador, *brasileiros*.

No entanto, o êxito conseguido na “civilização” destes povos não se estendeu a todas as “tribos” do Jequitinhonha, tão quanto a certos costumes que mantinham secularmente. Os *Borun*, por exemplo, representaram os principais entraves ao projeto colonizador do Vale. Além de guerrear e defender constantemente seus territórios, não aceitaram se converter ao cristianismo e mantiveram grande parte de seus costumes e tradições em suas manifestações etnoculturais (SPIX & VON MARTIUS, 1981[1828])

Os *Malali*, por sua vez, preservaram a *casa do conselho*, onde os homens mais velhos e considerados da comunidade se reuniam e decidiam o que fazer em circunstâncias extraordinárias, como as caçadas, por exemplo.

Entre as casas da aldeia uma existe que não é habitada por ninguém: é a casa do conselho, que pertence à comunidade. [...] Essa espécie de conselho é um remanescente de uma antiga instituição que tinha esses índios antes de renunciar à vida vagabunda das florestas. Então os mais valentes formavam uma reunião que se designava pelo nome de *conselho dos bravos*, e era esse conselho que decidia todos os empreendimentos (SAINT-HILAIRE, 1975[1830], p. 182, *destaques* do autor).

Já os *Maxakali* mantinham o costume de, em certas épocas do ano, deixarem seus povoados e retirarem-se para o interior das matas, onde

[...] consultam um tigre (onça) e pedem os seus vaticínios; indagam se suas mulheres serão fecundas, ao que dão particular importância, se devem mudar de local de residência, etc. Nas fases da lua, executam danças especiais, em que os homens vão rodeando em uma coluna, ao ar livre, ao passo que as mulheres saltam no interior de suas choças. Ao final da dança é sorteada uma mulher, que é considerada propriedade comum de todos os homens (POHL, 1976[1832-37], p. 354).

Os *Macuni*, por sua vez, mesmo tendo sido casados por sacerdotes cristãos, não respeitaram o sexto mandamento da Lei de Deus: “não cometerás adultério”.

[Os *Macuni*] Não mantiveram o menor respeito pela fidelidade conjugal. Pelo menor presente, os maridos deixam partilhar seus direitos; as mulheres, por sua vez, cedem às menores solicitações, e, muitas vezes, elas próprias se oferecem” (SAINT-HILAIRE, 1975[1830], p. 212).

Com relação às superstições, preservaram muitas, dentre as quais uma em que “quando venta muito, as velhas mulheres se põem a fumar à porta das casas, e, na intenção de afugentar a tormenta, soltam contra elas baforadas de tabaco” (*ibid.*, *loc.cit.*). Além disso, eram incitados a fazer mudanças em suas flechas que as tornassem mais letais, entretanto, “recusavam-se por respeito a seus ancestrais” (*ibid.*, p. 213).

Assim, não obstante o contato com os europeus tivesse alterado profundamente certos hábitos e costumes dos povos indígenas no Vale do Jequitinhonha, outros valores e tradições, porém, permaneceram vivos, perpetuados pela tradição oral e pela memória. Foram atos de resistência sociocultural e socioterritorial logrados com relativo sucesso, que se observam hoje nos saberes etnobotânicos, na culinária, no folclore, nas músicas, danças, nos distintos espaços da vida social e territorial dos também distintos sujeitos que formam a pluralidade sociocultural do Vale.

No caso dos quilombos em estudo, por exemplo, foi possível observar que muitos sujeitos pesquisados têm ascendência indígena (avós ou bisavós), preservam etnosaberes utilizados na medicina popular local (ver capítulos 5.4.3 e 5.4.4), produzem alimentos típicos da culinária indígena, como a farinha de **mandioca*** (*Manihot spp.*) (FIG. 12 e APÊNDICE A) e o beiju (FIG. 13 e APÊNDICE A) e confeccionam artesanatos que tem uma considerável importância para sua cultura e trabalho, como o balaio de **jacá*** (FIG. 14) e as flautas da Marujada da Banda de Taquara (FIG. 15 e APÊNDICE A).



FIGURA 12: Produção artesanal de farinha de mandioca em fornos de barro. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2010



FIGURA 13: Produção artesanal do beiju em forno de barro e pedra. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013



FIGURA 14: Balaio de jacá feito com taquara cascuda (*Merostachys sp.*) e utilizado para transporte de mandiocas, milho e outras culturas alimentares nos quilombos do Alagadiço. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 15: Flautas artesanais fabricadas com taquara lisa (*Merostachys sp.*) – à esquerda – e taquara cascuda (*Merostachys sp.*) – à direita. Segundo o próprio artesão que confeccionou as flautas, a Marujada da Banda de Taquara tem sua tradição ligada a Igreja Católica, no entanto, os indígenas confeccionaram alguns instrumentos musicais, como as flautas, e incorporaram a Marujada aos seus costumes. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2010

O processo de *des-re-territorialização* indígena observado neste tópico ocorreu entre os séculos XVII e XIX, enquanto a fronteira agrícola, a pecuária e a mineração avançavam no estado de Minas Gerais em direção a sua região norte e nordeste. Entretanto, tal processo não cessou no século XX, afetando, também, camponeses e comunidades de matrizes etnoculturais africanas, estas conhecidas hoje como *remanescentes de quilombos*.

Nos tópicos seguintes, portanto, discute-se como a *desterritorialização* foi experienciada por estes dois sujeitos sociais do Vale do Jequitinhonha e quais foram as estratégias de *reterritorialização* por eles criadas que fizeram frente aos projetos desenvolvimentistas para a região.

Reconhecer que posses são invadidas é pouco para o conhecimento desse processo social. É nas sutilezas escondidas na apropriação costumeira de terras devolutas por parte de lavradores autônomos – sutilezas que significam nada mais nada menos do que complexas teias e regras de acesso às plantas nativas, à pastagem de animais e proteção aos capões que escondem nascentes de água – que se pode resgatar a questão originária das demandas de invasão de terras, do revelado e do silenciado nas argumentações judiciais (MOURA, 1988, p. 24).

1.3.2 DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO CAMPONESA

Os processos de *desterritorialização* camponesa no Vale do Jequitinhonha ocorreram com maior frequência e intensidade em meados das décadas de 1970 e 1980, sob a alcunha do “desenvolvimento” e “progresso” que tiraria sua população da situação de carência em que julgava-se encontrar (FJP, 1975).

Por meio dos avanços tecnológicos proporcionados pela *Revolução Verde*, foi possível introduzir nas chapadas monoculturas que até aquela época eram impróprias aos seus solos ácidos e “pouco férteis”, como o milho (*Zea mays*), a batata (*Solanum tuberosum*) e, sobretudo, o eucalipto (*Eucalyptus sp.*) e o café (*Coffea arabica*). No caso da cafeicultura, é oportuno ressaltar que a atividade foi introduzida na região em razão também dos baixos preços da terra, incentivos fiscais e creditícios do Estado e, principalmente, pela ocorrência de geadas que causaram grandes prejuízos aos cafeicultores do Paraná, interior paulista e sul de Minas Gerais (TUBALDINI, 1982). E, para o eucalipto, há que destacar os incentivos do Estado à formação de “florestas” para o abastecimento das siderúrgicas mineiras, conforme destacado por Gontijo (2001).

A modernização que se implantava foi, neste momento, fortemente estimulada pelo Estado e visava (em tese!) levar o desenvolvimento à uma região “carente” e “miserável”.

Em crítica a esta visão estigmatizada que se construiu do Jequitinhonha à época e, principalmente, como resposta às políticas de desenvolvimento implementadas em seus territórios, Moura (1988, p. 5, *destaques acrescidos*) argumenta:

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

Café e eucalipto constituíam-se, assim, nos símbolos da “modernização”, do “progresso” e do “desenvolvimento” dos territórios rurais no Vale do Jequitinhonha mineiro a partir da década de 1970. Era o advento de um *novo paradigma* de agricultura que exigia *novos agricultores*, com espírito empresarial de competitividade, produtivismo e inovação;

novas lógicas de produção, que visassem o lucro imediato e a produção para o mercado; *novas* formas de organização do território rural baseadas na propriedade privada da terra, no arrendamento ou no comodato.

Com efeito, o que representava o *velho*, os agricultores camponeses, já não mais servia ou se adequava a este paradigma de produção agrícola, uma vez que suas lógicas de produção possuíam outras finalidades muito aquém do lucro capitalista e a organização de seus territórios era baseada em normas costumeiras que dividiam os terrenos em *terras de uso comum* e *terras de uso familiar*.

Sabe-se hoje, entretanto, que essa tal “modernização” se limitou apenas ao campo das tecnologias de produção e aos mecanismos de acesso à propriedade da terra, visto que as relações de trabalho estabelecidas durante este período estavam ancoradas em relações não especificamente capitalistas, como os resquícios de agregação, as parcerias e os diaristas (MOURA, 1988).

Além disso, a remuneração mais alta paga aos trabalhadores rurais chegava a três cruzados por um mês de trabalho, e, quando os serviços na roça eram exercidos por mulheres ou menores de idade, as diárias se equivaliam à metade do que era pago aos homens (*ibid.*).

Percebida dessa forma, a modernização agrícola no Vale do Jequitinhonha ficou incompleta, apropriando-se do sobre-trabalho¹⁸ camponês para a reprodução da *fazenda*, das lavouras de café e da monocultura do eucalipto.

Se neste período as ameaças de *desterritorialização* chegavam às famílias camponesas pela indústria do “reflorestamento”, empresários do café e *fazenda*, em fins da década de 1980 ameaças semelhantes foram geradas pela construção de represas para geração de energia elétrica.

A construção usinas hidrelétricas – UHEs – esteve fortemente amparada pelo “Programa Novo Jequitinhonha”, que previa onze projetos para o rio Jequitinhonha e cinco para o rio Araçuá (ZHOURI & TEIXEIRA, 2005; ZHOURI & ZUCARELLI, 2010).

Com a construção das usinas, as famílias que habitavam terras dentro dos limites da área de inundação das represas foram deslocadas compulsoriamente para outros terrenos, onde, muitas vezes, encontravam condições bem distintas daquelas que estavam acostumadas no local de morada. E os deslocamentos gerados implicavam negativamente nas

¹⁸ Segundo período do processo de trabalho, em que o trabalhador anda a ocupar-se acima dos limites do trabalho necessário, custa-lhe de fato dispêndio de força de trabalho, mas não forma para ele qualquer valor. Forma, sim, mais-valia, que sorri ao capitalista com todo o encanto de uma criação a partir do nada. A esta parte do dia de trabalho chamo de tempo de sobre-trabalho e ao trabalho nele despendido: sobre-trabalho (MARX, 1984, p. 247)

sociabilidades estabelecidas pelos membros das comunidades afetadas, nos modos de produção dos alimentos, criação de animais, pesca e lavagem de roupas, nas formas de organização dos territórios rurais, nas dinâmicas de organização comunitária para o acesso aos recursos naturais, enfim, nos mais distintos campos da vida social e territorial das famílias.

Para ilustrar parte destes processos, citam-se, por exemplo, a construção da UHE de Irapé, que deslocou aproximadamente 1.200 famílias de 51 comunidades rurais; a UHE de Murta, que afetou cerca de 900 famílias em 22 comunidades rurais e a UHE de Itapebi, que atingiu 145 famílias em áreas rurais e urbanas de Salto da Divisa, Itapebi, Itagimirim e Itarantim (ZHOURI & TEIXEIRA, 2005; ZHOURI & ZUCARELLI, 2010).

Desterritorializados pela fazenda, reflorestamento, cafeicultura e, por fim, pelas represas das hidrelétricas, os camponeses do Vale do Jequitinhonha viram suas condições de reprodução socioterritorial se limitarem cada vez mais com o passar dos anos.

Estratégias que até então podiam ser consideradas como “episódicas” e “sazonais”, como o *trabalho de dias*, integração a mercados periféricos e migração para o corte de cana em São Paulo, passaram a se tornar frequentes e, sobretudo, a principal fonte de renda de suas famílias (RIBEIRO & GALIZONI, 1998, 2007). Para os que não resistiram porque não tinham forças pra lutar ou porque temiam pelas suas vidas, restou-lhes abandonar a terra e partir para outro lugar em busca de novas condições de trabalho e segurança (RIBEIRO & GALIZONI, 1998, 2007; RIBEIRO, 2010).

No entanto, para aqueles que optaram por resistir e lutar pelas suas terras, as disputas foram intensas e, muitas vezes, violentas, com demandas judiciais, derrubada de cercas, incêndios criminosos nos eucaliptais e, até mesmo, ameaças armadas (RIBEIRO, 2010).

Na justiça, a disparidade de forças entre os camponeses e a *fazenda* dava, na maioria dos casos, a causa em favor desta, principalmente quando os fazendeiros tinham relativa influência política e econômica na região (MOURA, 1988; RIBEIRO, 2010).

Derrotados na “lei”, restava ao camponês retornar ao que lhe restou como posse/propriedade e defender-se de futuras invasões por meio do cercamento de suas terras nas *grotas*. Por isso, muitos tiveram que gastar suas economias ou saírem em busca de trabalho em São Paulo a fim de conseguir dinheiro para comprar cercas e garantir, por demarcação, o respeito aos seus “domínios” (RIBEIRO & GALIZONI, 2007; TUBALDINI *et al.*, 2011).

Além disso, para não lutarem sozinhos, recorreram ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, à Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais – FETAEMG e aos setores progressistas da Igreja Católica, como as Comunidades Eclesiais de

Bases – CEBs – e a Comissão Pastoral da Terra – CPT (MOURA, 1988; RIBEIRO & GALIZONI, 2007; RIBEIRO, 2010).

Com o apoio de tais instituições, foram (re)criadas associações comunitárias, ONGs (com destaque para o Centro de Agricultura Alternativa Vicente Nica – CAV – e o Centro de Assessoria aos Movimentos Populares do Vale do Jequitinhonha – CAMPO VALE), entidades culturais, comissões de atingidos por barragens etc., buscando propor formas alternativas de desenvolvimento comunitário que tinham como propósito central defender os territórios ameaçados, resgatar a autonomia camponesa e contribuir para a (re)construção de uma agricultura sustentável e agroecológica no Vale do Jequitinhonha (RIBEIRO, 2007; RIBEIRO & GALIZONI, 2007; RIBEIRO, 2010; DINIZ & TUBALDINI 2011a).

Através do associativismo, os agricultores camponeses conseguiram resistir à pressão das fazendas, empresas e companhias hidrelétricas, criaram condições mais baratas, rentáveis e eficazes de beneficiamento da produção agrícola, comercializaram seus produtos nas feiras-livres municipais a um preço justo e, por conseguinte, fortaleceram os mercados locais.

Além disso, no território que lhes restou, as famílias camponesas recriaram regras de normatização do uso do solo que lhes permitiram conservar os escassos recursos naturais das *grotas* e dos remanescentes das formações vegetacionais que ainda estavam preservados após a chegada das monoculturas. Baseando-se num meticuloso sistema de saberes desenvolvidos durante gerações sobre o funcionamento de seus ambientes, estes sujeitos souberam escolher os melhores locais para o plantio de cada cultura agrícola, o momento certo de quando preparar a terra para o semeio (através do conhecimento do período chuvoso e das secas, dos ciclos da lua e da adaptabilidade das plantas a determinados locais), e conseguiram, sobretudo, transformar a escassez em normas de convívio respeitadas pelos seus semelhantes (RIBEIRO & GALIZONI, 1998, 2007).

Amparada em *normas costumeiras*, a organização socioterritorial das comunidades foi construída através de delicados acordos entre as famílias, fundamentados em “cálculos” do que a “natureza” podia oferecer e de quanto era possível se extrair (GALIZONI, 2007a).

Baseados nestes *saberes tradicionais*, na característica dos sistemas de policultivo-pecuária do campesinato, na necessidade de diversificação da renda e da alimentação nas propriedades, etc. é que surgem e se expandem os Sistemas Agroflorestais – SAFs, cultivados em terrenos onde ocorrera a perda das qualidades físicas e nutricionais do solo pela agricultura de coivara, pelo curto período de pousio e, sobretudo, pela concentração fundiária que impediu a ocupação de novas áreas para que outras pudessem recuperar sua fertilidade. Tais sistemas permitiram aos agricultores camponeses diversificar sua alimentação e as fontes

de renda da propriedade ao mesmo tempo em que preservavam recursos naturais que lhes eram caros, como os solos e as águas (RIBEIRO, 2007; DINIZ & TUBALDINI, 2011a, DINIZ *et al.*, 2011).

Cabe destacar, por fim, o papel que alguns benefícios e programas de governo têm desempenhado no fortalecimento da resistência camponesa no Vale do Jequitinhonha, como, por exemplo, as aposentadorias rurais, o Bolsa Família e o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRONAF, os quais, segundo Ribeiro (2007, p.41-42, *passim*):

São programas distributivos que dão novo fôlego a esse campesinato que tem muito poucas rendas em dinheiro e, dessa forma, garantem condições estáveis para entrar no mercado. [...] os programas públicos de pequena escala viralizam as condições tradicionais de reprodução. E isso acontece porque os programas compensatórios ou para a agricultura familiar – que atingem praticamente toda essa população – alocam recursos na família, na terra, nas mulheres e nos idosos, ou seja, exatamente nos fundamentos da tradicionalidade e da cultura camponesa.

É dessa forma que a reterritorialização camponesa tem sido construída em fins do século XX e início do XXI: através de estratégias de enfrentamento e resistências territorial, econômica e cultural que transformam estes sujeitos em protagonistas de uma história de construção de novos projetos de *desenvolvimento contra-hegemônico* para territórios que, há muito tempo, tem convivido apenas com uma única via de desenvolvimento: aquela concebida e imposta pelo Estado e por agentes privados. Mais do que meros recebedores de programas “assistencialistas”, estes camponeses se transformam, cada vez mais, em importantes atores de desenvolvimento e emancipação social para comunidades ainda consideradas “pobres” e “atrasadas”.

Além das comunidades camponesas e dos povos indígenas, as comunidades negras rurais também vivenciaram processos de *des-re-territorialização* nos territórios rurais do Vale do Jequitinhonha nestes últimos quatro séculos. Escravização e luta pela liberdade, formação e destruição dos primeiros *quilombos*, invasão de terras compradas por ex-escravos alforriados e, mais recentemente, o ressurgimento dos “remanescentes” de *quilombos* e os seus embates contra fazendeiros, indústria do eucalipto, empresários do café e UHEs fazem parte da história de perdas e reconquistas destas comunidades.

No tópico a seguir, são expostos alguns destes processos, buscando evidenciar como a *des-re-territorialização* das comunidades negras também faz parte da história de formação dos territórios rurais do Vale do Jequitinhonha mineiro.

[...] este [o negro], quando encontrava alguma rês no campo, matava para não morrer de fome; quando se oferecia ocasião, garimpava ou falcava ouro; *mas o seu crime não era furtar gado, ou minerar às ocultas, seu grande crime consistia em fugir do cativo* (SANTOS, 1978, p. 110, *destaques acrescidos*)

1.3.3 DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO NEGRA

A des-re-territorialização de comunidades de matrizes etnoculturais africanas no Vale do Jequitinhonha é analisada nesta pesquisa em dois recortes temporais: o primeiro, que compreende o período de ocupação bandeirante e sesmeira, caracterizado pela exploração mineral de pedras e metais preciosos nas lavras de Diamantina, Serro, Minas Novas e demais áreas mineradoras do Vale do Jequitinhonha; e o segundo, mais recente, ocorrido a partir do reconhecimento oficial das *Comunidades Remanescentes de Quilombos*.

O período inicial caracteriza-se pela formação e combate aos primeiros núcleos de resistência e tentativa de *reterritorialização* negra no Vale, os *quilombos*, resultados do descontentamento dos escravos com as atrocidades cometidas pelos seus senhores e, sobretudo, pela busca por uma liberdade perdida quando capturados na África. Esta resistência, entretanto, não se limitou apenas à busca pela liberdade e à fuga do trabalho forçado nas áreas de mineração, se expressando também numa re-existência cultural, onde a reafirmação e a ressignificação de suas identidades e expressões etnoculturais ganharam vida através do resgate de saberes, costumes, danças, cantos e religiosidades em territórios construídos nos *sertões*, interior das matas, *grotões* e vales distantes da ameaça imposta pelo sistema escravista. Devido à atração de diversos indivíduos, negros e não-negros, para os *quilombos* e multiplicação destes territórios nas áreas rurais, foram empreendidas várias expedições a fim de destruí-los, reescravizar seus habitantes e, por conseguinte, impedir que obtivessem êxito em suas primeiras tentativas de *reterritorialização* no Vale.

O segundo momento histórico ocorreu há poucas décadas, datado, sobretudo, a partir do ano de 1988, quando ocorreu o reconhecimento das *Comunidades Remanescentes de Quilombos* pela Constituição Federal Brasileira, o que possibilitou às populações de matrizes etnoculturais africanas o direito de terem reconhecido o acesso à terra habitada ancestralmente por seus familiares. Entretanto, mesmo diante deste fato histórico não foi possível impedir que seus territórios fossem ameaçados pela *fazenda*, pela monocultura do eucalipto, do café, pecuária e UHEs, o que gerou, e ainda tem gerado, tensões e conflitos entre estas comunidades e os agentes externos que ameaçam *desterritorializá-las*.

A partir destes dois recortes temporais pretendemos compreender com mais clareza como se iniciou o processo de *desterritorialização* das comunidades negras rurais no Vale do

Jequitinhonha e, com o tempo, como seus moradores criaram estratégias de enfrentamento e reterritorialização nos territórios rurais.

As primeiras populações de matrizes etnoculturais africanas que iniciaram, junto aos exploradores portugueses, o processo de colonização do Vale do Jequitinhonha, chegaram a esta região em meados do século XVIII, a partir do Arraial do Tejuco (*sic*) e da Vila do Príncipe¹⁹ (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]; SPIX & VON MARTIUS, 1981[1828]; POHL, 1976[1832-37]), quando da ocorrência de um dos períodos de maior florescimento da economia mineradora do estado de Minas Gerais.

Ao longo do processo de ocupação e formação de seus territórios rurais pela mineração e, paralelamente, pela agricultura e pecuária, os registros históricos deixados pelos naturalistas que ali passaram e pelos estudiosos da região dão conta de que a população das vilas e arraiais era composta majoritariamente por indivíduos negros ou mulatos, usados no trabalho compulsório no campo e nas cidades.

A população do Termo de Minas Novas deve-se elevar-se a 30.000 almas ou pouco mais. [...] Conquanto, em relação às regiões setentrionais percorridas, seja aqui mais numerosa a raça branca, ainda são os mulatos que constituem a população dominante (POHL, 1976[1832-37], p. 332).

Em 1816, por exemplo, a população negra e mulata, escrava e não escrava, em Vila do Príncipe era estimada em 25.417 homens e mulheres (SAINT-HILAIRE, 1975[1830]), número que representou 88,68% do contingente populacional desta vila naquele ano.

Entretanto, não obstante os negros escravizados representassem grande parte do contingente populacional da época e possuíssem ricos conhecimentos utilizados no trabalho diário nas minas e lavouras, o tratamento dado a eles era caracterizado por muita violência e repressão.

Por essa razão, atos de resistência e crimes contra seus “senhores” eram recorrentemente cometidos nas fazendas, levando muitos à prática de insurreições, rebeliões e guerrilhas (GUIMARÃES, 1983; AMANTINO, 2001; MOTA, 2006, 2010; SOUZA, 2009b).

Dentre estes atos, destaca-se a “guerra contra os brancos”, uma rebelião que tinha como finalidade precípua libertar, no ano de 1864, escravos do cativo em Tijuco e Vila do Príncipe (MOTA, 2006, 2010). Levado a cabo por vários meses, o levante negro contra o sistema escravista foi sufocado “com a prevenção e força cabíveis a um país em estado de guerra” (MOTA, 2006, p. 50), não tendo conseguido êxito em sua luta, mas, por outro lado, tornando-se um exemplo para outras rebeliões que eclodiram na mesma época em vários territórios rurais do estado de Minas Gerais.

¹⁹ Atuais Diamantina e Serro, respectivamente.

Além do combate bélico a estes eventos, outra forma encontrada pelas elites coloniais de conter a revolta dos negros, dificultar a sua organização nas senzalas, minas e lavouras, e, sobretudo, extinguir suas línguas maternas e expressões culturais, foi a estratégia de “pulverização das distintas matrizes africanas” pelo território colonial (ANJOS, 2009), visando eliminar suas referências identitárias e, assim, evitar e/ou pacificar os conflitos ocorridos.

Em resposta a estas estratégias, ocorriam as fugas para as matas e *sertões*, formando os primeiros agrupamentos de negros fugidos do Vale – os *quilombos*, que constituíram-se, outrossim, nas primeiras tentativas de *reterritorialização* e resistência às opressões do sistema e às transformações culturais que vinham sendo impostas aos negros naqueles séculos.

Nestes agrupamentos, os negros fugidos praticavam a agricultura, trabalhavam clandestinamente na mineração e comercializavam os produtos de seu trabalho com negros libertos, agricultores camponeses, pequenos mineradores das regiões vizinhas e até mesmo com as senzalas²⁰, estabelecendo uma rede de relações econômicas fundamental para a reprodução socioterritorial de seus núcleos. Além da agricultura e do comércio, cometiam razias e furtavam criações de gado nos campos, o que complementava a dieta alimentar e nutricional dos habitantes dos *quilombos* (GUIMARÃES, 1983; AMANTINO, 2001; MOTA, 2006, 2010; SOUZA, 2009b).

Estes territórios representavam, ainda, espaços de resgate e manutenção das manifestações etnoculturais africanas, com a preservação dos costumes, danças, cantos, saberes tradicionais e línguas originais africanas (MACHADO FILHO, 1985[1943]; AMANTINO, 2001; MOTA, 2006, 2010). Como suas populações eram provenientes de distintas etnias africanas e havia também a presença de indivíduos indígenas e mestiços, as manifestações etnoculturais, os saberes tradicionais e os costumes passaram por processos de resignificação e sincretismo cultural nos *quilombos*, formando um rico patrimônio sociocultural que tem sido transmitido entre gerações até os dias atuais, como poderá ser observado nos estudos empíricos da pesquisa.

Neste sentido, os *quilombos* foram considerados territórios de resistência física e cultural africana, estando presente no Vale do Jequitinhonha durante décadas entre os séculos XVIII e XIX.

²⁰ De acordo com Schmitt, Turatti e Carvalho (2002), existia, no Brasil, uma rede de comércio e informações que iam desde as senzalas até muitos comerciantes locais, os quais tinham grande interesse na manutenção dos quilombos visto que obtinham grandes lucros com as trocas realizadas com seus habitantes.

O sucesso de sua existência está relacionado, em grande parte, à organização social e econômica dos indivíduos que ali moravam, os quais estabeleciam redes de solidariedade com os negros libertos, com os escravos nas senzalas, com os mineradores e camponeses pobres da região, cristalizando relações que contribuíam para sua autonomia e para a formação de um comércio agrícola e mineral suficiente para fomentar a longevidade de seus territórios (GUIMARÃES, 1983; MOTA, 2006, 2010).

Para as elites e autoridades mineiras, o *quilombo* representava mais do que um perigo à manutenção do sistema escravista, constituía-se também num entrave à continuidade dos projetos de civilização e de ocupação de importantes áreas para a exploração econômica da capitania (AMANTINO, 2001). Além desta visão, seus moradores tinham fama de assaltantes, bandidos e infratores da lei, gerando muito temor entre os habitantes das matas e dos *sertões* que não mantinham nenhum tipo de relação social ou econômica mais próxima com os quilombos.

Em razão desse estigma criado em torno dos territórios de resistência negra, eram constantes as expedições promovidas por proprietários de escravos e pela *Guarda do Mato* que visavam destruir os quilombos e capturar seus indivíduos a fim de trazê-los de volta a seus “devidos” donos.

Tais expedições eram, por assim dizer, os primeiros movimentos que visavam impedir a *reterritorialização* dos negros no Vale do Jequitinhonha, caracterizadas por ações que resultaram em confrontos sangrentos, mortes e punições exemplares aos líderes presos (MACHADO FILHO, 1985[1943]; GUIMARÃES, 1983; AMANTINO, 2001; MOTA, 2006, 2010).

Assim como ocorreu inicialmente com os indígenas e posteriormente com os camponeses, a *desterritorialização* dos negros entre os séculos XVIII e XIX também se manifestou em sua dimensão cultural, através da proibição e repressão do uso de línguas maternas e da prática de danças e cantos, como o *vissungo*, tradicional cântico de origem *Bantu* entoado pelos mineiros de São João da Chapada, município de Diamantina (MACHADO FILHO, 1985[1943]).

Além disso, os rituais religiosos de matrizes africanas também foram (e ainda são!) condenados pela sociedade, principalmente pelas Igrejas Cristãs, considerados por estas instituições como sortilégios, feitiços, atos que iam contra os princípios da visão dogmática do Cristianismo.

E mesmo com a promulgação da Lei Áurea de 1888, tais processos de *desterritorialização* não cessaram no Vale do Jequitinhonha, sendo revividos rotineiramente

pelas comunidades negras rurais ao longo do século XX, sobretudo durante as décadas de 1980 e 1990, quando, mesmo sendo reconhecidos pelo Estado Brasileiro como *remanescentes de quilombos*, travaram lutas intensas contra sujeitos e agentes que ambicionavam ocupar seus territórios.

Tomemos como exemplo os casos das comunidade de Mumbuca e Porto Corís, localizadas, respectivamente, nos municípios de Jequitinhonha e Leme do Prado.

A *comunidade remanescente de quilombos* de Mumbuca tem seu processo de formação geo-histórica ligado a um fenômeno peculiar: um latifúndio de propriedade de um negro, chamado por José Cláudio de Souza (SOUZA, 2006; LIMA *et al.*, 2010). Este, um ex-escravo letrado, comprou, em meados da década de 1860, cerca de 8.500 hectares de terras em um sítio localizado no meio do *sertão*, distante dos fazendeiros “brancos”, o que lhe garantia, de certa forma, invisibilidade e segurança. Segundo Souza (2006), até a década de 1960 a principal atividade desenvolvida no latifúndio de José Cláudio era a cafeicultura que, mais tarde, veio a ser substituída pelo cultivo da mandioca, cultura desenvolvida até hoje em Mumbuca.

Após seu falecimento, a propriedade deste negro foi herdada por seus filhos, alguns dos quais mantiveram a unidade dos terrenos em poder de suas famílias, enquanto outros, porém, venderam para fazendeiros vizinhos. Além da venda, com o passar do tempo algumas terras se tornaram alvo da cobiça de fazendeiros da região, sendo invadidas e anexadas com a finalidade de formação de pastagens e monoculturas (SOUZA, 2006; LIMA *et al.*, 2010).

Com efeito, já em fins do século XX os *mumbuqueiros*, como são conhecidos localmente os moradores da Mumbuca, possuíam apenas de 20% de seu território original.

E, se não bastassem as invasões dos fazendeiros “brancos”, no início do século XXI estes sujeitos enfrentaram uma nova ameaça de desterritorialização: a criação da Reserva Biológica – REBIO – da Mata Escura em uma área que ocuparia grande parte de seus atuais domínios, com o propósito de proteger um dos últimos remanescentes de Mata Atlântica do Vale do Jequitinhonha (SOUZA, 2006; FARIA, 2009; LIMA *et al.*, 2010).

Protegidos pela legislação federal contra a invasão de seu território pelos fazendeiros locais, os *mumbuqueiros* lutam agora contra uma ameaça que, não obstante tenha um propósito de considerável importância para a conservação da biodiversidade, lhes causa o mesmo temor de antes: perder terras que garantem a reprodução de suas famílias e a preservação de sua cultura.

A resistência continua e o conflito tem sido mediado pela *Comissão Pró-defesa da Mata Escura* e pelo *Grupo de trabalho da Mata Escura*, que buscam encontrar um meio

termo entre a conservação da biodiversidade e a preservação do quilombo (SOUZA, 2006; FARIA, 2009).

Assim como a comunidade Mumbuca, o *quilombo* de Porto Corís tem sua formação ligada a uma grande propriedade de um ex-escravo negro do século XIX, Germano Alves Coelho (SANTOS, 2001).

Ao longo de gerações, comunidades parentais foram constituídas com ascendência a este negro, as quais mantiveram a propriedade da terra indivisa, sem partilhá-la ou vendê-la a outros sujeitos.

Em meados da década de 1990, no entanto, a construção da Usina Hidrelétrica de Irapé resultou na inundação de todo o território de Porto Corís e, conseqüentemente, na desterritorialização de suas famílias, que foram reassentadas na Fazenda Mandassaia, localizada no município de Leme do Prado (SANTOS, 2001; ITACARAMBY, 2006; ZUCARELLI, 2006).

Entretanto, tal reassentamento não só foi incapaz de resolver os problemas do deslocamento forçado das famílias como também causou outros novos, como a tensão gerada com Instituto Estadual de Florestas – IEF, o qual acenou, em um primeiro momento, com a possibilidade de se restringir o uso do solo no novo território, já que este encontrava-se próximo a uma Unidade de Conservação – UC, a Estação Ecológica Acauã (ITACARAMBY, 2006).

Além deste possível “conflito ambiental”, outras questões emergiram após o reassentamento dos ex-moradores de Porto Corís, como relacionadas à construção das residências, às diferenças entre as condições físicas e ambientais dos terrenos destinados a produção agrícola, à impossibilidade de manutenção de determinadas relações tradicionais de sociabilidade e ao aprofundamento das tensões já existentes entre alguns quilombolas (SANTOS, 2001; ITACARAMBY, 2006).

No entanto, em que pese todos os problemas enfrentados *pós-reterritorialização*, cabe ressaltar que estes sujeitos só foram reconhecidos e titulados enquanto membros de *comunidades remanescentes de quilombos* porque houve uma grande mobilização por parte da comunidade, que formou a Associação Quilombola Boa Sorte, e do apoio de agentes externos, como o Centro de Assessoria aos Movimentos Populares do Vale do Jequitinhonha – CAMPO VALE, o Ministério Público do Estado de Minas Gerais (MPMG) e o Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB (ZUCARELLI, 2006).

Por meio dessa mobilização, as famílias conseguiram mover uma ação na Justiça a fim de obrigar a Companhia Energética de Minas Gerais – CEMIG – a realizar todo o estudo

antropológico da comunidade e, por conseguinte, reconhecê-la como quilombola, dando um tratamento diferente aos seus moradores no processo de reterritorialização que estava em curso.

Desse modo, pode-se inferir que a luta pelo reconhecimento como *grupos culturalmente diferenciados* permitiu aos moradores da Mumbuca e de Porto Corís saírem da invisibilidade social em que se encontravam e lutarem pelo direito a terra, à preservação de seus costumes e tradições e, sobretudo, serem ouvidos quando do processo de execução de projetos que atingiram seus territórios.

Mas esta luta tem uma história que se inicia em um momento muito anterior aos primeiros atos de resistência executados nestes territórios e, por isso mesmo, serviram de inspiração, estímulo e referência para seus moradores e para os sujeitos e agentes que os apoiaram.

A fim de elucidar melhor sobre esta história de resistência, e também re-existência, o capítulo seguinte busca refletir sobre o processo de *quilombamento* como sinônimo de *reterritorialização* das comunidades negras rurais e urbanas no Brasil, discutindo, desde a origem dos primeiros quilombos na África até os dias atuais, a importância deste movimento para a reconquista territorial dos negros e, sobretudo, para a preservação de seus costumes, tradições e manifestações etnoculturais.

1.4 AQUILOMBAR-SE COMO SINÔNIMO DE RETERRITORIZAÇÃO: VELHOS SUJEITOS, NOVAS IDENTIDADES



Não podemos perder de vista que nem todos os territórios quilombolas existentes no País, que se enquadram nesse conceito mais largo [de quilombo], são remanescentes dos antigos quilombos e os que porventura forem, muitas vezes não terão como provar sua historicidade (ANJOS, 2009, p. 108).

Passados quatro séculos de escravização, expropriação, invisibilidade social, cultural e territorial das comunidades de matrizes etnoculturais africanas no Brasil, em 1988, ano do centenário da abolição da escravatura, a organização social e política que vinha sendo construída há décadas pelos movimentos negros conseguiu, no “cerrar das cortinas”, inserir na Carta Magna relevantes direitos às comunidades negras do país. A partir do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT – foi concedido aos *remanescentes de quilombos* o direito de uso e domínio das terras por eles ocupadas. Assim determinou a legislação:

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo ao Estado emitir-lhes os títulos respectivos (BRASIL, 1988).

Complementarmente a este Artigo, foram aprovados também os Artigos 215 e 216 do Capítulo III referente à Educação, Cultura e Desporto, os quais objetivam garantir a manutenção de suas manifestações etnoculturais específicas, sobretudo através dos parágrafos 1º e 5º.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes de cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

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

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (BRASIL, 1988).

Além dos novos dispositivos Constitucionais, contribuiu também para o fortalecimento da causa quilombola a ratificação de tratados internacionais, como a Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, que, através de seus artigos referentes aos Povos Indígenas e Tribais²¹, estabeleceu a consciência de sua identidade

²¹ De acordo com Andrade (2011) as populações quilombolas constituem grupos étnicos e, desse modo, fazem parte dos “povos tribais”. Assim, o governo brasileiro tem reconhecido a aplicabilidade desta convenção a estas populações, como Instrução Normativa 57/2009 do INCRA (artigo 2º) e outras decisões da Justiça Brasileira tem

como critério fundamental para sua identificação (O'DWYER, 2007; LEITE, 2008) e buscou garantir-lhes direitos essenciais, como de propriedade e da preservação de suas tradições e costumes etnoculturais.

Artigo 1º

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes (OIT, 1989).

Por meio destes dispositivos legais percebe-se que o Estado Brasileiro buscou conceder às comunidades de matrizes etnoculturais africanas não somente o direito ao *território*, mas também à manutenção de suas manifestações culturais, suas tradições, costumes, patrimônios materiais e imateriais que durante gerações construíram e preservaram para sua reprodução física e cultural. Esta legislação representou uma das primeiras tentativas de se reparar, ainda que parcialmente, o histórico processo de dominação e exclusão social, econômica, cultural, política e territorial do negro no Brasil, criando, então, possibilidades para que a *reterritorialização* destes sujeitos ocorresse de forma plena, em suas dimensões material e imaterial. Buscava-se, assim, seguir as proposições do político, diplomata e líder abolicionista Joaquim Nabuco: “acabar com a escravidão não nos basta, é preciso destruir a obra da escravidão” (NABUCO, 1983[1889]).

Entretanto, mesmo sendo direitos garantidos constitucionalmente, ainda foram necessários inúmeros embates nos âmbitos político e jurídico a fim de se aplicar a lei aos *remanescentes dos quilombos*. Indefinições sobre quem seriam estes sujeitos, a quem caberia o trabalho de seu reconhecimento, morosidade dos órgãos públicos nos processos de identificação e titulação das terras reconhecidas e ações impetradas por partidos políticos contestando a inconstitucionalidade de Decretos complementares ao Artigo 68 foram os principais entraves colocados pela elite *reacionária* a fim de limitar os direitos conquistados pelos movimentos negros no Brasil. Ainda hoje as discussões no Legislativo e no Judiciário geram intensos debates e questionamentos sobre a legislação que regulamenta a titulação dos territórios quilombolas, como no recente julgamento do Superior Tribunal Federal – STF –

também referendado o entendimento de que as comunidades quilombolas são grupos sobre os quais a Convenção Nº 169 se aplica (*ibid.*).

sobre a ação impetrada desde 2004 pelo Partido da Frente Liberal – PFL (hoje Democratas – DEM) (ADI Nº 3.239-9/600 – DF) contestando o Decreto Nº 4.887/03, que regulamenta os procedimentos de reconhecimento, demarcação e titulação das terras ocupadas por *remanescentes de quilombos*.

Antes, porém, de adentrar nas reflexões pertinentes ao movimento de luta política pelo reconhecimento dos direitos das comunidades negras rurais, realizo, primeiramente, uma reflexão acerca do processo de *ressemantização* que o conceito de *quilombo* tem sofrido desde sua origem na África no século XV até as novas definições empregadas por antropólogos, sociólogos, geógrafos e outros pesquisadores destas comunidades.

1.4.1 AMPLIANDO OS HORIZONTES DA QUESTÃO QUILOMBOLA: A RESSEMANTIZAÇÃO DO CONCEITO DE *QUILOMBO*

De acordo com Munanga (1996, 2009), *quilombo* é uma palavra de origem etimológica da língua *umbundu*, dos grupos étnicos *Bantu* de Angola – *Kilombo*. Sua história está ligada aos conflitos por poder, divisões de grupos, conquista de novos territórios e alianças políticas entre diferentes grupos étnicos na África (*Lunda, Ovimbundu, Mbundu, Luba, Kongo e Imbangala* ou *Jaga*), envolvendo povos de distintas regiões entre o que hoje é conhecido como Congo – Ex-Zaire – e Angola. Os primeiros *kilombos* do continente africano surgiram entre os séculos XVI e XVII, especialmente nas áreas ocupadas pelos grupos de cultura *Bantu*. Ao longo do processo de sua formação, os *kilombos* se tornaram instituições político-militares multiétnicas e centralizadas, onde os homens eram submetidos a rituais de iniciação com a finalidade de fortalecê-los, torná-los guerreiros, unificá-los e integrá-los ao grupo – já que foram recrutados de diferentes etnias nos combates entre os membros do *kilombo* e outros grupos étnicos (MUNANGA, 1996, 2009).

Anjos (2009), por sua parte, afirma que o termo *kilombo* pode possuir outros significados, os quais variam de acordo com a região onde é empregado. *Lugar para estar com Deus* na região central da bacia do Rio do Congo; *acampamentos guerreiros na floresta*; *filho de preto que não é preto*, no centro-norte de Angola; *habitação* na região central do antigo reino do Congo, são algumas acepções encontradas para a palavra segundo este geógrafo. São territórios que têm em comum a referência a um espaço que é sagrado, protegido e com liberdade de acesso à terra (ANJOS, 2009).

Percebe-se, de início, que o conceito de *kilombo* não possui uma definição única, consensual, porém, em sua grande parte está relacionado a um território de significados étnicos, simbólicos e militares.

Já no caso do *quilombo* brasileiro, a primeira definição dada à palavra foi feita pelo Conselho Ultramarino da Coroa Portuguesa em 1740, segundo o qual *Quilombo* era:

Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (SCHMITT *et al.*, 2002, p. 2).

Tal definição partia de uma legislação repressiva, que buscava eliminar o “perigo” que as comunidades de negros fugidos apresentavam à ordem, ao sistema - econômico, político e social, por isso exigiam-se ações urgentes de combate a todo e qualquer tipo de organização que se assemelhava às considerações do Conselho (ARRUTI, 2002). Dentre estas ações, destacam-se os Alvarás emitidos pelo Rei que autorizava a caça aos negros “calhambolas”, punições exemplares aos que fossem presos e, sobretudo, a destruição de seus territórios.

Eu El-Rei faço saber aos que este alvará virem que sendo-me presentes os insultos, que no Brasil cometem os escravos fugidos, a que vulgarmente chamam calhambolas, passando a fazer o excesso de se juntarem em quilombos, e sendo preciso acudir com remédios que evitem esta desordem: – hei por bem que a todos os negros que forem achados em quilombos, estando neles voluntariamente, se lhes ponha com fogo uma marca em uma espádua com a letra – F –, que para este efeito haverá nas câmaras: e se quando for executar esta pena, for achado já com a mesma marca, se lhe cortará a orelha. (MACHADO FILHO, 1985[1943], p. 19)

Outras acepções foram produzidas posteriormente nas províncias brasileiras, porém, como revela Almeida (2002), os mesmos elementos da definição colocada pelo Conselho Ultramarino eram mantidos, alterando apenas o número de pessoas reunidas num determinado território e a intensificação da tentativa de proibir a autonomia produtiva dos mesmos.

Já no período seguinte à Lei Áurea de 1888, a palavra *quilombo* “desaparece” na legislação republicana, visto que, com a abolição da escravatura, julgava-se que estes núcleos já não teriam mais razão de existir. A partir de então, o conceito de *quilombo* permanece “*frigorificado*” nas referências bibliográficas sobre o assunto (*ibid.*), até o retorno dos debates referentes à questão negra no Brasil em meados do século XX.

A partir do trabalho de pesquisa realizado por diversos estudiosos, principalmente por Munanga (1996, 2009), Arruti (2000, 2002, 2006), Anjos (1999, 2009), Leite (2000, 2008), Almeida (2002), O’Dwyer (2002) e Schmitt *et al.* (2002), dentre outros, percebe-se, atualmente, que o conceito contemporâneo de *quilombo* se alarga, indo além de uma visão míope que enxerga estes territórios apenas pela definição histórica estabelecida pelo Conselho

Ultramarino, incorporando, de forma contrária, uma diversidade muito ampla de organizações socioterritoriais e socioculturais produzidas em comunidades negras rurais e urbanas.

Segundo Munanga (1996, 2009), a existência dos *quilombos* em território brasileiro tem a ver com a presença de negros da etnia *Bantu*, provindos de grupos como *Lunda*, *Ovimbundu* e *Kongo*, que vieram escravizados para o trabalho nos engenhos e nas minas de ouro e de pedras preciosas. Ocuparam parte das terras não povoadas pelo sistema de exploração econômica colonial, onde abrigaram todos aqueles outros oprimidos da sociedade – indígenas, negros e até mesmo brancos, constituindo-se num exemplo de “democracia plurirracial” ainda não concretizado pelo Brasil (MUNANGA, 1996). Devido ao fato de acolher indivíduos provenientes de outras etnias africanas, algumas inclusive rivais, além de não-africanos, o *quilombo* recebeu influências diversas em sua organização e nas expressões etnoculturais que ali foram re-significadas, formando novas identidades ricas e estáveis a partir de uma abertura cultural que aceitou outras culturas ao mesmo tempo em que preservava determinadas tradições. Daí sua característica *transcultural*, um dado essencial da cultura afro-brasileira para Munanga (1996).

A organização socioterritorial destes espaços tinha como referência aquela produzida nos *quilombos* da África, porém, sempre com influências marcantes dos saberes ambientais construídos pelos indígenas (ANJOS, 2009). Pelo seu conteúdo de organização, coesão e resistência, o *quilombo* brasileiro apresentava semelhanças fundamentais com o africano (*ibid.*), sendo considerado para Munanga (1996, p. 63) “sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos”.

O *quilombo dos Palmares* foi e ainda tem sido concebido como um arquétipo definidor dos *quilombos* no Brasil. Entretanto, para Arruti (2002), Palmares, antes de ser um parâmetro generalizável, foi uma grande e notória exceção a regra. A partir de estudos em diferentes fontes documentais, este pesquisador destaca que o “modelo Palmares” tem sido revisto, na verdade desconstruído, o que contribui para interpretações mais amplas do conceito de *quilombo*, que não se encaixam apenas nas definições que se utilizam da dicotomia *senhor – escravo* ou *proprietários – não proprietários* de terras como seus elementos definidores.

Carril (2006) também acrescenta que desde a década de 1950 estudos realizados nas ciências sociais têm demonstrado que os *quilombos* não se restringiram ao período escravista, sendo encontrados vários agrupamentos de populações negras em distintos contextos

histórico-geográficos do país, onde foram preservadas manifestações culturais próprias, como dialetos, bem como o respeito a valores da ancestralidade do grupo.

Há, ainda, alguns registros históricos de outras formas de organização dos *quilombos* caracterizadas pela instabilidade no espaço, até mesmo pelo nomadismo, sem uma organização produtiva bem estruturada e sustentada por uma economia predatória, como assaltos a fazendas e nas estradas de ligação entre pontos comerciais (ARRUTI, 2006).

Ademais, em decorrência das constantes alterações nos contextos locais e regionais, as formas de posse e organização socioterritorial dos *quilombos* passaram por inúmeras mutações, permanentemente adaptadas às mudanças que ocorriam e sustentadas em laços comunitários ou compromissos precários com aqueles que eram seus próprios expropriadores (ARRUTI, 2002). Por isso, não se deve imaginar que os *quilombos* resistiram até os dias atuais apenas pelo fato de estarem isolados, à margem da sociedade. Pelo contrário, ao longo de todo o tempo em que existiram estabeleceram inúmeros tipos de convívio com a sociedade envolvente, ainda que amparadas em relações assimétricas, resistindo a várias formas de violência para permanecerem em seus territórios ou, ao menos, preservar parte deles (SCHMITT *et al.*, 2002).

Assim, numa concepção mais aberta e diversificada do conceito, Almeida (2002) enfatiza que o *quilombo* não está restrito aos territórios construídos em oposição à *plantation*, formados por negros fugidos ou situados fora dos limites das grandes propriedades. A título de ilustração, o autor cita o caso de Frechal, uma comunidade quilombola do Maranhão instalada a 100 (cem) metros da Casa-grande, cujos membros prestavam serviços a esta casa e mantinham uma produção autônoma em seu território. Ademais, Almeida (2002) ressalta que o significado do *quilombo* deve superar uma definição restrita aos espaços rurais e transcender a distinção entre *propriedade* e *posse* da terra, incluindo também as áreas hoje urbanizadas ou as terras compradas por escravos alforriados.

Nesta mesma perspectiva, O'Dwyer (2002) defende que os *quilombos* não foram espaços exclusivamente construídos por grupos isolados, insurrecionais, rebelados e homogêneos. Para esta antropóloga, *quilombo* está relacionado aos distintos grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência a fim de garantir e preservar a reprodução de seus modos de vida e, principalmente, produzir um *território* próprio, onde sua *territorialidade* ainda é caracterizada pelo uso comum da terra²², dos recursos naturais e dos

²² Toma-se como exemplo a Terra da Santa em Mumbuca (FARIA, 2009), as roças e tendas de farinha comunitárias de Macuco, Pinheiros, Gravatá e Mata Dois (LIMA, 2010, TUBALDINI *et al.*, 2011) e dos próprios quilombos estudados nesta pesquisa (ver mais referências adiante).

espaços de beneficiamento de alimentos (tendas de farinha, de artesanato, etc.), por atividades realizadas segundo normas costumeiras assentadas em laços morais de parentesco, vizinhança e relações solidariedade, reciprocidade e afetividade.

Neste sentido, Anjos (2009) aponta que há hoje uma necessidade de se construir um conceito mais “largo” de comunidades quilombolas, que inclua um segmento da sociedade que foi secularmente excluído e que precisa ter, atualmente, seus direitos de reconhecimento e garantias legais para a existência plena nas terras ancestralmente ocupadas. Desse modo, este geógrafo cita alguns exemplos de comunidades negras rurais e urbanas que foram formadas após a abolição da escravatura e que, à luz do conceito hegemônico de *quilombos* proposto pelo discurso oficial, não deveriam ser consideradas *comunidades remanescentes de quilombos*, a saber:

- ❖ Terras ocupadas em fazendas falidas ou abandonadas;
- ❖ Propriedades compradas por escravos alforriados;
- ❖ Terras doadas por proprietários a ex-escravos;
- ❖ Terras adquiridas como pagamento por prestação de serviços militares;
- ❖ Terrenos de ordem religiosa doados a ex-escravos;
- ❖ Terras ocupadas no litoral que estavam sob o controle da Marinha e
- ❖ Terras da União não devidamente cadastradas.

Estes são apenas alguns exemplos de *territórios* que nos permitem compreender, atualmente, o *quilombo* para além de um espaço de fuga (ANJOS, 2009), indicando, com efeito, outras modalidades de acesso a terra, ao *terreiro*, ao *território*, vivenciadas pelas comunidades de matrizes etnoculturais africanas.

Portanto, é preciso ir além de uma acepção que utiliza o binômio fuga-resistência como principal elemento definidor do conceito *quilombo* (SCHMITT *et al.*, 2002; CARRIL, 2006), rompendo com uma visão “*arqueologizada*” do conceito, que o coloca como uma matriz cultural cristalizada e em fase de desaparecimento, como observado na definição histórica *stricto sensu* ainda utilizada por muitos pesquisadores e legisladores (ALMEIDA, 2002; ANJOS, 2009).

Com efeito, o conceito contemporâneo de *quilombo*, já ressemantizado, está intimamente relacionado a grupos étnicos que existem e/ou persistem, historicamente, num determinado *território*, experienciando processos de exclusão e inclusão que permitem definir suas alteridades, os limites entre os considerados de dentro e os de fora (O'DWYER, 2002). Deve ter referência no *campesinato negro*, nas comunidades de matrizes etnoculturais africanas que se mantiveram na terra com autonomia política, econômica e identidade

territorial, em resistência a processos de *desterritorialização* experienciados não só no passado, mas, também, no presente (ANJOS, 2009).

Quilombos são *territórios* ocupados há gerações, organizados segundo princípios da coletividade e da consanguinidade, e remetem a uma memória e identidade coletiva de sujeitos em luta pela garantia de sua reprodução socioterritorial. Referem-se, ainda, às disputas contra a expropriação de suas famílias por agentes e sujeitos que enxergam seus recursos apenas pelo valor de troca, suas terras unicamente como *mercadorias* (LEITE, 2000; SCHMITT *et al.*, 2002; ANJOS, 2009). Dentre os principais exemplos dos *novos quilombos*, cabe citar: Terras de santo, Terras de parente, Terras de irmandade, Terras de herança, Terras de preto e Terras de índio, que são variações locais de diferentes formas de auto-representação e autodenominação das comunidades de matrizes etnoculturais africanas, envolvendo referências sobre si mesmas e sobre os outros (ANJOS, 2009; ARRUTI, 2006; CARRIL, 2006).

Desse modo, a ressemantização conceitual de *quilombo*, feita não apenas pelos pesquisadores, mas também pelos próprios movimentos sociais, traduz os princípios da liberdade e da cidadania que foram negados aos afro-brasileiros, correspondendo a uma busca pelo direito à terra, a um conjunto de ações e políticas públicas para a ampliação da cidadania e, sobretudo, pela preservação das manifestações culturais específicas (LEITE, 2008). Com efeito, *quilombo* passa a re-significar a luta dos sujeitos negros para tornarem-se cidadãos de direito e não apenas de deveres (LEITE, 2000).

O termo quilombo vem expressar alguma necessidade de parte da sociedade brasileira de mudar o olhar sobre si própria, de reconhecer as diferenças que são produzidas como raciais ou étnicas. Através da luta e de uma complexa dinâmica iniciada no período colonial, o quilombo chega até os dias atuais para falar de algo ainda por se resolver, por se definir, que é a própria cidadania dos afro-descendentes (*ibid.*, p. 348-349, *passim*).

No entanto, após toda essa reflexão, questiona-se: por que ressemantizarmos o conceito de *quilombo*? Será mesmo necessário buscarmos uma definição diferente daquela adotada historicamente pelo discurso oficial do Estado brasileiro? Qual a finalidade de ampliarmos o leque de opções para a definição de um, ou melhor, de vários territórios construídos e apropriados por comunidades de matrizes etnoculturais africanas?

As respostas a estas perguntas surgem a partir do momento em que os movimentos sociais pelos direitos das populações negras encontram sérias limitações de reconhecimento jurídico e político quando defrontados com os termos *remanescentes* e *quilombos* adotados pelo Artigo 68 do ADCT.

Segundo Leite (2000), o texto final deste Artigo criou impasses conceituais em torno de tais termos e dificultou o andamento do processo de reconhecimento das comunidades negras no Brasil, visto que, ao invés de abranger uma diversidade muito grande de situações que envolvem as comunidades negras rurais e urbanas, a categoria de *remanescentes de quilombos* tornou-se restritiva, limitada a um “modelo” de resistência socioterritorial e sociocultural tido como único no país, como foi o *quilombo de Palmares*. Diante dessa limitação, o Artigo 68 passou a ser interpretado como uma legislação discriminatória, porquanto tentou reparar apenas parcial e incidentalmente injustiças históricas cometidas contra determinadas comunidades negras nos espaços rurais do Brasil, deixando de lado outros grupos que também haviam resistido a processos de desagregação e desterritorialização no país (ALMEIDA, 2002).

Remanescentes e quilombos estavam, nas palavras de Almeida (2002), envoltos numa moldura de passadismo, restritos ao que teria “sobrevivido” ao longo dos tempos, ligados a possibilidade de existência de monumentos ou sítios arqueológicos que seriam indícios de uma ocupação ancestral do território, assim como foi previsto no universo ideológico dos legisladores. Ou seja, deveriam estar extremamente restritos a comunidades isoladas, fechadas, formadas por processos insurrecionais (LEITE, 2000), baseados, desse modo, numa concepção estática de *quilombo* que permanecia vinculada à noção imposta séculos antes pelo Conselho Ultramarino português.

E quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois, o quilombo já surge como sobrevivência, como “remanescente”. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi (ALMEIDA, 2002, p. 53).

De acordo com Leite (2000), isso ocorreu em razão de uma perspectiva de *cultura* como algo imutável, cristalizada, fossilizada, o que, na opinião de Arruti (2000), idealizou os sujeitos dos novos direitos através de uma categoria residual, como sobras dos antigos *quilombos*, e restringiu de modo significativo a aplicação da lei para muitas comunidades negras no Brasil. Assim, tornou-se complicado entender as demandas pela regularização fundiária em comunidades negras a partir de tal conceito, sendo necessário relativizar a noção de *quilombo* para, em um momento posterior, resgatá-la como inspiração política para os movimentos sociais contemporâneos (LEITE, 2000).

Portanto, diante deste impasse, muitos questionamentos surgiram nos anos após a promulgação do Artigo 68, principalmente em 1995, quando se celebrou o 300º aniversário de morte de Zumbi dos Palmares. Destaca-se, nesta conjuntura, o papel desempenhado pela Associação Brasileira de Antropólogos – ABA, a qual, de acordo com O’Dwyer (2002), foi

decisiva nos questionamentos destes termos, buscando, então, indicar a necessidade de se incorporar a perspectiva dos grupos sociais que pretendiam, em suas ações, se auto-declararem como *quilombolas*. Além da ABA, ressalta-se também o papel desempenhado pelas primeiras associações voluntárias e de identidades coletivas relacionadas a condição de pertencimento a grupos sociais específicos, como a Associação de Moradores das Comunidades Rumo-Flexal no Maranhão, e também os encontros regionais e nacionais que ocorreram entre 1985 e 1994, culminando num movimento social quilombola de abrangência nacional (ALMEIDA, 2002; LITTLE, 2002).

Desse modo, a ressemantização do conceito de *quilombo*, e de seu par *remanescente*, veio a fortalecer a luta política e jurídica que os movimentos sociais negros travaram após a promulgação do Artigo 68, incluindo um gama de situações socioterritoriais que não se “encaixavam” numa legislação tão restritiva quanto a que foi aprovada. Nos dizeres de Almeida (2002, p. 77):

É uma impropriedade lidar com esse processo como “sobrevivência”, como “remanescente”, como sobra ou resíduo, porquanto sugere ser justamente o oposto: é o que logrou uma reprodução, é o que se manteve mais preservado, é o que manteve o quadro natural em melhores condições de uso e é o que garantiu a esses grupos sociais condições para viver independentemente dos favores e benefícios do Estado.

Ademais, mais do que corrigirmos o erro histórico de se considerar *remanescentes* apenas como sinônimos de “resíduo”, de “sobrevivência”, e *quilombos* somente como a definição oficial adotada no período da colonização, é preciso compreender como os próprios sujeitos sociais se auto-definem, quais critérios político-organizativos norteiam suas mobilizações, forjam a coesão em torno de certa identidade e como representam suas relações e práticas diante de outros grupos e agentes sociais com os quais interagem a todo o momento (O'DWYER, 2002). Como sugere Almeida (2002, p. 78):

O que tem de ser recuperado, portanto, nessa apropriação jurídica, nessa redefinição, é como esses grupos se definem e o que praticam. Esse é o exercício que, de certa forma, nos recoloca em contemporaneidade com a nova forma organizativa que está surgindo, o movimento quilombola, e com a situação social quilombo que somente agora, a duras penas, está sendo reconhecida.

A partir dessa proposta, o capítulo seguinte ilustra como se deu a organização social e política em torno da reafirmação das comunidades negras rurais e urbanas durante o século XX na busca pela ampliação e respeito aos seus direitos enquanto “remanescentes de quilombos”.

1.4.2 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E RETERRITORIALIZAÇÃO QUILOMBOLA: RECONHECIMENTO E VISIBILIDADE TERRITORIAL DE COMUNIDADES NEGRAS EM FINS DO SÉCULO XX

O processo de organização política das comunidades de matrizes etnoculturais africanas no Brasil, concebido aqui como uma das principais ações para a *reterritorialização* quilombola, teve sua origem na década de 1930, através da militância promovida por diversos movimentos sociais que surgiam no país, principalmente pela Frente Negra Brasileira (LEITE, 2000, 2008). Desde este período, os movimentos sociais negros passam a considerar a lei de abolição como um “processo inacabado”, o que os levou a reivindicar do Estado brasileiro ações efetivas de reparação pela escravidão, genocídio e racismo que ocorreram durante os regimes colonial e imperial, pela “dívida” que a nação tinha com os negros pelo fato de escravizá-los e pelas marcas que ficaram em forma de estigma dos afro-brasileiros (*ibid.*).

Neste contexto, o conceito de *quilombo* ressurge para se tornar um elemento de coesão entre as comunidades negras marginalizadas, capaz de nortear e expressar as demandas mais relevantes dos movimentos negros no país e também de dar sustentação à afirmação da identidade negra fragmentada pelo modelo de desenvolvimento adotado após a abolição (LEITE, 2000).

Décadas após a criação destes movimentos, entre 1970 a 1980 o *quilombo* já podia ser considerado um ícone da resistência negra, uma metáfora que representava os anseios do então criado Movimento Negro Unificado – MNU – (ARRUTI, 2000; LEITE, 2008, ANJOS, 2009). A partir deste período, é levado à Assembléia Constituinte através da pressão de militantes e de parlamentares como Abdias do Nascimento, autor da obra “O Quilombismo”²³, deixando de ser apenas um termo histórico e passando a ser considerado num sentido político e de luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades negras no Brasil.

Além dos movimentos sociais negros, a Igreja Católica também desempenhou um papel relevante para a “questão quilombola” nesta década, principalmente quando da celebração da primeira Missa dos Quilombos, no ano de 1981, pedindo perdão pelo seu

²³ Obra que representou um dos primeiros atos de ressemantização do conceito *quilombo*, entendido como um movimento social de resistência física e cultural das populações negras, produzido não apenas pelos grupos que se refugiaram no interior das matas contra a escravidão, mas também em um sentido mais diverso, como os grupos tolerados pela ordem dominante em função de finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas etc. (ARRUTI, 2000).

posicionamento histórico diante dos negros escravizados e aquilombados, considerados, por séculos, como os maiores inimigos do cristianismo (ARRUTI, 2000). Esta celebração religiosa se tornou um marco importante para o revisionismo histórico da posição da Igreja diante dos negros e, principalmente, para as lutas que viriam a ser travadas no âmbito político e jurídico apoiadas pelos agentes eclesiais mais engajados socialmente.

Assiste-se, também, ao surgimento de algumas associações de comunidades quilombolas na década de 1980, como no Pará e Maranhão, com a criação da Associação de Moradores das Comunidades Rumo-Flexal/MA (1985) e Associação de Comunidades de Remanescentes de Quilombos do Município do Oriximiná/PA (1990), e a organização de eventos regionais como o I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, em 1986, e o I Encontro de Raízes Negras do Pará, em 1988 (LITTLE, 2002).

Com efeito, durante o processo de elaboração da nova Constituição brasileira foi apresentada uma primeira proposta de emenda popular à Assembléia Nacional Constituinte que visava garantir o reconhecimento jurídico das terras dos *quilombos*. Tal emenda, entretanto, não conseguiu o número necessário de assinaturas para permitir sua tramitação, o que obrigou os movimentos negros se rearticularem com parlamentares a fim de obter êxito em suas demandas (ANDRADE, 2011).

Assim, em 1987 uma nova emenda foi apresentada pelo Deputado Constituinte Carlos Alberto Caó (PDT/RJ), sendo aprovada no ano seguinte “no apagar das luzes” graças à mobilização deste parlamentar, da também deputada Benedita da Silva (PT/RJ) e do movimento negro do Rio de Janeiro (ARRUTI, 2006; ANDRADE, 2011). Destacam-se, além disso, como fatores contributivos para esta aprovação a coincidência com o centenário da Abolição e o pouco conhecimento que os legisladores tinham acerca da realidade dos territórios quilombolas no país, imaginando que a nova lei beneficiaria apenas um número restrito de comunidades e não traria nenhum problema maior para a questão fundiária brasileira (ARRUTI, 2006; LEITE, 2000, 2008).

Este fato representou, segundo Leite (2008), uma ação inédita na história dos negros no Brasil, visto que não havia qualquer legislação que reconhecesse estas populações ou davalhes direitos específicos, como ocorrera anteriormente com os indígenas. Assim, rompe-se com a ideia de “embranquecimento” da população brasileira propalada pela teoria da mestiçagem, contribuindo para o reconhecimento e reafirmação dos negros nos cenários político, econômico, social, cultural e territorial brasileiro (MUNANGA, 1996, 2009; LEITE, 2000, 2008; ANJOS, 2009).

Entretanto, não obstante tenha sido aprovado naquele ano pelos Parlamentares Constituintes, o Artigo 68 ficou por quase sete anos sem o efetivo reconhecimento político e social. Além disso, este dispositivo legal foi votado como parte das Disposições Transitórias da Constituição Brasileira, o que, segundo Anjos (2009), demonstra a intenção do Estado de não ser uma obrigação permanente de reconhecer, delimitar e dar o título aos territórios dos *quilombos* no país. Na opinião de Arruti (2000) tais fatos são explicados pelo motivo de que a aprovação deste Artigo se deu nem tanto pelo valor intrínseco que possuía, mas como mais um item no “pacote das festividades” do centenário da abolição da escravatura.

Assim, somente quando se comemorou o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, no ano de 1995, foi que o Artigo 68 passou a ser alvo de maiores debates e reflexões nacionais, obtendo uma repercussão muito grande nos movimentos sociais negros do país. A partir deste ano começam as discussões para se realizar a regulamentação do Artigo, e as Comunidades de Boa Vista, em Oriximiná, no Vale dos Trombetas/PA, e Frechal, em Mirinzal/MA, foram as primeiras a serem reconhecidas pelo Estado sob a figura jurídica da nova Constituição (LITTLE, 2002; ANJOS, 2009; ANDRADE, 2011). Deste momento em diante, ocorreu um aumento significativo do número de comunidades passando a reivindicar seu reconhecimento como *remanescentes de quilombos*, inclusive em regiões “pouco prováveis” de serem encontradas, como nos estados da região Sul do país (ARRUTI, 2000).

Diante da repercussão alcançada, o governo brasileiro se viu obrigado a normatizar os processos de reconhecimento, demarcação e titulação dos territórios das *comunidades remanescentes de quilombos*, buscando identificar através de seus órgãos as terras daqueles que tinham pretensões de se tornarem sujeitos dos novos direitos constitucionais.

Assim, a primeira iniciativa foi tomada através da Portaria Nº 307 de 22 de novembro de 1995 do INCRA, a qual determinava a este instituto a obrigação de demarcar as terras quilombolas e de conceder-lhes o título de propriedade (BRASIL, 2005). Além do INCRA, os estados e a FCP também tiveram autonomia para disciplinar o processo de regularização das terras nas *comunidades remanescentes de quilombos*, e dentre os Estados pioneiros neste processo, destacam-se: Bahia, Pará, Rio de Janeiro, Maranhão e Amapá, os quais, juntamente com a FCP emitiram, até o ano de 2001, 8 (oito) títulos em terras públicas²⁴. O INCRA, por sua parte, titulou, até este mesmo ano, 8 (oito) territórios, todos no Pará, e criou 15 (quinze)

²⁴ Até 2011 havia no país 9 (nove) unidades federativas com leis próprias regulamentando tal processo: Bahia, Espírito Santo, Maranhão, Pará, Paraíba, Piauí, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul e São Paulo (ANDRADE, 2011).

projetos de assentamentos quilombolas nos estados da Bahia, Maranhão e Goiás (INCRA, 2012).

Embora houvesse ainda centenas de outras comunidades que pleiteassem seu reconhecimento, o pequeno número de territórios reconhecidos e titulados se justificou pela ausência de especificações detalhadas sobre os procedimentos a serem adotados para a regularização das terras dos *quilombos*, o que tornava ainda mais moroso tais processos (BRASIL, 2005).

Diante dessa questão, foi constituído um Grupo de Trabalho entre o INCRA, a FCP, os Institutos de Terras – ITERs – e o Ministério Público para debater os métodos de reconhecimento, delimitação e titulação dos territórios quilombolas, buscando chegar a procedimentos claros e detalhados para a realização destes processos. Mesmo com todos os esforços despendidos nas discussões ocorridas dentro deste grupo, ao final dos debates não foi possível chegar a um consenso sobre como realizar os procedimentos necessários ao reconhecimento das comunidades quilombolas (*ibid.*). Sendo assim, o Governo Federal decidiu, por meio da 11ª reedição da Medida Provisória 1.911 de 1999, transferir toda a competência de reconhecimento e titulação das *comunidades remanescentes de quilombos* ao Ministério da Cultura – MinC, por meio da FCP.

De acordo com Andrade (2011), tal mudança tinha outras razões para ocorrer, principalmente pelo intuito de não se realizarem desapropriações ou indenizações dos imóveis de terceiros durante a titulação das comunidades reconhecidas. Assim, no ano 2000 foi outorgado um “pacote de titulações” que ocorreu sem a desapropriação ou anulação dos títulos de propriedades em confronto judicial com os novos territórios quilombolas, o que gerou e intensificou vários conflitos agrários para as comunidades já reconhecidas (*ibid.*).

Ainda na “contramão” dos avanços conseguidos pelos movimentos sociais negros, em setembro de 2001 é publicado uma nova legislação complementar, o Decreto Nº 3.912, que restringiu o alcance do Artigo 68 de forma significativa, estabelecendo que apenas as terras ocupadas por quilombolas no ano de 1888 e as que estavam ocupadas pelos seus *remanescentes* em 1988 poderiam ser contempladas pelo nova legislação (PEREIRA, 2002; ANDRADE, 2011). Com efeito, este decreto limitou sobremaneira a aplicação do Artigo aos potenciais sujeitos dos novos direitos, atingindo também as comunidades já reconhecidas que estavam em áreas de litígio com outros sujeitos e agentes sociais.

Desse modo, ocorreu uma paralisação completa da regularização de terras durante a vigência deste Decreto (ANDRADE, 2011). Ressalta-se, contudo, que, conforme aponta Pereira (2002), este dispositivo apresentava vários parágrafos com vícios de ilegalidade,

principalmente pela exigência de antiguidade na ocupação da terra, o que não se encontrava presente no Artigo 68, tornando-o, portanto, ilegal.

Assim, em virtude desse retrocesso, os movimentos sociais negros passaram a enfrentar novas disputas com o Governo Federal entre 2001 a 2003, reivindicando a revogação do referido Decreto e a efetiva titulação das comunidades já reconhecidas.

Com o objetivo de atender tais anseios e, sobretudo, dar mais agilidade aos processos de *identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação* das terras ocupadas por *remanescentes de quilombos*, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT) promulgou o Decreto nº 4.887/03, que revogou aquele aprovado por seu antecessor, Fernando Henrique Cardoso (PSDB), e criou novas condições para a retomada do reconhecimento efetivo dos territórios quilombolas.

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

Adotou-se, portanto, uma conceituação mais abrangente e adequada de *comunidades remanescentes de quilombos*, reconheceu-se a possibilidade de desapropriação dos moradores não-quilombolas incidentes nestas comunidades e foi atribuída a competência de todo o processo de reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação ao Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, por meio do INCRA, enquanto que à FCP coube o trabalho de registro oficial dos territórios reconhecidos a partir de um processo de auto-identificação.

Após estas mudanças legais, o número de *processos abertos*²⁵ no INCRA cresceu vertiginosamente aos longos dos anos, chegando a totalizar 1.229 até o fim de 2012 (TAB. 1).

TABELA 1
Número de processos para reconhecimento, demarcação e titulação de territórios quilombolas – INCRA – 2003 – 2012

Processos abertos por ano										
2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	Total
9	111	206	186	164	123	146	74	159	51	1229

Fonte: INCRA: Territórios Quilombolas: Relatório 2012.

²⁵ Processos Abertos: trata-se da abertura do processo administrativo no âmbito do INCRA, devidamente autuado, protocolado e numerado. O processo poderá ser iniciado de ofício pelo INCRA ou a requerimento de qualquer interessado, das entidades ou Associações representativas de quilombolas. Pode ser feito pela simples manifestação da vontade da parte, apresentada por escrito ou verbalmente, caso em que será reduzida a termo por representante do INCRA (INCRA, 2012).

Deste total, 174 processos eram referentes ao estado de Minas Gerais, sendo que 47 representavam pedidos para o reconhecimento de 61 comunidades rurais no Vale do Jequitinhonha (INCRA, 2012).

No entanto, de acordo estudos realizados por Anjos (2009), estima-se que havia 207 comunidades remanescentes de quilombos em 90 municípios do estado de Minas Gerais até novembro de 2008. Deste total, 48 comunidades estavam localizadas no Vale do Jequitinhonha.

Os números apresentados pelo Projeto Quilombos Gerais (2007), coordenado pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES, são ainda maiores, quantificando, até o ano de 2007, o total de 404 comunidades existentes no estado de Minas Gerais. Destas, 94 localizavam-se em 19 municípios da região do Vale do Jequitinhonha (CEDEFES, 2009).

Após compilação dos dados verificados nestas três fontes²⁶ (TAB. 2), constatamos que até o ano de 2012 existiam 115 *comunidades remanescentes de quilombos* no Vale do Jequitinhonha, sendo 16,5% (19) localizadas no município de Minas Novas.

TABELA 2
Número de Comunidades Remanescentes de Quilombos dos Municípios do Vale do Jequitinhonha/MG

Municípios	Nº de Comunidades Quilombolas	Municípios	Nº de Comunidades Quilombolas
Almenara	1	Gouveia	1
Araçuaí	9	Itaobim	1
Berilo	21	Jenipapo de Minas	4
Capelinha	5	Jequitinhonha	6
Chapada do Norte	19	Joáima	3
Couto de Magalhães	1	Leme do Prado	2
Diamantina	3	Medina	1
Felisburgo	2	Minas Novas	19
Francisco Badaró	3	São Gonçalo do Rio Preto	1
		Virgem da Lapa	13
		Total	115

Fonte: Dados compilados e adaptados a partir de fontes estatísticas do INCRA (2012), CEDEFES (2007) e ANJOS (2009)

²⁶ Esta compilação não foi feita para todo o estado de Minas Gerais porque os dados coletados pelo CEDEFES (2009) e por Anjos (2009) são baseados nas estatísticas do INCRA e de outras fontes. Por este motivo, a quantidade de comunidades quilombolas para o estado não irá variar muito em comparação às últimas estatísticas mostradas pelo CEDEFES (2009), superando, assim, mais de 400 comunidades no estado.

No entanto, mesmo após a nova regulamentação dos procedimentos de reconhecimento das *comunidades remanescentes de quilombos*, Anjos (2009) considera que a quantidade de territórios quilombolas reconhecidos, demarcados e titulados pelos órgãos federais e estaduais está muito aquém do número total de *comunidades remanescentes de quilombos* existentes no país. Estima-se que o universo de registros não-oficiais destas comunidades é ainda muito maior do que os órgãos federais conseguiram reconhecer, em torno de, no mínimo, 3.000 comunidades, sendo que menos de 3% (três por cento) delas – 104 – possuem o título de propriedade registrado (ANJOS, 2009).

Além disso, de acordo com Andrade (2011) alguns avanços conseguidos com o último Decreto aprovado em 2003 foram minados pelo Governo nos anos seguintes por meio de normas internas criadas pelo INCRA – Instruções Normativas N° 16/2004, N° 20/2005, N° 49/2008, N° 57/2009 – e FCP – Portaria N° 98/2007. Embora estas normas tenham sido, com o passar dos anos, revogadas, durante sua vigência acabaram por retardar a regularização fundiária das comunidades reconhecidas ou em processo de reconhecimento, tornando tal processo mais burocrático, moroso e difícil de ser concluído, o que, na opinião de Andrade (2011) explicitam o recuo que o Governo Federal tem realizado diante das pressões contrárias da elite política e econômica brasileira.

Tendo em vista este cenário, para Leite (2000, 2008) os projetos de governo para as comunidades de matrizes etnoculturais africanas encontram-se seriamente ameaçados, o que se justifica tanto pela grande quantidade de comunidades que se auto-declararam *remanescentes de quilombos*, surpreendendo os órgãos designados para coordenar o processo, como também pelo confronto com os interesses das elites envolvidas nos conflitos fundiários e pelas “dúvidas” que geram para a continuidade do “desenvolvimento” econômico brasileiro, para as fronteiras e para o projeto de “nação” do país.

Ressalta-se, também, que o PFL (atual DEM), entrou em 2004 com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI – n° 3.239-9/600 – DF – contra o Decreto n° 4.887/03, que, mesmo sendo considerada improcedente pela Procuradoria Geral da República e pela Advocacia Geral da União – AGU – (O’DWYER, 2007), ainda tem causado muitas preocupações para as *comunidades quilombolas*, visto que tal Ação seria votada pelo STF em abril de 2012, porém, o julgamento foi interrompido pelo pedido de vista da Ministra Rosa Weber, e ainda não tem uma data prevista para ser retomado.

Assim, é possível perceber que as ações governamentais para as comunidades negras têm se caracterizado como fatos episódicos e fragmentários, o que coloca em risco os projetos

futuros de reconhecimento cultural, político e territorial que visam equacionar problemas fundamentais da questão negra no país (ANJOS, 2009).

Embora este quadro político e jurídico da regularização de terras *remanescentes de quilombos* tenha se caracterizado nas últimas décadas por processos inconstantes de ganhos e perdas, vitórias e derrotas dos movimentos sociais negros, cabe enfatizar que a conquista da cidadania por parte das comunidades rurais e urbanas reconhecidas como quilombolas tem movimentado diversos órgãos governamentais, a saber:

- ❖ 4 (quatro) agências da Presidência da República, cujos titulares têm status de ministros;
- ❖ 3 (três) secretarias (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPPIR, Casa Civil, Gabinete de Segurança Institucional);
- ❖ 6 (seis) ministérios (MDA, da Saúde, da Educação – MEC, da Cultura - MinC, do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS – e a Advocacia Geral da União – AGU);
- ❖ 2 (duas) fundações (FCP e Fundação Nacional de Saúde – FUNASA)
- ❖ E também autarquias, como o INCRA, responsável pelas regularizações fundiárias (LEITE, 2008).

Através destes órgãos institucionais, programas e ações de governo (federal e estadual) foram criadas a fim de assegurar políticas públicas específicas para as *comunidades remanescentes de quilombos*, ampliando seus direitos para além do reconhecimento territorial (ANDRADE, 2011).

Dentre as principais conquistas neste âmbito, citam-se a promoção de projetos ligados as preservação e divulgação da cultura afro-brasileira, a realização de trabalhos voltados para a inclusão de temas da história da África e dos negros no Brasil na educação das crianças e dos jovens, a realização de eventos e festivais regionais, nacionais e até mundiais (como o Festival Mundial de Artes Negras), o incentivo a projetos de desenvolvimento socioeconômico, socioambiental e sociocultural autogeridos pelas associações comunitárias, entre outros.

Tais incentivos estão amparados pelo Programa *Brasil Quilombola*, o qual segue os princípios norteadores da *Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial* na execução de projetos voltados para a garantia do acesso à terra, alimentação, saúde, esporte, lazer, moradia, previdência social, educação e cultura para as *comunidades quilombolas* (BRASIL, 2005; ANDRADE, 2011).

Tais conquistas demonstram que as possibilidades de *reterritorialização* quilombola abarcam dimensões tanto no nível material quanto imaterial dos *territórios* reconhecidos como *remanescentes de quilombos*, reconhecendo que somado à re-conquista da terra como

substrato físico para a reprodução familiar é necessário, complementarmente, garantir-lhes condições de manutenção de suas expressões, costumes e tradições etnoculturais, saúde, educação e segurança alimentar e nutricional.

Nesta perspectiva, observa-se hoje que os *remanescentes de quilombos* podem ser percebidos como grupos que lutam não apenas pela terra enquanto meio físico de sua residência e trabalho ou pela reparação de erros cometidos contra seus antepassados séculos atrás, mas também pela preservação de seus modos de vida e organização socioterritorial tradicionais, suas manifestações religiosas, crenças e sistemas de manejo dos recursos ambientais de seus *territórios* (ARRUTI, 2002).

Ainda que haja muitas críticas a serem feitas à morosidade do processo de titulação das *comunidades remanescentes de quilombos* no Brasil, aos Decretos que ora ampliam os direitos dos quilombolas, ora restringem estes mesmos direitos, compreendemos que não se deve negar as conquistas obtidas pelos movimentos sociais negros diante da inércia histórica que movia a agenda política do Estado brasileiro desde sua formação enquanto Estado independente há quase dois séculos atrás.

Portanto, faz-se necessário admitir que o *quilombo* re-surge, atualmente, como uma condição essencial de *reterritorialização*, visibilidade e cidadania de sujeitos marginalizados na sociedade brasileira. Se, no momento da elaboração da nova Constituição, seus moradores foram considerados como *remanescentes* ou *residuais*, pode-se afirmar que, atualmente, se caracterizam como importantes atores que são capazes de resistir e contrapor aos antagonistas que tentam usurpar seus territórios (ALMEIDA, 2008b).

Por isso, o *Quilombo*, mais do que um território de resistência, isolamento e reminiscência, significa um *sonho*, uma *luta*, uma *busca incessante de liberdade, autonomia, cultura, paz, trabalho, moradia...* Como assinala Leite (2000):

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

PARTE II

TRAVESSIAS DE UMA PESQUISA ETNOGEOGRÁFICA: SUJEITOS, OBJETOS E (ETNO)METODOLOGIAS...



O camponês não é obtuso, impermeável à mudança. Ele é cauteloso... Não pode colocar em jogo a reprodução social de sua família só porque algum burocrata, em algum gabinete, resolveu impor uma inovação tecnológica à “população de baixa renda” (WOORTMANN, 2004).

2 SUJEITOS E OBJETOS DA PESQUISA

O presente capítulo tem por finalidade apresentar e refletir teórica e conceitualmente sobre os *sujeitos* e *objetos* que foram investigados nesta pesquisa. Embora tenha feito referências aos *sujeitos* nos capítulos e tópicos anteriores, considereei ser de relevante necessidade problematizar algumas questões pertinentes aos mesmos, sobretudo no que concerne aos seus *modus vivendi*, *operandi* e *economicus*, caracterizados por relações morais de *solidariedade*, *reciprocidade*, *afetividade* e, sobretudo, *campesinidades*.

Tais relações, como poderá ser visto ao longo dos estudos de caso, estão indissociavelmente ligadas a duas dimensões do *território* e da vivência do *tempo* pelos sujeitos quilombolas: *as territorialidades* e *temporalidades*.

Com relação aos *objetos*, esta reflexão teve como propósito possibilitar a delimitação do recorte teórico e metodológico que guiou minha investigação empírica, assim como nos aconselha Santos (2008[1996], p. 21):

Cada vez que um geógrafo decide trabalhar sem se preocupar previamente com o seu objeto, é como se para ele tudo fossem “dados”, e se entrega a um exercício cego sem uma explicitação dos procedimentos adotados, sem regras de consistência, adequação e pertinência.

A partir das reflexões estabelecidas no tópico sobre os *objetos* da pesquisa, foi possível revisar, interpretar e refutar criticamente determinados padrões/arranjos de atividade agrícola e florestal que são colocados como “sustentáveis” ou que julgam contribuir para a conservação da biodiversidade.

Com efeito, as reflexões a seguir possibilitaram-me realizar discussões e questionamentos durante os trabalhos de campo e diante das informações que foram coletadas, tornando-se, portanto, essenciais para o estabelecimento de diálogos e aproximações entre o “científico” e o “popular”.

2.1 CAMPONESES, CAMPESINIDADES & COMUNIDADES TRADICIONAIS: OS SUJEITOS DA PESQUISA

Ao refletir sobre os *sujeitos* da pesquisa, é necessário, inicialmente, realizar algumas ressalvas: **primeiramente**, destacar que não se tratam de homens e mulheres pertencentes a um grupo homogêneo, possuidor das mesmas aspirações, visões de mundo, sistemas de valores e com relações socioeconômicas idênticas; **segundo**, ressaltar que seus modos de vida, formas de agir sobre o ambiente e relações socioculturais não são estáticas no tempo, imutáveis, isoladas, pelo contrário, são ativas, estão em constante transformação e em contato com distintas culturas e modos de vida que também interferem nas dinâmicas de produção/organização de seus territórios; **por último**, destacar que apesar de haver uma diversidade de valores e aspirações, ainda assim estes sujeitos compartilham uma mesma identidade cultural e territorial, construída ao longo de gerações de luta pela terra, através da preservação de manifestações etnoculturais e pelas relações de solidariedade, reciprocidade, afetividade e *campesinidade* que são inerentes ao seu *ethos* enquanto parte de um *campesinato negro*.

Diante destas considerações iniciais e das leituras realizadas em diferentes estudos sobre as categorias utilizadas no meio acadêmico para designar o/a *homem/mulher* do campo, optei nesta pesquisa pelo uso de dois conceitos referentes aos sujeitos investigados: *camponês* e *campesinidade*, ambos pertencentes, em muitos casos, a uma categoria de análise mais ampla, *as comunidades tradicionais*.

Ressalto que não pretendi “categorizar”, “classificar” ou “enquadrar” os *sujeitos* deste estudo segundo categorias sociais de análise “rígidas” ou a partir de “modelos ideais”. Objetivei, pelo contrário, mostrar as singularidades que caracterizam os *modus operandi*, *vivendi* e *economicus* destes sujeitos, que definem suas distintas *territorialidades* e *temporalidades* bem como lhes permite *resistir* e *re-existir* na terra, no *território*.

Desse modo, realizo nos tópicos seguintes algumas reflexões que considero terem sido de essencial importância para me possibilitar estabelecer interpretações acerca das expressões etnoculturais e das relações socioeconômicas e socioambientais que os agricultores e agricultoras dos quilombos do Alagadiço praticam cotidianamente em seus territórios. São relações e expressões que me permitiram considerá-los, de forma inequívoca, como sujeitos pertencentes às *comunidades tradicionais* do Brasil.

O mundo que os homens que constroem, transformam e organizam depende da imagem que eles têm do meio, das técnicas que permitem ter domínio sobre ele e os modelos ideais que eles gostariam de impor. O mundo que os homens desenham coloca em jogo deuses, espíritos e forças cósmicas: sua topografia mistura espaços profanos e espaços sagrados (CLAVAL, 1999b, p. 71).

2.1.1 *MODUS OPERANDI, VIVENDI E ECONOMICUS:* O *ETHOS* CAMPONÊS E A PRODUÇÃO/GESTÃO DO TERRITÓRIO

Antes de problematizar algumas questões referentes aos princípios e costumes que orientam as relações sociais, culturais, econômicas e as formas de agir, produzir e organizar os territórios rurais é preciso destacar que os conceitos *camponês/campesinato* são construções históricas e sociais permeadas por distintas ideologias e propósitos políticos existentes nos meios acadêmico e Estatal. Conforme aponta Bombardi (2003, p. 109), em sua reflexão crítica sobre *campesinato* e *agricultura familiar*: “os conceitos com os quais trabalhamos não são de forma alguma neutros”, fato que, por conseguinte, nos exige responsabilidade enquanto pesquisadores quando da formulação das acepções que estabelecemos para algumas categorias sociais.

Neste sentido, é preciso considerar que as publicações produzidas em torno dos conceitos de *camponês/campesinato* podem exprimir, muitas vezes, uma intencionalidade em mostrar que os sujeitos rurais assim denominados “evoluem” para “modelos ideais” de modos de produção agrícola, segundo propõe Lamarche (1993, 1998), ou que estão até mesmo em vias de extinção, num processo de “*descamponesação*”, conforme teorizou no século XX o sociólogo francês Henri Mendras²⁷ (1978).

Atualmente a sociedade industrial volta-se contra o campesinato, do qual saiu, e o condena irremediavelmente, porque não pode tolerar algo que se rebele contra a sua racionalidade. *O fim dos camponeses, no sentido preciso aqui dado a esse termo, já foi atualmente alcançado no Ocidente* (MENDRAS, 1978, p. 246, destaques acrescidos).

Contra-argumentando esta perspectiva/intencionalidade de leituras que apregoam o aniquilamento do *campesinato* pelo Sistema Capitalista hegemônico, Martins (1996) chama a atenção para o fato de que o Capital, em sua fase de expansão, não só redefine as antigas relações socioeconômicas para subordiná-las à sua reprodução, como também engendra outras relações não-capitalistas que lhes são imprescindíveis, como o modo de produção camponês.

²⁷ Contraditoriamente, em outro momento de sua obra, Henri Mendras reconhece que o *fim do campesinato* não é um fato plenamente ocorrido no mundo. Por isso, afirma: “Ao mesmo tempo, a industrialização do resto do planeta provoca o renascimento, o reforço, e às vezes a aparição de campesinatos. Em meio século, a sociedade industrial soviética não conseguiu desembaraçar-se de seu campesinato, apesar de uma deliberada vontade de assimilar operários e agricultores, citadinos e rurais” (MENDRAS, 1978, p. 246).

Nesta mesma perspectiva, Moura (1986) destaca que os processos sociais que permitem a existência do camponês no meio rural têm sido mais expressivos e fortes do que aqueles que levam à sua extinção. Assim sendo, para esta antropóloga é mais correto se pensar em *recriação*, *redefinição* e até mesmo em *diversificação* do campesinato do que se afirmar seu desaparecimento provocado pelo modo de produção capitalista.

O campesinato adaptou-se e foi adaptado, transformou-se e foi transformado, diferenciou-se internamente, *mas permaneceu identificável como tal*. Teve suas formas de reprodução e organização de vida redefinidas e, em larga medida, postas a serviço de uma realidade estrutural mais poderosa: a engrenagem de reprodução do capital (MOURA, 1986, p. 18, *destaques acrescidos*).

Em estudos de caso sobre o campesinato mundial e, sobretudo o europeu, Ploeg (2006) conjectura que as duas últimas décadas do século XX são marcadas por novos e relevantes processos de *recampesinização*, tanto de natureza *qualitativa*, como no caso de famílias que se transformam em *camponesas*, como de natureza *quantitativa*, como no exemplo do crescimento numérico de camponeses nos territórios rurais.

Recampesinização é, de fato, a segunda importante tendência histórica que moveu o mundo rural para além do clássico dualismo entre capitalistas e camponeses. O “camponês” não é mais o lado da equação que vai desaparecendo: a recampesinização expressa a formação de novas, robustas e promissoras constelações – que se apresentam, cada vez mais, superiores aos demais modos de produção (PLOEG, 2006, p. 17, *destaques do autor*).

Com efeito, entendemos que as análises sobre os camponeses não devem se restringir às explicações da dimensão econômica que envolve as suas atividades, levando-nos, muitas vezes erroneamente, a julgar o seu desaparecimento dos territórios rurais. Complementarmente a esta dimensão, deve-se buscar o entendimento das relações sociais, culturais e ecológicas que orientam as atividades destes sujeitos no campo, e que lhes permitem, de forma notória, se diferenciarem de outros atores que também estão ligados às atividades agropecuárias.

Conforme apontamentos Bombardi (2003), complementados por Hilmi (2012):

É necessário, quando nos deparamos com grupos camponeses, perceber que operam com uma outra lógica, e, não buscar explicações sempre no âmbito dos fatores econômicos (BOMBARDI, 2003, p.9).

A maior confusão está em imaginar que os camponeses operam com a mesma lógica dos grandes empreendedores. Porém, seu grau de autonomia, seu contato com a natureza, a qualidade de seu trabalho e suas relações com os mercados são totalmente distintas (HILMI, 2012, p. 7).

Optamos, neste sentido, por interpretar e explicar o *camponês* conforme a *interdependência* de seus *modus operandi*, *vivendi* e *economicus*, concebidos a partir seu *ethos*, de uma ordem moral singular, de *campesinidades* que orientam a sua racionalidade de produção/organização do território no campo.

No caso de seu *modus economicus*, por exemplo, alguns princípios e relações o diferenciam de outros sistemas de exploração da terra nos territórios rurais, a saber:

- ❖ Forma de produção *não-capitalista*, em que não há a presença de *salários*, *interesses em acumulação de capital* e *ganho empresarial* como se observa nas práticas dos *latifundiários*, *empresários rurais* e do *agronegócio* (CHAYANOV, 1974).
- ❖ Conforme apontam Ploeg (2006, 2009) e Hilmi (2012), a unidade de produção camponesa não está vinculada estritamente a um “capital econômico”, que tem como objetivo principal a obtenção do “lucro”, mas sim em um “capital ecológico”, o qual lhe permite obter autonomia e progresso em um contexto extremamente adverso de dependência, marginalização e privação.
- ❖ A produção e os ganhos obtidos objetivam garantir a auto-subsistência e a autonomia do grupo doméstico, e não o reinvestimento da produção em *capital para acumulação*.
- ❖ Controle quase absoluto dos processos produtivos pelo grupo doméstico e com o uso predominante do trabalho familiar;
- ❖ Qualificação ocupacional multidimensional, exercendo outras atividades além da agricultura, como artesanato, comércio, serviços, etc.
- ❖ Concepção da terra como patrimônio, como um valor de uso e não *valor de troca*, um bem vendável, *mercadoria*.

No que tange à produção agrícola, Wanderley (1996) afirma que a agricultura camponesa é, em geral, pequena, dispondo de poucos recursos e com restrições para potencializar suas forças produtivas. No entanto, segundo esta socióloga, ela [a agricultura] não é camponesa por ser pequena, não é sua dimensão que determina seu caráter camponês, mas sim suas relações externas e internas que lhes são inerentes, como a pluriatividade do trabalho, a multifuncionalidade do espaço de produção, a preocupação com o horizonte das próximas gerações, a busca pela autonomia, etc.

Ploeg (2006, 2009) e Hilmi (2012), nesta mesma perspectiva, destacam que a base de recursos disponíveis (terra, animais, etc.) com que o camponês conta para sua reprodução, além de ser limitada, está sob crescente pressão por mecanismos internos (divisões por herança, por exemplo) e externos (usurpação dos recursos por terceiros), o que lhe exige o desenvolvimento de estratégias que evitem a deterioração da qualidade destes recursos e tornem possível superar este ambiente “hostil”.

E, dentre estas alternativas criadas, destaca-se a busca pela criação de *valor agregado* e *empregos produtivos*, através de um aperfeiçoamento da “eficiência técnica”, da produção de cultivos mais valorizados (como os orgânicos), do incremento de atividades não-agrícolas em sua propriedade (como o agroturismo, a prestação de serviços, etc.), entre outras

estratégias que lhes permitem aumentar o rendimento por unidade produtiva em uma mesma área de trabalho.

Com relação ao destino dos produtos gerados sua unidade produtiva, observa-se que eles são utilizados, prioritariamente, para a satisfação das necessidades do grupo doméstico e das criações que o camponês mantém na propriedade. Já o excedente obtido é comercializado nas áreas urbanas ou com seus pares no meio rural, sendo, portanto, um erro afirmar que a atividade agrícola camponesa visa unicamente a “subsistência da família” (MOURA, 1986).

De acordo com Ploeg (2009), esta interação do camponês com o mercado torna-lhe possível realizar melhorias qualitativas no seu estabelecimento de trabalho, como tornar a terra mais fértil, manter e ou construir novas instalações de beneficiamento da produção, ampliar e aprimorar o conhecimento de técnicas produtivas e, sobretudo, fortalecer sua auto-suficiência perante a necessidade de se conseguir insumos e tecnologias para as atividades em sua propriedade.

Entretanto, a “integração” ao mercado via comercialização de excedentes nem sempre é favorável ao camponês, principalmente pelo fato de ocorrer por meio de sua exploração exacerbada, seja através da apropriação de parte de sua produção, como no caso dos agricultores *parceiros* (meeiros, p. ex.), ou pelos preços depreciados que o comerciante comprador lhe impõe (MOURA, 1986).

No caso específico dos agricultores quilombolas de Quilombo e Santiago, pude observar em minha pesquisa monográfica em 2010, que a depreciação do preço pago à saca de café chegava a mais de 100% do valor cotado no mercado da bebida. Enquanto o preço da saca do café arábica *bebida dura* entre abril e agosto de 2010 variou de R\$ 275,00 a R\$ 295,00 (US\$ 1 era equivalente a R\$ 1,78), pagava-se, em média, R\$ 120,00 a R\$ 150,00 pela saca dos cafeicultores destas comunidades. Portanto, através dos *atravessadores* ocorria, de forma precária e negativa, a integração dos cafeicultores quilombolas ao mercado.

É oportuno, no entanto, ressaltar que esta “integração” não significa *deixar de ser camponês* ou “evoluir” para um modelo de *agricultura familiar moderna*, conforme teoriza Lamarche (1993, 1998). Woortmann (1990b), neste sentido, cita o caso dos colonos teuto-brasileiros do sul do Brasil que há tempos produzem para o mercado, inclusive para exportação. Mesmo produzindo alimentos para comercialização, as relações sociais e morais destes colonos permaneceram inalteradas, orientando suas ações em comunidade e reconhecendo a terra pelo seu valor de uso, e não como *mercadoria*, como um bem vendável.

Produzir, então, para o mercado não significa, necessariamente, modernidade no plano do valor. Produzir para o mercado não significa tampouco estar integrado ao

mercado (TEPICHT, 1973²⁸) e muito menos estar integrado à sociedade nacional, no que se refere às tendências dominantes desta (WOORTMANN, 1990b, p. 15).

Entretanto, como dito anteriormente, a compreensão do camponês deve ser realizada a partir do entendimento da *interdependência* entre este *modus economicus* e os *modus vivendi* e *operandi*, numa teia complexa de relações sociais, costumes e cosmovisões que guiam o modo de produzir e organizar seu território no meio rural. Estes *modus operandi* e *vivendi* são interpretados, sobretudo, a partir do conceito de *campesinidade* proposto por Woortmann (1990b) e Brandão (2004), que se revela numa expressão de ordem moral, num ethos que orienta as formas de perceber as relações dos homens entre si e com seu meio e a valores e princípios que orientam suas sociabilidades, *territorialidades* e *temporalidades*, possibilitando, também, pensar *terra*, *família* e *trabalho* como categorias que estão estreitamente vinculadas.

Com efeito, a partir das relações de *campesinidade*, a *família*, além de *braços* e *bocas*, é um *valor*, um *valor-família*, que produz não só bens materiais, mas também culturais, morais e afetivos (WOORTMANN, 1990b). A *terra*, enquanto patrimônio camponês, é conquistada a partir do *trabalho* da *família*, é a *terra de Deus* trabalhada e transformada em *patrimônio familiar*. Torna-se dono de uma determinada terra pelo trabalho que nela se produziu e não somente pela sua compra. Não se vê a *terra* como um fator de produção ou apenas como um objeto de trabalho

[...] mas como expressão de uma moralidade [...] como algo pensado e representado no contexto das valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como um patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. *Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria* (*ibid.*, p. 12, *destaques acrescidos*).

Assim sendo, nas culturas camponesas não se pode pensar a *terra* sem, ao mesmo tempo, nos referirmos à *família* e ao *trabalho*, visto que “o significado da terra é o significado do trabalho e o trabalho é o significado da família, como o é, igualmente, a terra enquanto patrimônio. *Mais que objeto de trabalho, a terra é o espaço da família*” (WOORTMANN, 1990a, p. 43, *destaques acrescidos*). *Terra-Trabalho-Família* pertencem, portanto, a um mesmo universo nas relações socioeconômicas e socioculturais camponesas (FIG. 16).

²⁸ TEPICHT, J. *Marxisme et Agriculture: le Paysan Polonais*. Paris : Armand Colin, 1973.

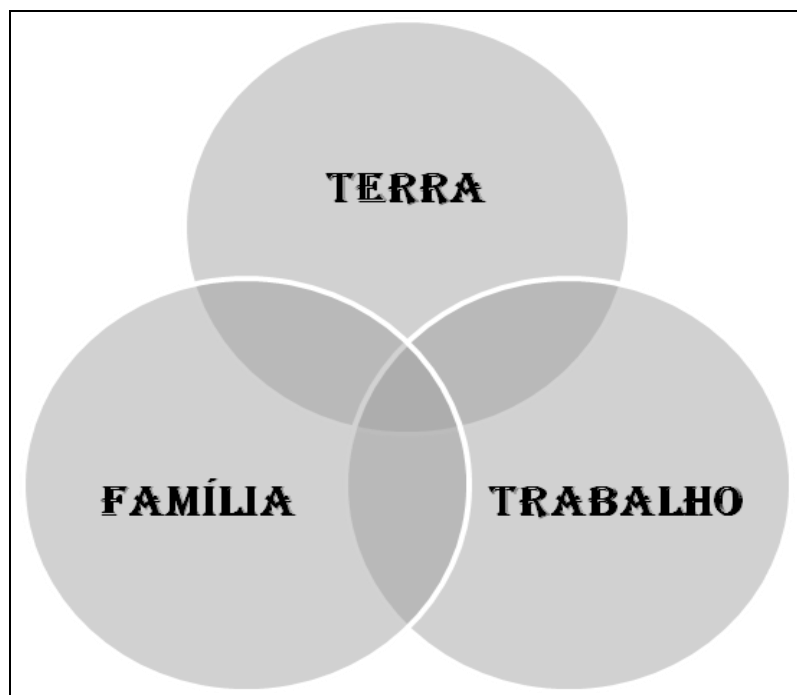


FIGURA 16: Universo socioeconômico e sociocultural camponês: terra, trabalho e família são categorias que estão intimamente vinculadas. DINIZ, R. F., 2013

Ellen Woortmann (2004), por sua parte, ressalta que os princípios morais que guiam as relações entre *homem e natureza* nas sociedades camponesas se orientam pela reciprocidade existente entre os três pólos do “triângulo” Deus, Homem, Terra. Segundo esta antropóloga, o *trabalho* do homem se pauta pelo respeito à terra, sem forçá-la a lhe fornecer aquilo que não é de sua “vocaçãõ”, ou seja, ao plantar o homem espera que a terra forneça somente o que ela pode e quer lhe dar. Quando a terra recebe a “vitamina” (adubos) do homem e as chuvas de Deus, produz-se com fartura como forma de “agradecimento” ao trabalho que sobre ela foi realizado. A Deus cabe a tarefa de se fazer cair a chuva num ciclo anual (vinculado a determinados “dias santos”), permitindo o plantio e boas colheitas aos homens. Entretanto, dependendo da conduta destes, quando afrontam a “vontade divina”, por exemplo, ao invés da chuva vem a seca como “castigo divino” pelas “maldades dos homens”.

Temos, então, como que uma “humanização” da natureza, uma concepção “etnoecológica holista”. O homem deve saber que a terra “precisa ser bem tratada”, do que resulta uma forma de reciprocidade positiva. Mas, se o homem desgastar a terra, não a deixando “descansar quando ela precisa” ou não der “a vitamina que ele precisa”, ela se tornará estéril; ela “se vinga”, não dando o alimento e deixando a família em “precisão”. Constitui uma forma de reciprocidade negativa (WOORTMANN, 2004, p. 134).

Cabe, neste caso, fazer uma breve referência a um fato observado durante minhas pesquisas de campo. Ao realizar alguns calendários sazonais com agricultores, foi-me relatado que o plantio do *feijão das secas* sempre é feito após a *Quarta-feira de Cinzas*, data comemorativa do calendário cristão que indica o primeiro dia da caminhada de Jesus pelo

deserto, o início da Quaresma. Acredita-se que, caso algum agricultor insista em plantar no dia ou na semana anterior, as *cinzas* irão cair no feijão e a lavoura não produzirá, como um possível castigo de Deus à desobediência dos homens. Portanto, para se ter uma boa colheita nas secas, os agricultores obedecem esta tradição e mantêm o costume de sempre observar a *folhinha* [de] *mariana* para saber quando se inicia o tempo quaresmal.

Além destas dimensões, a ordem moral camponesa também se orienta pelo entendimento de que os indivíduos não são concebidos separadamente, com uma vida pessoal própria, isolada, mas fazendo parte de uma *totalidade*, onde todos são co-responsáveis uns pelos outros (BOMBARDI, 2003), onde o *nós* se sobrepõe ao *eu*, onde o *nosso* é mais importante que o *meu*.

Trata-se, portanto, de um outro universo de valores, completamente diverso do nosso, os laços de solidariedade são extremos, a vida é tecida com a vida dos outros, vizinhos e parentes, todos conhecem o que está acontecendo com os demais. A idéia do indivíduo com uma "vida pessoal" é inexistente. Se por um lado, muitas vezes as contendas familiares não são incomuns, por outro, a idéia de co-responsabilidade é extrema, a dificuldade de outrem é encarada como sendo a própria dificuldade (*ibid.*, p. 112).

Aqui mais uma vez cabe fazer uma breve menção a um fato observado durante um trabalho de campo, mais especificamente nos dois dias em que se velou o corpo de uma defunta. Neste dias, homens e mulheres de Santiago, Quilombo e São Pedro do Alagadiço não só foram ao velório da agricultora como também ajudaram os seus filhos no “servir da mesa” durante o café, almoço e jantar, levando, quando necessário, quitandas, bebidas e talheres de suas casas. Como era uma família de “mais posses”, não houve tanta necessidade de se colaborar com a organização do velório, no entanto, foi me relatado que no caso de pessoas “mais pobrinhas” a comunidade se reúne e ajuda a família do defunto “no que for preciso”, com alimentação, bebidas e recursos financeiros para o enterro.

De acordo com Mendras (1978), é em razão deste tipo de sociabilidade que se pode caracterizar a sociedade camponesa como uma “sociedade de interconhecimento”, onde todos se conhecem, mantêm relações sociais muito próximas e com formas de vida local extraordinariamente intensas.

Woortmann (1990b), a propósito, chama a atenção para o fato de que nesta ordem moral se inserem, sobretudo, as relações de *reciprocidade*. Relações estas caracterizadas pela *honra, generosidade, solidariedade, pela negação do espírito individualizante, espírito da mercadoria, do lucro e do negócio*.

É, todavia, a noção de *reciprocidade*, mais que a noção de troca, que permite entender a camponêsidade em sua dimensão mais geral. [...] o que se poderia chamar de espírito de reciprocidade, em oposição ao que a modernidade individualizante construiu como o espírito da mercadoria, ou o fetiche da

mercadoria. O espírito da reciprocidade se afirma pela negação do *negócio*, ainda que nada seja trocado. [...] Ele se afirma, também, enquanto um princípio de moral, pela negação do espírito do lucro... (WOORTMANN, 1990b, p. 57, *destaques acrescidos*).

Entre os exemplos a serem citados deste tipo de relação, destacam-se as formas de trabalho como o *mutirão* e as *trocas de dias*, nas quais não ocorrem pagamentos em termos financeiros pelos serviços executados na terra, mas sim um compromisso, assumido pelo camponês que foi socorrido, em retornar à propriedade de seu companheiro a fim de retribuir-lhe com os mesmos serviços (ver, mais adiante, alguns exemplos no capítulo *Hoje tem festa na roça: a maromba e o trabalho coletivo nos quilombos*).

Guiadas, portanto, por estes princípios morais, as relações no interior das sociedades camponesas têm como referência o futuro de suas gerações, a manutenção da família, do patrimônio fundiário e a preservação dos costumes e tradições que lhes permitiram sobreviver às transformações que as sociedades envolventes tentaram lhes impor.

Com efeito, um dos eixos centrais da associação camponesa entre família, produção e trabalho é a expectativa de que todo investimento em recursos materiais e de trabalho despendido na unidade de produção, pela geração atual, possa vir a ser transmitido à geração seguinte, garantindo a esta, as condições de sua sobrevivência (WANDERLEY, 1996, p. 4).

Destaco, por fim, que inscrito nos *modus vivendi, operandi e economicus* do campesinato, há que se considerar uma *dimensão ecológica* relacionada ao modo de produção e organização de seu território. Segundo Silva (2007), esta dimensão se caracteriza pela capacidade que os camponeses desenvolveram em adaptar a atividade agrícola, não-agrícola, extrativa e a criação de animais a distintos ecossistemas, como, no caso brasileiro, na Amazônia, nos Cerrados, na Caatinga, Mata Atlântica e nos Pampas.

Em vários desses ecótipos, a vegetação nativa, ao invés de empecilho como para os europeus, é parte da paisagem manejada e da cosmovisão camponesa. Modos muito próprios de apropriação da natureza e de adaptação ao meio desenvolveram-se aqui, assim como de sociabilidade. Essas formas, desenvolvidas localmente, constituíram habitats específicos (SILVA, 2007, p. 56-57, *passim*).

Hilmi (2012) justifica este fato afirmando que a agricultura camponesa se apóia no uso do sustentável do capital ecológico, configurando e reconfigurando os recursos de modo a permitir a continuidade das atividades desenvolvidas em seu estabelecimento. Como “protetores” dos recursos naturais, os camponeses contribuem para a regulação da água e dos solos, através de práticas agrícolas que reduzem os processos erosivos, e para regulação da fauna, da flora e das doenças nos cultivos, ao manterem uma grande diversidade de culturas em suas propriedades, permitindo a polinização e a alimentação dos seres que estão em seu entorno (*ibid.*).

Woortmann (2004), por sua parte, destaca que o trabalho camponês na terra é realizado com muita cautela, feito sempre com respeito e sem “abusar” das condições físicas de cada ambiente de plantio. É um trabalho que se baseia em saberes construídos segundo uma “cosmologia”, classificando as plantas em “quentes” e “frias”, “fortes” e “fracas”, dualidades que dizem respeito, também, aos solos²⁹ e às doenças do corpo. São características opostas que não tem uma conotação simplesmente “térmica” ou de “força”, mas sim relacionadas a um princípio fundamental: o equilíbrio da natureza. É a partir, então, dessa classificação que os camponeses organizam seus sistemas de plantio, escolhendo os solos “quentes” (argilosos) para uma determinada cultura e os solos “frios” (arenosos) para outras. Após a escolha do melhor solo, o cultivo das plantas também obedece às suas qualidades “quentes” e “frias”, sendo consorciadas segundo as características que se opõem.

E é preciso considerar o ciclo de cada planta, isto é, a dimensão temporal. Assim, o algodão começa frio, mas se torna quente, e não deve ser consorciado com outra planta quente. É preciso também alternar plantas quentes de curto tempo de maturação, como o feijão, com plantas frias de longo tempo, como a mandioca, a fim de que “um não empate com o outro” (WOORTMANN, 2004, p. 135).

No Vale do Jequitinhonha/MG, por exemplo, Ribeiro & Galizoni (1998) e Galizoni (2007b) constataram que os sistemas de cultivo dos agricultores camponeses se caracterizavam pela dualidade entre *campo* e *cultura*, sendo os *campos* (localizados nas *chapadas*) considerados “quentes” e as *culturas* (localizadas nas terras baixas, com vegetação de porte alto e densa) “frias”. Eram dualidades opositivas e complementares, visto que as *culturas* produziam mantimentos e madeiras e os *campos* frutos nativos, raízes medicinais e as melhores águas. Com efeito, a produção e organização do território nas comunidades camponesas do Vale do Jequitinhonha, segundo Ribeiro & Galizoni (2007, p. 119), era feita a partir do “uso distinto de terras diferentes. Não se concebia um sítio sem campo e cultura. Os sistemas produtivos seriam extensivos nas águas e intensivos nas secas. A complementaridade foi a base desses sistemas de produção”.

Nesta mesma perspectiva da “cosmologia” camponesa, Moura (1986) acrescenta que o camponês é o trabalhador que está mais envolvido com os segredos da natureza, possuindo um conhecimento profundo do tempo e do espaço que existe antes mesmo do que se convencionou chamar de *ciência*.

A céu aberto, [o camponês] é um observador dos astros e dos elementos. Sabe de onde sopra o vento, quando virá a primeira chuva, que insetos podem ameaçar seus

²⁹ Durante minha pesquisa monográfica, constatei que em Quilombo e Santiago os agricultores quilombolas classificam suas terras em *quente* e *fria*, sendo esta considerada menos fértil, onde o plantio de cereais já é realizado há mais tempo e carece de um “descanso”, um período de pousio, para retornarem ao seu caráter “quente” (DINIZ, 2010).

cultivos, quantas horas deverão ser dedicadas a determinada tarefa (MOURA, 1986, p. 9).

Woortmann (2004), do mesmo modo, destaca a importância dos saberes que os camponeses detêm acerca das fases lunares, que lhes possibilitam escolher a melhor época para o plantio de suas culturas, para o beneficiamento de alimentos, para a atividade pesqueira, para a cura de doenças, e outras atividades mais. É o “governo da lua” que dita as melhores épocas para o plantio das **manaíbas*** (lua minguante/nova) e para se fazer o balaio de **taquara*** (*Merostachys sp.*) (lua minguante) nos quilombos do Alagadiço (outras informações sobre o *calendário lunar* destes territórios serão expostas mais adiante).

Nota-se, portanto, que a racionalidade/lógica de organização espaço-temporal dos grupos camponeses só pode ser explicada satisfatoriamente se levarmos em conta a imbricação existente entre as dimensões econômica, cultural e ambiental de seus *modus vivendi*, *operandi* e *economicus*, sem ter, contudo, falsas pretensões de dar conta da *totalidade*, mas evitando produzir análises reducionistas e enviesadas apenas por uma única dimensão vivida.

A partir dessas considerações, podemos nos questionar: os *camponeses* e as relações que mantêm de *campesinidades* podem ser considerados(as) pertencentes ao universo das *comunidades tradicionais*?

No tópico a seguir realizo algumas reflexões que tem por objetivo responder a este questionamento (e, ao mesmo tempo, uma inquietação que me acompanha), buscando na literatura de antropólogos, sociólogos e geógrafos algumas referências para este propósito.

A tradição, então, não é o passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades do futuro (WOORTMANN, 1990b, p. 17).

2.1.2 CAMPONESES/CAMPESINIDADES: SUJEITOS/RELAÇÕES PERTENCENTES AO UNIVERSO DAS *COMUNIDADES TRADICIONAIS*?

A partir dessas caracterizações e de seus usos em diversas pesquisas nos territórios rurais, os estudos do campesinato no Brasil passaram a identificar inúmeras identidades para os camponeses brasileiros, cada uma relacionada a um contexto histórico, geográfico, socioeconômico e cultural particular. Assim, temos atualmente um universo muito rico de sujeitos, conforme constataram Moura (1986), Marques (2004) e Silva (2007): o *caipira* no interior de São Paulo, o *caicara* no litoral paulista, o *colono* ou *caboclo* no sul do Brasil, os

sem terras, barrageiros, agroextrativistas, ribeirinhos, vazanteiros, quilombolas, posseiros etc. em todo o país.

É possível perceber que, de acordo com toda reflexão feita até o momento, as acepções constitutivas do conceito de *camponês* e, sobretudo, de *campesinidades*, convergem em outras categorias de análises sociais utilizadas recorrentemente nas pesquisas científicas: as/os *comunidades/povos/populações/sociedades/culturas* consideradas(os) *tradicionais*. O uso de uma ou outra categoria (*comunidades/povos/populações/sociedades/culturas*) irá depender das orientações filosóficas, metodológicas e políticas de cada pesquisador. Não obstante cada uma tenha um significado específico de acordo com estas orientações, observa-se que grande parte dos elementos indicados para caracterizá-las como *tradicionais* são, muitas vezes, idênticos.

Assim se observa na literatura produzida por autores como Arruda (2000), Diegues (2000a, 2000b) e Little (2002), os quais utilizam, de modo frequente, os conceitos de *populações* e *comunidades tradicionais* para designar grupos e sujeitos que têm:

- ❖ Presença ancestral num determinado território;
- ❖ Economia fundamentada numa organização com reduzida acumulação de capital, produção de pequena escala a partir de relações de trabalho sem o uso de mão de obra assalariada, com atividades produtivas baseadas no uso de recursos naturais renováveis e com vínculos mais ou menos limitados com o mercado;
- ❖ Organização social orientada por formas comunitárias de apropriação de espaços e recursos (naturais e artificiais) baseados em leis consuetudinárias, em teias de reciprocidades e solidariedade intra-grupal onde o parentesco e o compadrio possuem papéis relevantes;
- ❖ Universo cultural ligado à auto-identificação como provenientes de uma cultura distinta, com fortes vínculos religiosos, possuindo, também, um sentimento de pertencimento a um lugar específico e uma memória coletiva ligada à resistência socioterritorial e econômica à sociedade envolvente e são
- ❖ Sujeitos detentores de conhecimentos aprofundados do mundo natural (plantas, animais, solos, água, minerais, etc.), de seus ciclos e do mundo sobrenatural. Conhecimentos concebidos como um *saber* e um *saber-fazer*, transmitidos oralmente entre gerações, utilizados tanto para a reprodução física das famílias quanto para usos simbólicos que estão integrados às suas cosmologias.

Estas são algumas das características definidoras de sujeitos e grupos denominados pelas categorias de *populações* e *comunidades tradicionais* segundo os autores citados. São sujeitos que, recentemente, têm se agrupado em torno de autodefinições coletivas baseadas em critérios étnicos, culturais, ecológicos e territoriais como forma de reivindicar o reconhecimento jurídico-formal de seus modos tradicionais de organização e acesso ao

território, o uso dos recursos naturais e, sobretudo, fortalecer seu histórico processo de territorialização (ALMEIDA, 2008b). Em meio a essa diversidade de autodefinições, Almeida (2008b) propõe considerá-los como partes constituintes do universo das *terras tradicionalmente ocupadas*, conceito que engloba os inúmeros exemplos de existência coletiva dos grupos considerados como *povos*, *comunidades*, *sociedades* e *populações tradicionais*.

Em virtude da utilização destes distintos conceitos nos campos científicos, governamentais, jurídicos e nos próprios movimentos sociais, optei, nesta pesquisa, por utilizar apenas a categoria *comunidade*, por se tratar de um conceito que se reveste de uma conotação política inspirada nas ações partidárias e de entidades confessionais, referidas à noção de “base” e de uma dinâmica de mobilização (ALMEIDA, 2008b), o que, por si só, estabelece aproximações muito claras com os objetivos fundantes das *comunidades rurais* do Vale do Jequitinhonha (GALIZONI, 2007b), sobretudo dos *quilombos* onde a pesquisa foi realizada.

Além disso, como este estudo buscou se pautar por uma investigação *etnogeográfica*, o uso desta categoria também se justifica pelo fato dos próprios sujeitos pesquisados se auto-identificarem enquanto *comunidades*, e não *populações*, *povos* ou *sociedades*, reconhecendo que suas identidades e culturas são formadas a partir das relações que estabelecem historicamente no interior da *comunidade quilombola*.

Já com relação ao *tradicional* que adjetiva a categoria *comunidade*, cabe ressaltar que seu significado se distancia do que muitas vezes foi interpretado como *atrasado*, *arcaico*, *residual* ou *vestígios* do que sobrou do passado, conforme adverte Almeida (2005b, 2008b). Tão quanto quer dizer indivíduos resistentes às mudanças que ocorrem no mundo “moderno”, segundo apontamentos de Woortmann (1990b). Como argumenta Diegues (2000a), as culturas *tradicionais* não são estáticas, pelo contrário, são passíveis de alterações devido a fatores endógenos e/ou exógenos que lhes sucedem. Neste sentido, a *tradição*, antes de ser a preservação ou a tentativa de reconstituição de um **passado idealizado**, representa, conforme propõe Woortmann (1990b), um **presente** que contém traços de um **passado** como estratégia de (re)construção do **futuro**.

Além disso, destaca-se que os sujeitos *tradicionais* não são sinônimos de uma visão romântica e *rousseauiana* do mítico “bom selvagem”. Arruda (2000), a propósito, adverte que as populações “tradicionais” estão, assim como todos nós, propensas a todos os tipos de mudança social e cultural e que nem todos os indivíduos são “conservacionistas natos”, “protetores” da natureza ou agricultores de “baixo impacto”. Em meio a toda diversidade

existente nas *comunidades tradicionais*, é possível, sim, que existam sujeitos que utilizem práticas pouco conservadoras da biodiversidade, dos recursos naturais e até mesmo divirjam culturalmente de seus grupos. Entretanto, tais sujeitos não são a “regra”! São apenas um número restrito de um grupo maior de homens e mulheres que buscam manter suas relações de reprodução socioterritorial e sociocultural orientadas pela manutenção das condições de preservação das próximas gerações e, sobretudo, pela conservação da sociobiodiversidade da qual fazem parte.

Diante, então, das aproximações existentes entre os conceitos de *camponeses/campesinidades* e *comunidades tradicionais*, nos questionamos: os agricultores *camponeses* podem ser considerados *tradicionais*? Comunidades camponesas têm o mesmo significado que *comunidades tradicionais*?

Acreditamos, a princípio, que em determinados contextos socioterritoriais e socioculturais os *camponeses* podem, sim, pertencer ao universo das *comunidades tradicionais*, principalmente quando seus *modus vivendi*, *operandi* e *economicus* são orientados pelas características expostas nas conceituações elaboradas para os grupos considerados *tradicionais*. Tomemos como exemplo as comunidades *agroextrativistas* da Amazônia, os *vazanteiros*, os *chapadeiros*, os *caatingueiros*, os *quilombolas* e outros grupos que até pouco tempo eram considerados apenas como *camponeses*, mas que, através da emergência de “novas” identidades coletivas, passaram a se auto-identificarem como grupos diferenciados, com formas de uso e organização do território distintas das práticas convencionais da sociedade “urbano-moderna” e com matrizes culturais específicas. A fim de encaminhar suas demandas territoriais ao Estado perante os novos direitos outorgados pela Carta Magna, estes grupos não se identificaram como “camponeses”, como era de costume em tempos passados, mas sim como membros de uma coletividade específica, com histórias, identidades, culturas e territorialidades especiais.

A nova estratégia do discurso dos movimentos sociais no campo, ao designar os sujeitos da ação, não aparece atrelada à *conotação política que em décadas passadas estava associada principalmente ao termo camponês*. Politiza-se (**sic**) aqueles termos e denominações de usos locais. [...] os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana (ALMEIDA, 2008b, p. 80, *destaques acrescidos*).

Embora assumam “novas identidades” a partir de então, cabe ressaltar que mesmo assim estes sujeitos ainda se consideram *camponeses*, visto que estão, muitas vezes, associados às instituições de amparo ao “homem do campo”, como os Sindicatos Rurais, as Federações de Trabalhadores Rurais (FETAEMG, por exemplo) e outras mais (*ibid.*). Quando

confrontados com situações que lhes exigem declarar um único papel, assumem o que lhe for mais conveniente:

Uma filiação é vivida como pertencimento a um grupo ocupacional, consoante a legislação e os direitos decorrentes (trabalhistas, previdência e social), enquanto a outra tem características identitárias e é voluntária, pressupondo no mais das vezes situações de antagonismo manifesto (ALMEIDA, 2008b, p. 88).

Para estes casos, portanto, ser *camponês* possivelmente deve ter o mesmo significado de se pertencer ao universo das *comunidades tradicionais*.

Em outros contextos, porém, o conceito de *camponês* pode divergir dos sentidos atribuídos às *comunidades tradicionais*. Tomemos como exemplo alguns casos em que os agricultores mesmo mantendo traços de *campesinidade* em suas relações sociais, ainda assim possuem uma maior interação e dependência do mercado, usam frequentemente insumos tecnológicos em suas atividades produtivas, preservam poucos conhecimentos herdados de seus antepassados, não estão num determinado território há gerações e reconhecem a *propriedade privada* como a única forma de acesso a terra. Dentre estes casos, podemos citar os *agricultores integrados* do sul do Brasil e alguns grupos do *Movimento dos Sem Terras – MST*, os quais desenvolvem atividades baseadas em relações de trabalho familiar e, às vezes, comunitárias, mas têm grande parte de sua produção voltada para o mercado, utilizam, predominantemente, insumos externos, técnicas e conhecimentos modernos em detrimento do uso de insumos locais e saberes tradicionais, e, no caso dos membros do MST, não ocupam o território há gerações. Tais sujeitos ainda podem ser considerados como membros de uma coletividade *camponesa*, mas não de *comunidades tradicionais*, visto que a organização de seus territórios, os usos que fazem dos recursos nele existentes e relações econômicas, sociais e culturais não se diferenciam das práticas convencionais adotadas por outras sociedades, ditas “mais modernas” ou “avançadas”.

Neste sentido, considero que, muito embora haja aproximações entre as acepções dadas aos conceitos de *comunidades tradicionais* e *comunidades camponesas*, nem sempre os significados serão os mesmos, o que dependerá das relações – econômicas, sociais e culturais – que os sujeitos mantêm com seus semelhantes, com seus ambientes e, sobretudo, com o seu passado e com o futuro que planejam para suas próximas gerações.

Ser *camponês*, manter relações de *campesinidades* e, ao mesmo tempo, pertencer ao “universo” das *comunidades tradicionais* significa ser um sujeito que concebe o **futuro** como uma construção que depende tanto do que se faz no **presente** quanto do que se preserva do **passado**; entender que os saberes, as práticas culturais e ecológicas não são imutáveis às transformações que ocorrem fora de um determinado território, mas que procuram se adaptar

a tais transformações sem perder sua essência, identidade e história; e, sobretudo, conceber que o ambiente do qual faz parte é um resultado das práticas econômicas, sociais e culturais que a comunidade mantém e, por isso mesmo, exige-lhes responsabilidade e cautela com o propósito de se preservar tanto os recursos naturais quanto as famílias que deles dependem.

Feitas estas reflexões sobre *camponês/campesinidades* e *comunidades tradicionais*, que não se esgotam neste capítulo, visto serem retomadas nos estudos empíricos deste estudo, passa-se a seguir a refletir sobre os *objetos* da pesquisa: os *sistemas agroflorestais agroecológicos* e as *sociobiodiversidades* que lhes são inerentes.

2.2 OBJETOS DE INVESTIGAÇÃO

Ao refletir sobre os *objetos* da pesquisa geográfica, Santos (2008[1996]) realiza os seguintes questionamentos:

Devemos perguntar-nos, haverá, mesmo, um objeto geográfico? Assim como, em outras disciplinas, costuma-se dizer que existe um objeto social ou um objeto antropológico, entende-se que, numa disciplina geográfica sequiosa de autonomia – e de legitimidade epistemológica – também se queira afirmar a existência de um objeto próprio. Mas que seria esse objeto geográfico? [...] Será mesmo indispensável sair à procura de materialidades a que, com exclusividade, definiríamos como objetos geográficos, para bem circunscrever um objeto para a geografia? (SANTOS, 2008[1996], p. 72-76, *passim*).

Como resposta às suas indagações, Santos (2008[1996]) faz duas sugestões: primeiro que os *objetos* de investigação geográfica são tanto os *móveis*, como aqueles sobre os quais os homens dispõem controle (por exemplo, os automóveis e outros meios de transporte), quanto os *imóveis*, como uma cidade, um campo de cultivo agrícola, uma barragem, uma floresta, uma montanha, etc.

Para os geógrafos, os objetos são tudo o que existe na superfície da Terra, toda herança da história natural e todo resultado da ação humana que se objetivou. Os objetos são esse extenso, essa objetividade, isso que se cria fora do homem e se torna instrumento material de sua vida, em ambos os casos uma exterioridade (*ibid.*, p. 72-73, *passim*).

Em um segundo apontamento, entretanto, Santos (2008[1996]) ressalta que um mesmo *objeto* pode possuir distintos estatutos epistemológicos, ser estudado por diferentes disciplinas, visto que o processo social é um todo indivisível, impossível de categorizações segundo os campos disciplinares. Por isso, este geógrafo ressalta não ser imprescindível buscarmos a definição de um *objeto* com existência separada, isto é, uma existência *geográfica*, um *objeto geográfico em si*, mas sim procurarmos categorias analíticas que permitam considerar o *todo* como uma realidade e como um processo, como um fato e como movimento. Assim sendo, para as pesquisas em Geografia, Santos (2008[1996]) sugere que

devemos apenas reconhecer, mediante um enfoque *geográfico*, o *valor* e o *papel* que os *objetos* desempenham *no processo social*, na *produção dos espaços*.

Com base nestas considerações, apresento a seguir uma reflexão teórico-conceitual sobre dois objetos indispensáveis desta pesquisa: a *Agroecologia* e os *Sistemas Agroflorestais – SAFs*³⁰. Observa-se, atualmente, que os SAFs e a Agroecologia têm sido objetos de estudo em diversas disciplinas científicas, como a Agronomia, Economia, Ecologia, Administração rural, etc., cada qual, ao seu modo, enfocando um(a) tema/questão específico(a) de análise.

Para esta pesquisa, objetivei realizar uma revisão e reflexão crítica de tais conceitos, com vistas a trazer contribuições para a construção e afirmação de um paradigma de produção agrícola pautado na conservação da sociobiodiversidade e dos saberes tradicionais, além de ter como princípio norteador a *sustentabilidade* na agricultura.

Para isso, busquei, inicialmente, realizar uma breve revisão do longo processo histórico de revoluções que ocorreram na produção agrícola mundial, destacando as mudanças técnicas e sociais que foram impostas às/pelas populações rurais e urbanas, desde o período neolítico até os dias atuais. Em seguida, objetivei identificar os problemas sociais e ambientais decorrentes dessas revoluções, para, num momento posterior, inserir a produção agrícola de bases agroecológicas e os SAFs como estratégias para mitigação ou superação de tais problemas.

Entretanto, diante das amplas generalizações (e banalizações) que são dadas ao conceito dos SAFs, considerando-o, muitas vezes, apenas, e tão somente, como sistemas de uso da terra onde árvores (exóticas e em monocultivo) são consorciadas com (mono)culturas agrícolas, realizei uma revisão crítica deste conceito com o intuito de esclarecer melhor sobre quais *SAFs* estamos trabalhando: os *SAFs agroecológicos*, aclarados ao final desta revisão.

³⁰ Além dos SAFs, outros *objetos* foram investigados na pesquisa, como os *campos de produção agrícola* (roças, quintais, lavouras de café, etc.), associações comunitárias, artesanatos, Igrejas, etc., porém, sem exigir uma reflexão mais problematizada como a que foi realizada neste tópico.

2.2.1 REVOLUÇÕES NA AGRICULTURA E TRANSFORMAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS: DOS POLICULTIVOS NO NEOLÍTICO À TRANSGENIA DA REVOLUÇÃO “VERDE VERDE”

Convencionou-se afirmar que a história da agricultura em nossa sociedade se iniciou no período neolítico, há aproximadamente 10 mil anos, quando os primeiros grupos humanos começaram a selecionar e domesticar determinadas plantas para o autoconsumo, transformando os ecossistemas naturais em *ecossistemas cultivados* (MAZOYER & ROUDART, 2010), ou, segundo concepções mais recentes, em *agroecossistemas*³¹ (CONWAY, 1993). A partir de seu surgimento, a *agricultura neolítica* se expandiu pelo mundo através de sistemas agrícolas caracterizados, principalmente, pela derrubada-queimada de florestas e pelos pastoreios de criações, modificando de forma profunda alguns ecossistemas continentais (MAZOYER & ROUDART, 2010).

Por meio de inúmeras mudanças técnicas e sociais ao longo do tempo, a agricultura passou a se homogeneizar e se artificializar cada vez mais, buscando sempre o aumento da “produtividade” e da “rentabilidade” das culturas produzidas. Tais mudanças podem ser expressas nas *revoluções* que iam ocorrendo ao longo dos milênios/séculos, periodizadas segundo Mazoyer & Roudart (2010) da seguinte forma:

- ❖ *A primeira revolução agrícola neolítica*, que marca a nossa passagem de caçadores-coletores para a prática da agricultura, ocorrida principalmente onde é hoje a Síria-Palestina, México, China e Papua-Nova Guiné;
- ❖ *A segunda revolução*, que se caracterizou pela produção de sistemas de cultivo de cereais pluviais com alqueive³², rotação bienal de terras, pastagem e criação associadas, utilizando de ferramentas rústicas como enxada, pás e arado escarificador para os trabalhos agrícolas, ocorrida nos últimos séculos a.C.;
- ❖ *A terceira revolução*, que ocorrera na Idade Média Central – dos séculos XI ao XVIII – no norte da Europa, que se caracterizou pelo uso da foice, carretas, arado de charrua, feno, estabulação, estrumes, rotação trienal de terras e uma série de práticas e meios complementares à produção agrícola. Durante o período de colonização nas Américas, África e Oceania este sistema foi

³¹ Segundo Conway (1993, p. 4), o conceito de *agroecossistema* parte do reconhecimento de que os processos ecológicos estão na base de todos os sistemas agrícolas, ainda que as relações estabelecidas entre as espécies sejam, em alguns sistemas, muito tênues.

³² Designa a prática agrícola que pressupõe o trabalho do solo com vistas a incorporar resíduos agrícolas e/ou esterco animal, bem como controlar o crescimento de ervas indesejáveis, a fim melhorar o rendimento das culturas (MAZOYER & ROUDART, 2010).

transferido para as colônias a fim de possibilitar melhores rendimentos nos sistemas de *plantations*.

- ❖ Já a *quarta revolução* (considerada, para os tempos modernos, a *primeira*) ocorrera com a geração dos sistemas de cultivos baseados na cultura de cereais com forrageiras e sem alqueive, além do uso da rotação e da adubação utilizadas durante a terceira revolução. Porém, esta revolução teve maior destaque através das mudanças ocorridas nos âmbitos econômico, social, político, cultural e jurídico, que criaram novas relações socioeconômicas com a propriedade da terra e de trabalho, transformando, de forma radical, os sistemas de produção no campo e nas cidades.
- ❖ Por fim, a última *revolução* ocorreu entre fins do século XIX e meados do século XX, período em que se produziram sistemas de cultivos motorizados, com o uso de insumos mecânicos, fertilizantes químicos e, principalmente, através de uma produção cada vez mais homogeneizada e especializada. Com esta revolução a agricultura passou a se tornar cada vez mais dependente dos setores industriais, principalmente aqueles ligados à indústria extrativa, mecânica e química. Além do mais, ocorrera também uma divisão horizontal (especialização de regiões geográficas segundo potenciais produtivos para determinadas culturas) e vertical (separação entre produção agrícola e outros setores a ela ligados, como a indústria, crédito, transporte, etc.) das atividades agrícolas. Foi a transformação que se convencionou chamar de *Revolução Verde*.

Estas foram as *revoluções* ocorridas desde o período neolítico até meados do século XX na agricultura mundial, segundo apontam Mazoyer & Roudart (2010). Entretanto, poderíamos, ainda, acrescentar mais um período neste recorte histórico de *revoluções*, aquele que se inicia quando, em fins do século XX, ocorrem as primeiras alterações genéticas nas plantas, tornando-as *transgênicas*, mais resistentes a determinadas doenças, pragas e agrotóxicos, e também adaptadas às distintas condições edafoclimáticas dos terrenos de plantio. Tal revolução pode ser denominada por *Duplamente Verde* ou “*Verde Verde*”, conforme apontam Caporal e Costabeber (2000) e Petersen, Weid & Fernandes (2009).

Observa-se que tais revoluções transformaram de modo radical o meio rural, sobretudo ao longo dos últimos séculos, tornando-o cada vez mais sujeito às demandas do urbano, aos avanços da biotecnologia, da indústria de insumos energéticos e químicos, enfim, tirando-o de sua autonomia e imprimindo novas relações sociais, econômicas e ecológicas aos seus habitantes (ALTIERI, 1999, 2001; SILVA, 2001, 2007; PORTO-GONÇALVES, 2004, 2005, SANTOS, 2008[1996], MAZOYER & ROUDART, 2010). Conforme analisa SANTOS (2008[1996], p. 304-305, *passim*):

Cria-se, praticamente, um mundo rural sem mistério, onde cada gesto e cada resultado deve ser previsto de modo a assegurar a maior produtividade e a maior rentabilidade possível. Plantas e animais já não são herdados das gerações anteriores, mas são criaturas da biotecnologia; as técnicas a serviço da produção, da armazenagem, do transporte, da transformação dos produtos e da sua distribuição, respondem ao modelo mundial e são calcadas em objetivos pragmáticos, tanto mais provavelmente alcançados, quanto mais claro for o cálculo na sua escolha e na sua implantação.

Era chegada a hora do *agribusiness*, da agricultura produtivista e mercantilizada, da hibridização entre o setor agrícola e industrial através das *agroindústrias*, dos grandes empresários da soja, do milho, da cana-de-açúcar, do café e de outras monoculturas mais. A agricultura camponesa e familiar, assentada em relações de produção pautadas no uso de recursos locais e na renovação dos agroecossistemas, estava, então, fadada ao desaparecimento ou à sua transformação em *agricultura empresarial moderna*.

Como desdobramentos “positivos” destas mudanças, os defensores da modernização agrícola afirmam que a *produtividade* de alimentos vem aumentando vertiginosamente em contraposição à diminuição nos *custos* de produção, possibilitando à sociedade “grandes oportunidades” na luta contra a fome que atinge milhões de pobres pelo mundo.

A agricultura é a principal base de lançamento estratégico do país na competição mundial. É a sua alta produtividade, em quantidade e qualidade, que abre barreiras, derruba preços e faz a vida melhor e mais barata (ABREU, 2012).

A moderna empresa agrícola é de alta produtividade, com uso intensivo de tecnologia, aplicação do conhecimento na utilização da terra, respeito à natureza, observância de condições humanas de trabalho e respeito ao Estado de Direito (ABREU, 2013).

No entanto, conforme aponta Hilmi (2012), tais *custos* e *produtividades* não levam em conta outras questões mais sérias, como os passivos ambientais e sociais. Por isso, segundo esta autora, é um erro acreditarmos que os alimentos estão ficando mais baratos graças à modernização da agricultura. Na verdade, o que ocorre é exatamente o contrário, visto que a agricultura moderna recebe incontáveis subsídios governamentais sustentados com os impostos que são pagos ao Estado, a poluição ambiental gerada pelo uso indiscriminado de insumos químicos e agrotóxicos tem causado inúmeros prejuízos à sociedade e, sobretudo, os gastos com o tratamento de doenças relacionadas à produção e ao consumo de alimentos contaminados são também custeados com os recursos que todos pagam aos governos. Além disso,

A modernização agrícola transformou muitas comunidades rurais em lugares ermos, sem vida comunitária, muitas vezes chamados desertos alimentícios. As pessoas perderam seus empregos, a atividade de sustento se tornou especializada, e surgiu um abismo crescente entre os bens de vida e os pobres, com a cooptação de instituições municipais pelo Estado e a migração para ambientes urbanos (HILMI, 2012, p. 44).

Acrescenta-se, ainda, que em meio a estes movimentos de “modernização” e “progresso”, outras *agriculturas* permaneceram “esquecidas” (ou ignoradas?) (ALTIERI, 1999; SILVA, 2001; GUZMÁN, 2002; MAZOYER & ROUDART, 2010), o saber científico passou a ser amplamente aceito como cânone exclusivo do conhecimento e do desenvolvimento, em detrimento do uso dos saberes tradicionais acumulados por populações indígenas, negras e camponesas (ALTIERI, 1999, 2001; HECHT, 1999; NORGAARD & SIKOR, 1999; LEFF, 2002; SILVA, 2001; GUZMÁN, 2002) e impactos diversos foram produzidos nos ecossistemas, na estrutura fundiária e nas relações de trabalho no campo e nas cidades (SILVA, 2001, 2007; PORTO-GONÇALVES, 2004, 2005; SANTOS, 2008[1996]; MAZOYER & ROUDART, 2010; HILMI, 2012).

Não é de se espantar, então, que o uso demasiado de insumos químicos e tecnológicos, aliado às políticas de incentivo à especialização agrícola em extensas áreas de cultivo, implicaria, mais cedo ou mais tarde, em uma crise socioambiental sem precedentes na história recente da humanidade. Séculos antes, a propósito, o filósofo Friederich Engels (1976, p. 223-224, *passim*) já havia deixado seu alerta:

Não nos devemos regozijar demais em face das vitórias humanas sobre a natureza. A cada uma dessas vitórias, ela exerce a sua vingança. Cada uma delas, na verdade, produz, em primeiro lugar, certas consequências com que podemos contar, mas em segundo e terceiro lugares, produz outras muito diferentes, não previstas, que quase sempre anulam essas primeiras consequências. [...] Somos a cada passo advertidos de que não podemos dominar a natureza como um conquistador domina um povo estrangeiro, como alguém situado fora da natureza; mas sim que lhe pertencemos, com a nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro, que estamos no meio dela; e que todo o nosso domínio sobre ela consiste na vantagem que levamos sobre os demais seres, de poder chegar a conhecer suas leis e aplicá-las corretamente.

Diante dos problemas criados, passou-se a questionar até quando o “modo de vida” da sociedade moderna teria condições de se manter em um planeta onde os recursos naturais são finitos, a distribuição da riqueza é desigual e, além disso, as taxas de crescimento demográfico cresçam em números “alarmantes”.

Receosos pelo nosso futuro, passamos, em certa medida, a ter a consciência de que algo precisava (e ainda precisa) mudar.

Mas como? Quando? Onde?

2.2.2 SISTEMAS AGROFLORESTAIS AGROECOLÓGICOS: UM “NOVO” PARADIGMA PARA A CONSERVAÇÃO DA SOCIOBIODIVERSIDADE

Buscando, então, superar mais um problema por ela criado, a sociedade “moderna” precisou recorrer a distintas e contraditórias estratégias na tentativa de se alcançar um modelo de produção agrícola “sustentável” (palavra da moda a partir da década de 1970).

Para os conservadores, recorrer à produção de novas tecnologias “ecologicamente corretas” foi o caminho mais viável e adequado a se seguir.

Para outros, no entanto, foi preciso resgatar o que o passado podia nos ensinar para um convívio em “harmonia” com a natureza, retirando dela apenas o que poderia oferecer e, em outro momento, devolvendo-lhe o que nos foi cedido. É nesta e em outras perspectivas que ressurge a *Agroecologia*, disciplina científica/paradigma produtivo que, cada vez mais, tem conquistado seu espaço nos meios acadêmicos, governamentais e, sobretudo, de produção agrícola.

Em meados do século XX, na contracorrente das revoluções “modernizadoras”, ocorreram inúmeros movimentos sociais, políticos e científicos em defesa de caminhos mais “sustentáveis” para a produção de alimentos (ALTIERI, 1999, ALTIERI & NICHOLLS, 2000). Dentre os caminhos re-criados, a *Agroecologia* passou a ter grande destaque, sobretudo por ser guiada pelos seguintes princípios:

- ❖ Enfoque voltado para o agroecossistema e para a sociedade, não se limitando à produção/produktividade de bens alimentares, mas, sobretudo, buscando também a sustentabilidade ambiental e social do sistema produtivo como um todo (HECHT, 1999; GUZMÁN, 2002);
- ❖ Guiada pelo holismo, contextualismo, subjetivismo e pluralismo, princípios opostos àqueles propalados pela ciência moderna – atomismo, mecanicismo, universalismo, objetivismo e monismo (NORGAARD & SIKOR, 1999);
- ❖ Com o propósito de manter a conciliação entre a produção agrícola e o uso dos recursos naturais, minimizando os impactos ecológicos, tornando viável e eficiente os ganhos econômicos e satisfazendo as necessidades das famílias e comunidades rurais (ALTIERI & NICHOLLS, 2000);
- ❖ Busca pela valorização e resgate do diálogo de saberes, do intercâmbio de experiências e de tecnologias criadas pelos agricultores, reconhecendo suas práticas em pé de igualdade com o conhecimento dito “científico” e incorporando o potencial endógeno das comunidades (LEFF, 2002; GUZMÁN, 2002; CARDOSO & FERRARI, 2006; PETERSEN, WEID & FERNANDES, 2009; CAPORAL *et al.*, 2011) e

- ❖ Assentada nas particularidades das condições geográficas locais e na singularidade das práticas culturais dos agricultores tradicionais, fundindo a “empíria camponesa” com a “teoria agroecológica” (LEFF, 2002).

Considerando tais princípios, pode-se observar que a agricultura de bases agroecológicas representa mais do que a busca pela re-conciliação entre a atividade agrícola e o meio ambiente, com a adoção de tecnologias de baixo impacto, manejo sustentável dos recursos naturais e através da produção de alimentos saudáveis dentro dos mecanismos de desenvolvimento limpo (LEFF, 2002). Significa, além disso, a revalorização e, concomitantemente, uma maior preocupação com as questões sociais e culturais que envolvem a produção agrícola. Como aponta Guzmán (2002, p. 1-16, *passim*, **tradução nossa**):

Em termos gerais, a Agroecologia tem uma dimensão integral na qual as variáveis sociais ocupam um papel muito relevante [...] Esta [a agroecologia] somente adquire sua natureza última ao articular os aspectos técnicos (a aplicação da ecologia ao manejo dos recursos naturais no desenvolvimento participativo de tecnologias de base) com os aspectos sociais que criam um acesso equitativo aos recursos.

Hecht (1999), a propósito, destaca também que, na Agroecologia, os fatores sociais são componentes fundamentais para se garantir a resiliência e a estabilidade dos agroecossistemas, atuando lado a lado com os fatores de origem biótica ou animal.

Os sistemas agrícolas são uma interação complexa entre processos sociais externos e internos, e entre processos biológicos e ambientais. [...] A investigação agroecológica se concentra em assuntos pontuais da área da agricultura, porém dentro de um contexto mais amplo que inclui variáveis ecológicas e sociais (HECHT, 1999, p. 19-20, *passim*, **tradução nossa**)

Já Leff (2002), por sua parte, acrescenta que os saberes agroecológicos têm como propósito responder às condições ecológicas, econômicas, técnicas e culturais de cada geografia e de cada população, forjando-se na interface entre as cosmovisões, teorias e práticas.

E dentre os principais exemplos de saberes e manejos de produção agrícola em bases agroecológicas, os *sistemas agroflorestais* – SAFs – têm se destacado por propiciar aos sujeitos rurais conciliar, num mesmo espaço e tempo, uma infinidade de atividades que lhes permitem extrair renda, alimentos, combustíveis, matéria prima para fabricação de instrumentos de trabalho, artesanatos e uso na construção civil, espécies vegetais e animais de usos terapêuticos, ao mesmo tempo em que se dá a conservação dos solos, dos recursos hídricos, do ar e da agrobiodiversidade.

Tais sistemas encontram-se presentes na agricultura mundial desde o período neolítico, segundo estudos de Mazoyer e Roudart (2010), denominados por estes estudiosos por *sistemas agrários florestais*, e se caracterizavam, inicialmente, por cultivos temporários

que se alternavam com um pousio florestal de longa duração, em sistemas de rotação que variavam de 10 (dez) a 50 (cinquenta) anos.

Na América Latina, de acordo com Ospina Ante (2008a), estudos de arqueologia agroflorestal indicam que a produção de alimentos pelas populações pré-hispânicas se dava em sistemas onde culturas como o milho, feijão, batata, mandioca, abóboras, frutíferas e hortaliças eram cultivadas junto às formações vegetacionais nativas dos territórios indígenas. Estes sistemas possuíam distintas denominações segundo os manejos empregados, local de cultivo e, principalmente, região onde eram cultivados. Na Colômbia, por exemplo, sociedades como os Chimila, Wayuu e Kogui, davam o nome de *Sistema de Chagras y Tapado* (OSPINA ANTE, 2008a); no Brasil os índios Kayapó denominavam por *Apêti/Apêti* a produção agrícola junto à vegetação lenhosa no Campo Cerrado (ANDERSON & POSEY, 1985); na América Central os Maya davam o nome de *Milpa* (LEVASSEUR & OLIVIER, 2000), e, para as sociedades indígenas da Costa Rica e Guatemala eram conhecidos como *Rastrojo* ou *Barbecho Mejorado* (OSPINA ANTE, 2008a).

Em meio à crise ambiental que tem estimulado o revigoramento de práticas agrícolas de bases agroecológicas, os SAFs têm re-surgido como “novas” estratégias para a recuperação dos ambientes degradados pelos usos intensivos dos solos, para diversificação da produção de alimentos, geração de renda nos espaços rurais e, sobretudo, para a conservação da biodiversidade tão ameaçada pela homogeneização dos cultivos.

Como existem múltiplas possibilidades de se construir estes agroecossistemas diversificados, adaptando-os às características ambientais e socioeconômicas de cada contexto geográfico, foram criadas, do mesmo modo, inúmeras acepções para defini-los.

Atualmente, pode-se constatar em distintas literaturas sobre o tema, nacionais e internacionais, que os SAFs têm sido identificados, desde a década de 1970, genericamente apenas como *sistemas de uso da terra em que culturas agrícolas são combinadas, espacial e temporalmente, com espécies arbóreas e/ou criação de animais*. Senão, vejamos:

A agrofloresta é aqui definida como um sistema de gestão sustentável da terra que aumenta a produção, combinando cultivos agrícolas, cultivos arbóreos e plantas florestais e/ou animais simultaneamente ou sequencialmente, e aplica práticas de gestão compatíveis com os modelos culturais das populações locais³³ (BENE *et al.*, 1977, p. 39, **tradução nossa**).

A agrofloresta pode ser definida com um sistema de uso da terra no qual espécies arbóreas perenes são deliberadamente combinadas numa mesma unidade de gestão

³³ Agroforestry is defined here as a sustainable management system for land that increases overall production, combines agricultural crops, tree crops, and forest plants and/or animals simultaneously or sequentially, and applies management practices that are compatible with the cultural patterns of the local population (BENE *et al.*, 1977, p. 39).

com cultivos herbáceos e/ou animais, ou em alguma forma de arranjo espacial ou em seqüência (ICRAF, 1983, p. 271, **tradução nossa**).

A agrofloresta é o nome genérico utilizado para descrever um sistema de uso da terra antigo e amplamente praticado, no qual as árvores se combinam espacial e/ou temporalmente com animais e/ou cultivos agrícolas (FARRELL & ALTIERI, 1999, p. 229, **tradução nossa**).

A agrofloresta designa os sistemas de uso da terra em que as árvores ou arbustos são cultivados em associação com outras culturas, pastagens e gado, e em que existem interações tanto nas relações ecológicas e econômicas entre a madeira e outros componentes (YOUNG, 1995, p. 7, **tradução nossa**).

Os SAFs são sistemas de uso da terra nos quais espécies perenes lenhosas (árvores, arbustos, palmeiras e bambus) são intencionalmente utilizadas e manejadas em associação com cultivos agrícolas e/ou animais. Um determinado consórcio pode ser chamado de agroflorestal na condição de ter, entre as espécies componentes do consórcio, pelo menos uma espécie tipicamente florestal, ou seja, uma espécie nativa ou aclimatada, de porte arborescente ou arbustivo, encontrada num estado natural ou espontâneo em florestas ou capoeiras (florestas secundárias) (MAY & TROVATTO, 2008).

Sistemas de uso e ocupação do solo em que plantas lenhosas perenes são manejadas em associação com plantas herbáceas, arbustivas, arbóreas, culturas agrícolas, forrageiras em uma mesma unidade de manejo, de acordo com arranjo espacial e temporal, com alta diversidade de espécies e interações entre estes componentes (MMA, 2009).

Agrofloresta é o uso de árvores e arbustos em produção de culturas agrícolas ou animais nos sistemas de gestão da terra (FAO & PAR, 2010, p. 32, **tradução nossa**).

Temos, acima, algumas das principais acepções encontradas para o conceito de SAFs nos meios científico e governamental do Brasil e do mundo, desde as primeiras propostas lançadas na década de 1970 por Bene *et al.* (1977), até a mais recente adotada pelo Ministério do Meio Ambiente Brasileiro (MMA) e pela Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO). Entretanto, mesmo diante de tantas definições propostas, é possível afirmar que nenhuma delas foi considerada como “universalmente aceita”, como apontam Farrell e Altieri (1999).

No entanto, só recentemente tem se desenvolvido os conceitos modernos de agrofloresta, e até hoje não se tem criado nenhuma definição universalmente aceitável, embora muitas tenham sido sugeridas (FARRELL & ALTIERI, 1999, p.229).

Além disso, a partir dos exemplos mencionados, podemos perceber a ausência de referências às questões como *sustentabilidade* e *conservação da sociobiodiversidade* nas acepções dadas ao conceito de SAFs. Por exemplo, em nenhum momento alguma restrição é imposta ao uso de insumos minerais e energéticos externos, ao emprego de agrotóxicos para o controle de “pragas³⁴” e doenças, ao uso de Organismos Geneticamente Modificados – OGMs, ou, até mesmo, à introdução e predominância de espécies arbóreas exóticas, como

³⁴ As aspas em *pragas* justificam-se por concebermos que certas anomalias ocorridas num agroecossistema devem ser entendidas como indicativos de algumas deficiências ou desequilíbrios nas culturas cultivadas, assim como nos foi explicitado em um curso sobre *Formação de Agrofloresta Sucessional* no Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata – CTA-ZM, em Viçosa/MG, pela Engenheira Agrônoma Patrícia Vaz.

eucalipto (*Eucalyptus sp.*), pinus (*Pinus sp.*), teca (*Tectona grandis*) e gramíneas, como a braquiária (*Brachiaria sp.*), no agroecossistema agroflorestal. Nesta perspectiva, May & Trovatto (2008, p. 18) sugerem o seguinte:

É preciso promover a adoção de SAFs que, além de sustentáveis, sejam também ecologicamente saudáveis, possibilitando diminuir ou eliminar a aplicação de agrotóxicos. Este objetivo pode ser alcançado pela adoção de SAFs sucessionais, biodiversificados e manejados sem o uso de agroquímicos nocivos e sem o uso da queima.

Em uma revisão sobre as acepções adotadas em Congressos Agroflorestais no Brasil, Miller (2009) destaca a existência de duas principais linhas de pensamento/ação para os estudos e construção dos SAFs: a linha dos SAFs “Florestais” ou “Agroecológica” e a abordagem “Agrônômica” ou “Convencional”.

Na primeira linha tem-se como um de seus principais expoentes o agricultor e pesquisador Ernst Götsch, que tem criado SAFs complexos a partir de várias técnicas adaptadas da agricultura tradicional indígena e da “reprodução” da lógica de sucessão natural dos ecossistemas em um agroecossistema. Atualmente pode-se observar inúmeros exemplos da construção e do sucesso destes sistemas no país, como pode ser observado em estudos de Götsch (1997); Cardoso *et al.* (2001); Cardoso & Ferrari (2006); Duarte, Cardoso e Fávero (2008); Ferrari *et al.* (2010) e de trabalhos do Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata – CTA-ZM (CTA-ZM, 2006) e do Centro de Agricultura Alternativa Vicente Nica – CAV – no Vale do Jequitinhonha mineiro (DINIZ & TUBALDINI, 2011a; DINIZ *et al.*, 2011).

Já a abordagem convencional se distingue pela escassa diversidade de espécies presentes nos SAFs, que promove poucas interações biológicas e gera um número reduzido de produtos. Além disso, é caracterizada pela transferência de tecnologias produzidas em centros de pesquisa e pela pouca flexibilidade no arranjo espacial dos agroecossistemas. Citamos, a título de ilustração, os estudos de Piketty *et al.* (2002) e Daniel *et al.* (2004).

Diante destas distintas e contraditórias perspectivas definidoras dos SAFs, proponho nesta pesquisa adotar o conceito de *Sistemas Agroflorestais Agroecológicos*, o qual tem como finalidade promover a conservação da sociobiodiversidade e atender aos princípios da sustentabilidade na agricultura.

Acredito que uma ressignificação do conceito de SAFs é indispensável em um contexto socioeconômico, socioambiental e político em que governos e organizações internacionais têm incentivado a disseminação destes sistemas nos territórios rurais (VIVAN *et al.*, 2002a; MMA, 2009; FAO & PAR, 2011; MAATHAI, 2012), como também tem sido utilizados para a recuperação de terras degradadas e em zonas de amortecimento de Unidades

de Conservação (PÁDUA *et al.*, 2002; MMA, 2006, 2009) e como estratégia de enfrentamento às mudanças climáticas globais (MAATHAI, 2012; NAIR, 2012).

Entendo, ainda, que concepções/interpretações errôneas ou mal intencionadas por parte de agentes públicos, privados ou ONGs podem levar a uma banalização ainda maior do conceito de SAFs³⁵ e criar sistemas de cultivo que, ao invés de conservar a sociobiodiversidade e os recursos naturais, acabam por contribuir para sua extinção.

Adoto, portanto, o conceito de *Sistemas Agroflorestais Agroecológicos* de modo semelhante às definições de *Agroflorestas Sucessionais* de Götsch (1997) e de *Agrofloresta Ecológica (Agroforestería Ecológica)* de Ospina Ante (2008b), porém, acrescentando outras restrições/princípios que os mesmos não abordam de forma explícita.

Neste sentido, os *SAFs Agroecológicos* são concebidos nesta pesquisa enquanto agroecossistemas construídos e orientados pelos seguintes propósitos:

- ❖ Uso de práticas, manejos e tecnologias agroecológicas (adubação verde, rotação de culturas, cercas vivas, controle natural de pragas, uso de sementes crioulas, plantio em nível, etc.) acessíveis aos agricultores e pouco impactantes ao meio;
- ❖ Onde o cultivo de espécies arbóreas e gramíneas exóticas ao ecossistema local (como *Eucalyptus sp.*, *Pinus sp.*, *Tectona grandis* e *Brachiaria sp.*) não é predominante, sendo utilizados apenas para fornecimento de madeiras para lenha, cercas e criação de pequenos rebanhos;
- ❖ Sem o uso de espécies transgênicas, privilegiando culturas cultivadas por sementes crioulas, e sem adoção do sistema de monocultivo ou pouco diversificado de espécies arbóreas, ainda que nativas de um determinado ecossistema;
- ❖ Sem a utilização de adubos químicos, agrotóxicos e recursos energéticos provenientes de fontes externas ao agroecossistema, privilegiando o uso de insumos orgânicos de adubação dos solos e insumos naturais de controle de doenças e pragas;
- ❖ Busca pelo estabelecimento de conectividades com formações vegetacionais ainda preservadas ou seus fragmentos presentes no entorno das propriedades, a fim de possibilitar trocas gênicas com estes ecossistemas, reduzir os efeitos de borda e contribuir para a conservação da biodiversidade e dos recursos naturais;
- ❖ Visam contribuir para a soberania alimentar e nutricional dos agricultores rurais e promover a sustentabilidade *ambiental, social, cultural e econômica* através de agroecossistemas sociobiodiversos.

É oportuno destacar que esta proposta não tem a pretensão de eliminar o uso dos conceitos criados por outros estudiosos ou ser uma síntese dos mesmos, tão pouco visa se tornar um modelo *ideal* a ser transplantado arbitrariamente para distintos contextos sociais e

³⁵ Assim como ocorreu com os conceitos de *Agricultura Familiar* e *Desenvolvimento Sustentável*, utilizados atualmente para identificar sujeitos e ações que pouco ou nada se caracterizam como *familiares* ou *sustentáveis*.

geográficos, como se fosse o único sistema possível para se conservar a sociobiodiversidade e os recursos naturais.

Objetivo, muito pelo contrário, contribuir na elaboração de uma revisão/ressignificação conceitual que possibilite estabelecer uma aproximação com um modelo de *agricultura sustentável* (ALTIERI, 1999, 2001) e com a *ecologia de saberes* de Santos (2008), evitando, portanto, que venha a ser banalizado através de seu uso para designar sistemas de (mono)cultivo de espécies arbóreas exóticas, capim e culturas híbridas manejadas através do uso de insumos químicos e agrotóxicos, como tem sido feito recorrentemente em diversos estudos científicos.

Diante dessa proposta de revisão conceitual dos SAFs, busquei, nos quintais das propriedades quilombolas, analisar em que medida os agroecossistemas cultivados pelos sujeitos da pesquisa se aproximam dos propósitos que elenquei para tornarem-se *SAFs agroecológicos*.

A fim de realizar uma análise ampla destes agroecossistemas, utilizei ao longo dos trabalhos de campo ferramentas de pesquisa que me propiciaram ter uma maior interação com os agricultores e agricultoras quilombolas, tornando possível identificar os manejos, as culturas produzidas, os problemas enfrentados e outras questões mais que diziam respeito às culturas dos quintais.

O percurso metodológico desta pesquisa é descrito no capítulo a seguir.

3 (ETNO)METODOLOGIAS: TRAVESSIAS DE UMA PESQUISA ETNOGEOGRÁFICA



*Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe pra gente é no meio da travessia
(Riobaldo Tatarana, Grande Sertão: Veredas, João Guimarães Rosa, 1956)*

Em *Grande sertão: veredas* (ROSA, 1956), Guimarães Rosa se utiliza da metáfora *travessia* para sugerir que o “real” não se encontra no início nem no fim das jagunçagens protagonizadas por *Riobaldo Tatarana* e *Diadorim* nos *sertões* de Minas e Goiás, mas sim durante o percurso que medeia a passagem entre o “homem humano” e os anseios de seu espírito (SOETHE, 2007).

Nonada. O diabo não há! É o que digo, se for... Existe o homem humano. *Travessia* (ROSA, 1986, p. 538)

Ao construir todo o arcabouço metodológico da pesquisa de campo, vali-me, do mesmo modo, dessa metáfora como subsídio para estabelecer algumas reflexões acerca das ferramentas que me permitiram encontrar o “real” neste estudo que se propôs *etnogeográfico*.

Concebo, inicialmente, que o “real”/“verdade³⁶” que busquei encontrar com as técnicas e recursos metodológicos não foi “descoberto” nos primeiros re-encontros e diálogos com os sujeitos e objetos da pesquisa, tão quanto ao findar das *considerações finais* dessa dissertação.

Acredito, pelo contrário, que este “real” nada mais é do que uma (*in*)*verdade científica* construída, desconstruída e reconstruída ao longo de uma *travessia* iniciada no ano de 2009 em *comunidades quilombolas* dos municípios de Minas Novas, Chapada do Norte e Capelinha, e que, nesta pesquisa, se apresenta como fruto de um conhecimento ainda em amadurecimento e em constante des-re-construção por seu pesquisador.

Certamente é um “real” inacabado, não-finalizado, modificado a cada nova “descoberta”, ideias e críticas que são incorporadas à pesquisa por professores, familiares, amigos e, sobretudo, pelos sujeitos investigados. É um “real” em constante edificação...

[*travessias...*]

Mais do que se estabelecer como uma “verdade absoluta”, passível de ser testada e validada pelo método científico moderno, o “real” que busco encontrar está imaterializado em saberes que se formam por dimensões simbólico-culturais diversas, ligadas à religiosidade, ao misticismo, às cosmologias e tradições seculares dos sujeitos investigados, o que, por isso mesmo, o torna impossível de comprovações exigidas pela “ciência”.

Além disso, é oportuno ressaltar que ao dialogarmos com este “real” não buscamos estabelecer juízos de valores, comparando-o a outros conhecimentos baseados no uso da *observação* e da *razão*. Objetivamos, pelo contrário, guiarmo-nos pelas propostas de Santos (2008), que buscam tornar credíveis e legítimos os saberes que a lógica da *monocultura do*

³⁶ “A verdade é resultado das mais diferentes manifestações do intelecto humano, não existindo uma verdade absoluta qualquer ou todo o conhecimento” (MENDES & PESSÔA, 2009, p. 512).

saber e do rigor científico colocaram em descrédito, através da transformação da ciência moderna como critério único da *verdade*, cânone exclusivo da produção do conhecimento.

E, para que este *real* seja desvendado, é preciso entender que a metodologia que nos guia não deve ser interpretada como um “roteiro” *fixo, rígido, inalterável*, mas sim *flexível*, sujeito às diversas mudanças que vão ocorrendo à medida que novas descobertas ou problemas surgem no estudo, adaptando-se, então, com mais espontaneidade aos projetos e às pesquisas (HISSA, 2002).

As metodologias devem ser flexíveis. Devem, inclusive, sempre questionar o conceito de modelo. Serão, assim, mais “reais” e tornarão a ciência mais adaptável e menos dogmática (*ibid.*, p. 162).

Acrescenta-se, aliás, que a metodologia não é garantia de descobrirmos respostas para nossas indagações, ratificarmos uma hipótese ou explicarmos convincentemente um fenômeno (*ibid.*). É, na verdade, um caminho [*travessias...*] que re-construímos ao longo da pesquisa para nos possibilitar aproximações e conjecturas acerca da realidade empírica, de seus sujeitos e das relações que estabelecem em sociedade e com o seu meio. Resulta-se, dessas considerações, novas e infinitas formas de interpretações do “real”, da “verdade”, menos *dogmáticas e inflexíveis*, mais criativas e libertárias.

Portanto, a partir dessas observações preliminares, e com o propósito de valer-me de ferramentas e técnicas que puderam me proporcionar uma aproximação com o “real” presente nos sujeitos e territórios investigados, **utilizei da pesquisa *etnogeográfica* como viés analítico e filosófico-metodológico orientador dos trabalhos realizados em campo.**

Concebo a *pesquisa etnogeográfica* segundo o pensamento de Claval (1999b, 2002), para o qual o método *etnogeográfico* reconstitui a percepção/representação que os homens têm do mundo, suas relações com o meio e em vida social. Considero, do mesmo modo, os apontamentos de Ratts (2003), para o qual o trabalho de campo, no exercício da *etnogeografia*, pode ser concebido a partir da construção de relações de convivência e diálogo com os sujeitos estudados, buscando interpretar suas espacialidades e temporalidades, sem, contudo, suprimir as tensões que eventualmente estes sujeitos venham a enfrentar.

Através dessa proposta é que se deu a escolha das técnicas e ferramentas utilizadas durante as pesquisas de campo, as quais são explicitadas a seguir e que, de certo modo, qualificam nossa metodologia como essencialmente *qualitativa*.

Para entender o camponês, é preciso olhar o mundo através dos “óculos” pelos quais eles o lêem (WOORTMANN, 2004, p. 142).

3.1 GEOGRAFIAS TRANSGRESSIVAS: O ENFOQUE DIALÓGICO NA PESQUISA DE CAMPO

Início esta tópico procurando responder ao seguinte questionamento: como realizar uma pesquisa que consiga compreender e, ao mesmo tempo, correlacionar as *territorialidades, temporalidades e as estratégias de resistência e re-existência* dentro de um território culturalmente diferenciado?

Seguimos, em um primeiro momento, as sugestões do geógrafo francês Bernard Kayser (2006[1978]), para o qual ao irmos a campo é preciso *conversar com as pessoas*, andar tranquilamente, sem pragmatismo ou pretensão de se chegar logo à “solução” de um determinado problema.

Ele [o pesquisador] deve passear longamente, tranquilamente; que se impregne da atmosfera social; que se procure o que realmente preocupa e distinga nas conversações banais os sinais da tensão profunda. E sobretudo, que ele se ponha a compreender a história. A análise histórica é desde logo indispensável a quem realiza a pesquisa (KAYSER, 2006[1978], p. 99).

Consciente dessas necessidades, busquei estabelecer em campo o máximo possível de diálogos com os sujeitos da pesquisa, tentando compreender como suas formas de organização socioterritorial são moldadas pelas histórias de vida, costumes, relações socioculturais estabelecidas com os demais membros da comunidade e com outros externos a elas, pelos saberes que detém acerca de seu meio, “limites” colocados pelas condições físicas e ambientais, enfim, pelas diversas ações que configuram os atuais arranjos territoriais encontrados em suas comunidades.

Além de uma preocupação com a dimensão territorial, objetivei também compreender como os sujeitos estudados organizam seu *tempo*, suas rotinas diárias e sazonais de trabalho, celebrações religiosas, festas tradicionais, etc.

Seguindo, então, as proposições de Kayser (2006[1978]), vali-me, em meus primeiros trabalhos de campo, de um instrumento pouco convencional à pesquisa de campo do geógrafo: o Diagnóstico Rural/Rápido Participativo – DRP³⁷. Segundo Chambers (1994, p. 1253, **tradução nossa**), um dos pioneiros no uso deste método, o DRP pode ser definido “como uma família crescente de abordagens e métodos que permitem à população local (rural ou urbana) expressar, valorizar, compartilhar e analisar seus conhecimentos de vida e suas

³⁷ Sobre a história do uso dos DRPs em pesquisas científicas e trabalhos de extensão, bem como sobre outras ferramentas que o compõem, ver: Chambers (1994), Chambers & Guijt (1995), Faria & Ferreira Neto (2006), Souza & Pessôa (2009).

condições para planejar e agir”. Neste sentido, como aponta este pesquisador, o DRP tem se caracterizado como método muito eficiente e popular, possibilitando às pessoas, principalmente os mais pobres, se capacitarem para compreender seu mundo e, por conseguinte, planejar e agir sobre ele.

Portanto, diferentemente de uma metodologia pautada tão somente em questionários “fechados”, que buscam apenas um “sim” ou um “não” como resposta às inquietações do investigador e se utiliza de números para validação ou refutação de uma hipótese, procurei nesta pesquisa *transgredir* estes limites e valer-me de outras ferramentas que me possibilitaram ler o tempo e o território quilombola a partir da perspectiva dos próprios sujeitos estudados. Ou seja, conforme aconselha a antropóloga Ellen Woortmann (2004), buscamos enxergar o mundo camponês através dos óculos pelos quais eles o lêem.

Para isso, utilizei-me inicialmente de quatro as ferramentas do DRP: Mapeamento Participativo, Travessias/Caminhadas Transversais, Calendário Sazonal e Rotinas diárias.

O Mapeamento Participativo e as Travessias/Caminhadas Transversais foram duas ferramentas que me proporcionaram realizar, inicialmente, interpretações acerca da *organização territorial* das comunidades quilombolas pesquisadas.

A realização do Mapeamento Participativo foi feita com os indivíduos que possuíam maiores conhecimentos acerca dos limites territoriais das comunidades, sobretudo com aqueles que chegaram a participar junto com o INCRA do recente processo de delimitação territorial da comunidade do Quilombo³⁸. Para a realização do mapeamento desta comunidade, foi utilizada uma cartolina e alguns lápis de cor, com os quais o agricultor escolhido para esta tarefa, *Sêo* Marciano Soares, desenhou o território do Quilombo e os patrimônios, naturais e humanos, que nele havia ou que achava mais importante (FIG. 17).

Além do registro iconográfico feito pelo *Sêo* Marciano, tive a grata oportunidade de delimitar o território de sua comunidade, e também de Santiago e São Pedro do Alagadiço, pelas ferramentas do *software Google Earth*, atividade que, a meu ver, me causou uma grande surpresa e muitas reflexões sobre os conhecimentos espaciais daqueles sujeitos. O uso desta “moderna” tecnologia só se deu em razão da impossibilidade de se contornar todos os limites das comunidades com o carro que utilizei para meus deslocamentos em campo, visto que onde os confrontantes tinham plantações de eucalipto na fronteira com as comunidades, nas

³⁸ Apenas a comunidade do Quilombo terá seu título de propriedade emitido pelo INCRA, visto que muitos moradores de Santiago e São Pedro do Alagadiço já têm o título de propriedade individual de suas terras e optaram por permanecerem assim, sem incluírem suas propriedades no “território comunitário”. Mais informações acerca desse processo serão feitas mais adiante, no capítulo sobre a geo-história das comunidades.

estradas chamadas de *carreadores* [carreadouros], a terra estava muito “fofa” e colocava em risco a continuidade de meus trabalhos em campo³⁹. Sendo assim, utilizei um GPS – Global Positioning System⁴⁰ – para fazer uma parte do limite dos territórios pesquisados e, em seguida, completei todo o contorno no *Google Earth* com o apoio de Juvenal, um tratorista morador de São Pedro do Alagadiço, e de Zeca e seu filho Samuel, residentes em Santiago.

Através dos registros iconográficos feitos por Marciano e do mapeamento via *Google Earth* junto a Juvenal, Zeca e Samuel, pude ter meu “primeiro contato” com os patrimônios naturais (varedas, matas de onde se extraem as taquaras, os rios, solos, etc.), e com as construções humanas destes territórios (escolas, igrejas, mercados, bares, estradas, tendas comunitárias de farinha, residências, quintais, roças, etc.).

Por meio do processo de construção destes mapas foi possível promover o autoconhecimento e a reflexão crítica por parte destes sujeitos, permitindo, como apontam Souza & Pessôa (2009), estabelecer uma troca de conhecimentos que, muitas vezes, não ocorre cotidianamente nas comunidades.

Ressalta-se, entretanto, que o maior objetivo desta ferramenta não foi chegar a um mapa completo de todas as comunidades, mas sim propiciar discussões sobre cada elemento inserido na construção do arranjo territorial (FARIA & FERREIRA NETO, 2006), qual a importância destes elementos para os sujeitos, que usos deles são feitos, etc.

³⁹ Inclusive, na primeira e única tentativa frustrada de se contornar o território de Santiago, quase que tive de ser guinchado por um tratorista em razão de não conseguir passar por um trecho do carreador onde a terra estava muito desagregada e “fofa”. Graças aos empurrões de Zeca, um morador desta comunidade que se dispôs a me ajudar no mapeamento, consegui sair deste trecho e retornar para a Santiago, onde demos início ao trabalho de delimitação via *Google Earth*.

⁴⁰ Sistema de posicionamento global.

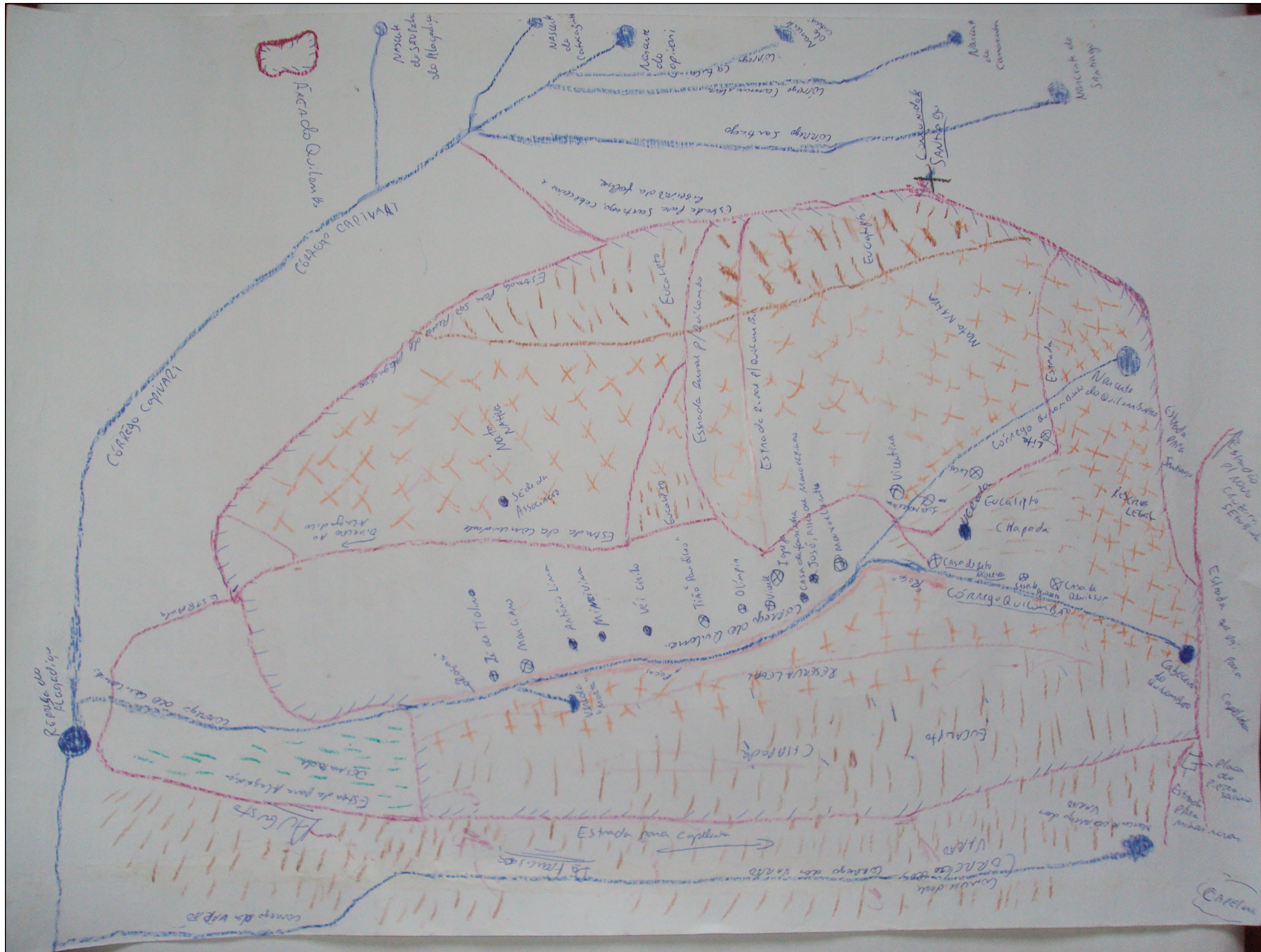


FIGURA 17: Croqui do Território de Quilombo produzido por Marciano Soares a partir da técnica do Mapeamento Participativo. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. Setembro de 2012.

Por sua parte, as Travessias/Caminhadas Transversais consistiram em atividades nas quais percorri um trecho do território representado nos mapas desenhados acompanhado de moradores das comunidades – aqueles considerados *informantes-chave*, segundo Chambers (1994) e Chambers & Guijt (1995), objetivando conhecer os diversos componentes e lugares desenhados bem como obter explicações sobre os mesmos. As *travessias* foram realizadas nos seguintes locais:

- ❖ remanescentes vegetacionais onde há certa abundância da árvores chamada *quilombo* (da qual se utiliza a madeira para a fabricação de instrumentos de trabalho e a casca como condimento na produção do angu);
- ❖ nas matas de taquara lisa e taquara cascuda, onde também foi possível constatar a presença de colméias de abelhas de uso artesanal e medicinal pelo *Sêo Manoelzinho Moreira*;
- ❖ nas *varedas* de Berto e Manoelzinho Moreira, onde, além da abundância de água, observam-se muitas espécies de *piteiras-do-mato/sempré-vivas*;
- ❖ no “*barreiro do baiano*”, onde se busca o barro branco para pintar as casas e imunizar o feijão contra o ataque de carunchos;
- ❖ nas roças de arroz, milho, abóbora, feijão e outras culturas agrícolas;
- ❖ na *vala/córrego seco* construída pelo *vêi* [velho] *Norato* [Onorato] para dividir⁴¹ sua propriedade da terra de seu vizinho, Antônio de Almeida, onde histórias/estórias me foram contadas sobre a possível ascendência escravo-africana dos moradores de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço;
- ❖ no percurso entre as residências de *Sêo Vicente Moreira*, em Quilombo, e *Sêo Simeão Rodrigues*, em Santiago, quando me foram relatados fatos sobre as benzeções, o uso de plantas medicinais, o *saber-fazer* da farinha de mandioca, e outros *causos* mais;
- ❖ além dos quintais que percorri com a ajuda dos agricultores e agricultoras quilombolas.

Durante estas Travessias realizei diversos diálogos com os sujeitos pesquisados a fim de obter respostas para algumas inquietações que me acompanhavam e para as questões que iam surgindo ao longo da caminhada, sempre anotando tudo em meu caderno de campo ou gravando com um gravador de voz digital que levava na mochila.

Considero que grande parte dos resultados encontrados neste estudo se deve aos diálogos e questionamentos que se davam ao longo dessas *travessias*, visto que através deles outras questões surgiram e foram incorporadas às entrevistas que realizei com alguns sujeitos,

⁴¹ Como antigamente os recursos financeiros eram muito escassos para comprar cercas de arame, os primeiros moradores destes territórios dividiam suas terras da de seus vizinhos por meio da construção de um buraco, chamado *vala* ou *córrego seco*.

permitindo-me novas e relevantes “descobertas” a respeito da geo-história, da cultura, dos saberes ambientais e, sobretudo, das territorialidades quilombolas.

Já a interpretação da dimensão *temporal* foi feita, em um primeiro momento, através do uso de Calendários Sazonais e Rotinas Diárias, instrumentos que me possibilitaram uma melhor compreensão acerca das distintas *temporalidades* vivenciadas pelos sujeitos pesquisados.

O uso do Calendário Sazonal se deu através de uma tabela na qual se colocou no eixo horizontal os meses do ano ou os ciclos lunares e, no vertical, as atividades de trabalho, religiosas e festivas praticadas regularmente pelos sujeitos pesquisados. Em cada comunidade foram escolhidos alguns sujeitos para a realização dessa atividade: em Quilombo, *Sêo Marciano*, Da. Antônia, *Sêo Manoelzinho* e *Sêo Vicente*, em Santiago, *Sêo Simeão Rodrigues*, *Sêo Inácio* e Da. Maria Rodrigues, e em São Pedro do Alagadiço, *Sêo Jamiro* e Da. Lourença.

Além dessa atividade individual, no Grupo de Trabalho (GT 1) *Cultura e Religiosidade*, formado durante o Seminário realizado em Janeiro de 2013 na sede da ASPOQUI, construímos um calendário sazonal com as principais atividades culturais e religiosas praticadas anualmente nas comunidades, o qual também me possibilitou inserir novas informações nos outros calendários produzidos.

Com efeito, através dos produtos criados tive condições de compreender como são definidas e divididas as atividades produtivas e as manifestações socioculturais nos territórios da pesquisa, correlacionando-as à mudança das estações (verão-outono-inverno-primavera), dos ciclos lunares, à religiosidade camponesa, disponibilidade de mão de obra na propriedade, presença de moradores para organização de celebrações religiosas e festivas etc.

Conjugada ao Calendário Sazonal, a ferramenta da Rotina Diária foi também aplicada, já que é considerada um complemento relevante à interpretação da dinâmica temporal dos sujeitos quilombolas (SOUZA, 2009). Tal ferramenta nos permitiu compreender a organização dos dias de trabalho, descanso e lazer de diferentes sujeitos sociais pesquisados: homens, mulheres, jovens, adultos e idosos. Por meio de sua aplicação em campo foi possível identificar as diferenças entre as rotinas destes sujeitos, a intensidade do trabalho de cada um e as estratégias utilizadas para realização diária de distintas atividades.

Durante e após o uso das ferramentas acima mencionadas, observei atentamente as ações dos indivíduos pesquisados e busquei sempre estabelecer interlocuções com os mesmos a fim discutir e refletir sobre os dados representados, objetivando transformá-los, como aconselham Souza & Pessoa (2009), em conhecimentos que, além de serem utilizados na

construção do texto da pesquisa, podem e devem ser apropriados e usados coletivamente por todos os sujeitos do processo.

Estas foram as ferramentas utilizadas nos primeiros re-encontros com os agricultores e agricultoras quilombolas. Além de me possibilitar uma interpretação geral, porém não completa, das dimensões *territoriais* e *temporais* das comunidades pesquisadas, o uso do DRP como método de pesquisa também propiciou a construção de um estudo em que se privilegiou uma relação dialógica, comunicativa e participativa com os sujeitos quilombolas, compreendendo-os não como meros objetos de pesquisa, mas, conforme sugere Sousa (2011), como sujeitos pensantes portadores de conhecimentos e práticas culturais ímpares.

Por isso, creio que ao propiciar uma investigação coletiva, as ferramentas do DRP foram importantes para a construção de uma pesquisa em que a abordagem *qualitativa*, *dialógica* e *participativa* teve condições de interpretar e compreender os atos *indizíveis* ou os *não-perceptíveis* das relações socioterritoriais nos territórios quilombolas, contribuindo para a construção de um estudo *etnogeográfico* acerca das *territorialidades* e *temporalidades* destes sujeitos sociais.

Julgo, porém, que apenas o uso do DRP como método de pesquisa não seria suficiente para se chegar às respostas das perguntas que foram feitas no início do estudo. Por isso, utilizei de forma complementar outras ferramentas que me possibilitaram construir esta dissertação buscando realizar uma leitura mais ampla e abrangente da realidade socioterritorial e sociocultural em que estão inseridos os sujeitos pesquisados.

Sendo assim, a pesquisa foi também realizada através da coleta de relatos orais com o apoio da história de vida e das entrevistas semi-estuturadas.

A história vida teve como objetivo precípuo resgatar e retratar fatos históricos vivenciados pelos indivíduos/famílias investigadas e pela sua coletividade, permitindo-me compreender como suas experiências individuais se entrelaçavam com o contexto mais geral de formação socioterritorial das comunidades da pesquisa (QUEIROZ, 1988). Durante os trabalhos de campo, esta técnica foi realizada com indivíduos previamente selecionados, homens e mulheres, principalmente os/as idosos(as) mais lúcidos(as) que possuíam maiores conhecimentos a respeito de questões como: formação geo-histórica das comunidades, relações de trabalho passadas e atuais, migrações, percepção socioambiental, saberes tradicionais, relações entre as comunidades e os *italianos*, temas centrais incluídos em um “roteiro” que foi sendo re-construído antes e durante as pesquisas de campo (APÊNDICE B).

Segundo Thompson (2002), os indivíduos investigados representam as *vozes ocultas*, aqueles que vivem à margem do poder, sobretudo as mulheres, os pobres, os deficientes, etc.

No Brasil isso inclui particularmente os povos indígenas, as comunidades rurais de ex-escravos que viviam nos quilombos e, acima de tudo, as famílias das favelas das grandes cidades (*ibid.*, 2002, p. 17).

Considerando que no caso das comunidades pesquisadas as *vozes ocultas* são, predominantemente, as mulheres, optei por, a cada história de vida realizada com um homem, aplicar outra com uma mulher. Assim, totalizaram-se 6 (seis) entrevistas ao final de minhas pesquisas em campo.

Durante a aplicação da história de vida, segui os conselhos de Thompson (1992[1978], p. 254) para a realização de outro método de estudo histórico, a *história oral*:

Há algumas qualidades essenciais que o entrevistador bem-sucedido deve possuir: interesse e respeito pelos outros como pessoas e flexibilidade nas reações em relação a eles; capacidade de demonstrar compreensão e simpatia pela opinião deles e, acima de tudo, disposição para ficar calado e escutar.

Além dessas “qualidades” do entrevistador, busquei orientar-me pelos princípios básicos que Thompson (1992[1978]) coloca quanto à formulação das perguntas durante uma entrevista: questionamentos simples, diretos e em linguagem comum; perguntas “abertas” sem expressar minha opinião ou que levem os informantes a pensar e agir do mesmo modo que pensamos e agimos.

Tais “qualidades” e “princípios” foram fundamentais para que as entrevistas atingissem seus propósitos, como instigaram, também, novas e relevantes questões correlacionadas aos temas investigados.

Com relação às entrevistas semi-estruturadas, estas foram realizadas com alguns informantes-chave, como o vice-presidente da ASPOQUI, *Sêo* Marciano Soares⁴², benzedeiros(os), artesãos(ãs) e membros de grupos culturais, como a Marujada da Banda de Taquara (APÊNDICES C, D, E, F). Tais entrevistas consistiram, conforme sugestões de Souza (2009), em roteiros guiados por perguntas-chave determinadas previamente, que criaram um ambiente de diálogo entre o pesquisador e os pesquisados, permitindo uma maior flexibilidade para a realização de outras indagações que não seriam possíveis num questionário “engessado”.

As informações obtidas nestas entrevistas semi-estruturadas, acrescidas daquelas outras conseguidas nas histórias de vida, permitiram-me, através das lembranças e da reconstituição que os sujeitos faziam de seu passado, “decifrar” o porquê dos arranjos e relações socioterritoriais e socioculturais existentes hoje em dia nas comunidades,

⁴² Escolhi o vice-presidente, ao invés do presidente, em razão de seu maior conhecimento a respeito da história de formação e lutas que a ASPOQUI tem passado desde o momento de sua criação. *Sêo* Marciano foi o primeiro líder comunitário e um dos idealizadores da associação comunitária, já Fabiano Moreira Xavier, atual presidente, além de ser mais jovem, ocupa este cargo há poucos anos, sem possuir tanto conhecimento acerca das questões que foram investigadas.

possibilitando, ainda, uma leitura auto-reflexiva e mais abrangente possível por parte indivíduos pesquisados e, também, do sujeito-pesquisador.

Com o objetivo de se evitar uma transcrição caricata dos relatos orais, decidi manter os “desvios” da língua portuguesa na fala dos pesquisados (ex: nós sabe, eles foi, ela vorta, etc.), e ainda realizei a transcrição *ipsis litteris* de expressões locais (ex: *de vera, misura, tuia, empaiolar, lebrinar, chuva de brota, nortista, burraio, etc.*), preservando com maior precisão, conforme sugerem Queiroz (1988) e Bedim (2008), a linguagem do narrador, os aspectos identitários de sua oralidade, suas pausas e a ordem que dá às ideias, sem, contudo, ridicularizar suas narrativas.

Já para o estudo dos SAFs presentes nos quintais das propriedades quilombolas, foram utilizadas as seguintes ferramentas: entrevista semi-estruturada (APÊNDICE G), registro iconográfico da organização espacial das espécies vegetais neles cultivadas (croquis e fotografias) e *travessias* com os agricultores ou agricultoras responsáveis pelo manejo dos cultivos.

As entrevistas aplicadas tiveram como objetivos fundamentais: compreender a importância dos quintais e de seus cultivos para as famílias quilombolas; identificar as culturas agrícolas que os entrevistados consideram como “principais”; verificar quais os trabalhos realizados nestes espaços e quem os realizam; investigar quais as principais “funções” dos quintais e como é a geração de renda a partir das culturas produzidas; identificar quais os principais problemas enfrentados pelos agricultores para a manutenção destes espaços e como são resolvidos e, por fim, compreender a importância das árvores para os sujeitos e para o agroecossistema.

Após estas entrevistas, foram feitas as *travessias* com os/as agricultores(as) entrevistados(as) no interior dos quintais, registrando os cultivos e seus arranjos espaciais através de fotografias, croquis e, sobretudo, identificando em um caderno de campo outras espécies que não foram relatadas durante o primeiro diálogo com os sujeitos pesquisados.

Para todos os quintais foi feito também o mapeamento de seus limites com o uso de um GPS, atividade que teve por finalidade identificar o tamanho da área de cada espaço cultivado no entorno das residências.

Por fim, cabe acrescentar três outras atividades executadas rotineiramente em campo:

- ❖ a produção de árvores genealógicas das primeiras famílias que deram origem aos territórios da pesquisa, possibilitando-me compreender muitas questões referentes às trajetórias de vida dos agricultores e agricultoras quilombolas e das redes de parentesco que existem em todas as três comunidades;

- ❖ a realização de *diálogos não-estruturados*, que me permitiram obter informações sobre os trabalhos realizados cotidianamente pelos sujeitos pesquisados;
- ❖ a *observação direta* e a *participação* em determinadas atividades executadas por estes sujeitos, como: a) na produção da farinha de mandioca, quando tive a oportunidade, em dois trabalhos de campo (outubro e novembro), de “*madrugar*” às 01h30min com *Sêo* Vicente Moreira e Da. Maria Rodrigues para ajudá-los, ainda que de forma muito tímida e limitada, nos serviços de torra da farinha; b) durante os serviços na roça de arroz do *Sêo* Cirilo Soares, onde pude ajudá-los na capina dos “*piolhos*” desta cultura; c) nos momentos da produção do **cuscuz***, do **beiju***, do bolo “cabo de machado” e da flauta de taquara, atividades que além da observação direta e, em alguns momentos, da participação ativa, também produzi seis recursos audiovisuais que foram apresentados aos sujeitos da pesquisa e incorporados a esta dissertação.

Ressalto, que em todos os trabalhos de campo optei por me hospedar nos territórios pesquisados, sobretudo na residência do *Sêo* Marciano Soares e de sua esposa Da. Ana Rodrigues – Da. Beota – e do *Sêo* Vicente Moreira e sua esposa Da. Maria Rodrigues. Ao conviver com estes sujeitos durante os momentos em que a pesquisa “não” era realizada, sobretudo à noite, pude compreender e, de certa forma, vivenciar fatos e experiências que não seriam possíveis se optasse por ir a campo durante o dia e retornasse para a cidade ao findar da tarde.

Por isso, considero que esta nova experiência que tive nestes campos em muito contribuiu para as reflexões expostas nos capítulos seguintes, sendo, sobretudo, fundamentais para que obtivesse dos sujeitos pesquisados a confiança necessária para extrair informações que talvez não seriam dadas se optasse por outra estratégia de hospedagem.

Estas foram as principais ferramentas empregadas ao longo dos trabalhos de campo que me possibilitaram uma aproximação com o *real* ou com as “*verdades*” que busquei investigar nesta pesquisa.

Considero que as respostas e os dados obtidos através desta metodologia propiciaram-me compreender como os sujeitos pesquisados re-constroem e preservam as *sociobiodiversidades* que lhes são características e, sobretudo, como suas *territorialidades* e *temporalidades* estão intimamente vinculadas aos processos de resistência socioterritorial e sociocultural ora em vigência em seus territórios.

Nos capítulos a seguir, explicitamos com mais detalhes os resultados encontrados a partir do uso desta metodologia.

PARTE III

GEO-HISTÓRIAS DA RESISTÊNCIA E RE-EXISTÊNCIA

QUILOMBOLA NO ALAGADIÇO: TERRITORIALIDADES, TEMPORALIDADES & SOCIOBIODIVERSIDADES DO ENTE EMPÍRICO



Pilão de madeira utilizado para socar milho, café, arroz, fitoterápicos e outras culturas agrícolas. Representa uma das principais ferramentas de trabalho construídas pelos primeiros moradores de Quilombo, São Pedro do Alagadiço e Santiago quando se iniciou o processo de ocupação e formação de seus territórios.

Existem dois tipos de pilão: um com dois buracos, sendo um buraco maior, onde se limpa o arroz e o café ou se faz o farelo de milho e a carne de sol (quando se produz a “paçoca”), e um buraco menor para preparar remédios, como a jalapa-do-campo (*Macrosiphonia longiflora*) e a puaia [poaia] (*Polygala angulata*). Já o outro pilão é construído com apenas um buraco, mas com um socador com duas extremidades distintas, uma mais grossa e outra mais fina, utilizadas para diferentes fins.

Segundo Ramos (1947) e Carney (2001), o pilão é um instrumento de origem africana, tradicionalmente utilizado pelos povos daquele continente para o processamento do arroz e de outros cereais. No Brasil, o pilão também representou um símbolo do trabalho escravo no período colonial, utilizado, sobretudo, pelas mulheres no extenuante serviço de processamento dos alimentos (CARNEY, 2001).

Nos Quilombos do Alagadiço tem-se a superstição de não se sentar no pilão em dias em que um(a) agricultor(a) irá fazer algum tipo de negócio com outra pessoa, já que este ato poderá lhe trazer mau agouro na negociação, permitindo ao outro negociante “passá-los pra trás”.

Ainda hoje estes pilões são encontrados em grande parte das residências quilombolas, representando não apenas um instrumento de trabalho das famílias pesquisadas, mas também um importante elemento da memória de formação destes territórios e da cultura de seus sujeitos.

(Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012)

4 DE PROPRIETÁRIOS A EMPREGADOS-AGREGADOS... DE POSSEIROS A QUILOMBOLAS:

TRAJETÓRIAS DA FORMAÇÃO GEO-HISTÓRICA DOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO

Proprietários... empregados-agregados... posseiros... quilombolas! Ao longo de mais de oito décadas, a formação geo-histórica dos sujeitos e dos territórios desta pesquisa perpassa estas quatro categorias de análise sociais. Primeiramente, a compra de terras que formavam a Fazenda do Alagadiço, pertencentes à herança deixada pelo **finado*** Hermenegildo Pimenta a seus filhos Tima e Mineivina Pimenta.

Em seguida, quase quatro décadas após as compras, a venda das propriedades para um *paulista*, Oswaldo Montenegro, que, **passando a bicaria***, adquiriu a “*preço de banana*” as terras do **Quilombo**, pertencentes às famílias de José Ferreira de Souza, José Moreira de Souza, Zé Lopes e João Gomes, e **Santiago “de baixo”**⁴³, em domínio de Isaías Rodrigues dos Santos e Cesário Pereira dos Santos.

Já São Pedro do Alagadiço e Santiago “de cima”, por sua parte, pertenciam, respectivamente, ao *véi Norato* [Onorato] e aos *véi* Isaías e Adrião Rodrigues Soares, os quais optaram por não vender suas terras ao *paulista*, mantendo o domínio de suas propriedades inegociável. No entanto, mesmo resistindo em se desfazerem de suas terras através da venda, acabaram por perder, nos anos seguintes, parte de seus domínios por meio da invasão de grileiros, fazendeiros produtores de eucalipto e café e da ACESITA Energética⁴⁴.

Já aqueles que se desfizeram de seus bens não tiveram que se preocupar com estas invasões naquele momento, porquanto transformaram-se em *empregados-agregados*⁴⁵ da nova Fazenda do Alagadiço, a qual não estava em domínio de Oswaldo Montenegro, seu novo formador, mas de *italianos* que ali chegaram em fins da década de 1970 com a missão de

⁴³ Até o fim da década de 1990, considerava-se apenas uma única comunidade de Santiago. No entanto, em razão de entraves burocráticos gerados durante o período em que a CEMIG foi instalar a energia elétrica nesta localidade, apenas a parte “de cima” foi beneficiada. Para que a “parte de baixo” também tivesse o acesso à energia, foi preciso “criar” uma “nova” comunidade. Embora existam hoje dois “Santigos” para a Companhia Energética, todos se consideram membros apenas de uma comunidade, sem distinção “de cima” ou “de baixo”.

⁴⁴ A ACESITA Energética era uma empresa estatal do ramo da produção de combustíveis vegetais para a siderurgia do aço em Minas Gerais. Após ser privatizada, mudou seu nome para **ArcelorMittal BioEnergia** e, atualmente, se chama **Aperam Bioenergia**.

⁴⁵ Diferentemente do agrego tradicional, no qual os agricultores que residiam na terra de um fazendeiro não recebiam nenhum pagamento monetário pelos serviços prestados sazonalmente, apenas a concessão de terras para cultivar lavouras, na Fazenda do Alagadiço, os camponeses recebiam um salário diário pelo trabalho realizado e também a autorização de seu patrão para plantar roças próximas às suas residências. Por isso, estes sujeitos não eram apenas “agregados” ou “funcionários” da Fazenda, mas, sim, “empregados-agregados”.

cumprir a promessa deixada em testamento por seu pai: “fazer uma obra de beneficência em um lugar muito pobre do mundo”.

E a “promessa” foi cumprida. Ao longo de quase três décadas sob o domínio dos *italianos*, a Fazenda do Alagadiço se desenvolveu de forma expressiva, tanto em termos econômicos e tecnológicos, quanto em melhorias para a qualidade de vida de seus empregados. Hospital com atendimento médico especializado e gratuito, escola com uniformes, transporte e refeições diárias para todas as crianças (sem qualquer custo para seus pais), carteira assinada para todos os empregados que trabalhavam nas lavouras e na sede, barragens, supermercado, grandes áreas de cultivo de arroz, feijão, batata, tomate, etc., criação de bovinos (mais de 2 mil cabeças de gado), suínos e ovinos, além de um “aeroporto” [pista de pouso] com pousos noturnos quase todos os dias da semana. De fato, como dissera um ex-morador daquela região, *era Deus no céu e os italianos na terra*.

Em meados da década de 1990, no entanto, a Fazenda começa a entrar em um rápido processo de decadência. E a morte de seu último administrador, o italiano Dr. “Lino” [Dino Marino], enfim, decretou sua “falência⁴⁶”.

Mas e os seus empregados-agregados? Que destinos seguiriam?

Em Quilombo e Santiago “de baixo” tornaram-se *posseiros*, pois não tinham nenhum documento dos terrenos “abandonados” que estavam ocupando. Já em São Pedro do Alagadiço e Santiago “de cima”, seus moradores continuaram como os legítimos proprietários das terras que lhes restaram após a invasão por grandes fazendeiros e pela ACESITA em meados da década de 1980.

Ambos, a partir de então, passaram a viver e trabalhar nas mesmas terras que lhes pertenciam quando da compra feita por seus pais/avós aos herdeiros do *véi* Miliginto, sem cercas de arame farpado ou muros dividindo um domínio do outro, mas com limites imaginários sendo respeitados para a formação de roças nas várzeas e construção de casas e quintais nas vertentes. As chapadas, ou *gerais*, também tinham seus limites imaginários, porém, raramente eram respeitados pelas criações que ali pastoreavam, pelos sujeitos que coletavam plantas de aicaçu (*não identificado*) e canguçu-branco (*não identificado*) para usos medicinais, pelos homens e mulheres que vinham de outras **bandas*** coletar os frutos de pequi (*Caryocar brasiliense*), gabiobas [**Guabioba*** (*Psidium incanescens*)], **mangabas*** (*Hancornia speciosa*) e *baco-guari* [**bacupari*** – *Salacia sp.*] e pelos caçadores que iam a

⁴⁶ Não obstante tenha se ouvido dos sujeitos desta pesquisa que a Fazenda do Alagadiço “faliu”, o que ocorreu, na verdade, foi apenas o fim das atividades que nela eram desenvolvidas, já que após a prisão de um de seus principais “donos”, todos os responsáveis pela administração dos trabalhos ali desenvolvidos foram embora e não retornaram mais ao Alagadiço, deixando a Fazenda largada à própria sorte.

procura de tatus-canastras (*Priodontes maximus*), onças suçuaranas (*Puma concolor*) e veados-campeiros (*Ozotoceros bezoarticus*) para caçar. Embora tivessem seus donos, as chapadas eram terras de uso comum por todos os moradores da região do Alagadiço.

Todavia, nos anos que se seguiram à “falência” da Fazenda, os maquinários e tratores utilizados nas lides agrícolas, bem como as terras que pertenciam aos *italianos*, sobretudo aquelas onde os *posseiros* já tinham seu domínio, passaram a ser vendidas pelo ex-funcionário que ficou “tomando conta” de sua sede nos últimos anos de vida de Dr. Lino.

Com efeito, iniciou-se para os moradores de Quilombo e Santiago “de baixo” o processo de *desterritorialização* que, uma década atrás, os residentes em São Pedro do Alagadiço e Santiago “de cima” também vivenciaram: a ocupação de terras nas chapadas com as monoculturas do eucalipto e do café.

Ao perder o domínio de terras que possuíam um significado material e simbólico muito importante para sua sobrevivência, os agricultores destas comunidades viram suas condições de reprodução familiar sendo seriamente limitadas à medida que os tratores avançavam pelos **carrascos*** nas chapadas para o plantio de “florestas” de eucalipto.

Na tentativa de se conter este processo, recorreram, sem muito êxito, ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, à FETAEMG e à “justiça”. Porém, como eram posseiros e seus documentos de posse faziam referência a uma área muito menor do que aquela reivindicada, acabavam saindo derrotados nos litígios judiciais com seus antagonistas.

Mas, mesmo assim, não se deram por vencidos. Organizaram-se em torno de associações comunitárias buscando criar estratégias para continuarem plantando e criando nos terrenos que lhes restaram sob seus domínios.

Dentre as alternativas encontradas, os plantios coletivos, como as roças de mandioca, café, milho e feijão, e a construção de bens comunitários, como a casa de farinha e a “casinha” do mel, foram ações que lhes permitiram resistir às difíceis condições de reprodução social vivenciadas durante o período que se sucedeu à “falência” da Fazenda e invasão de suas terras.

Entretanto, destaque maior deve ser dado a uma outra estratégia que lhes possibilitou, além de resistir materialmente em suas comunidades, *re-existir* enquanto sujeitos de novos direitos outorgados pelo Estado Brasileiro: a busca pelo reconhecimento como *comunidades remanescentes de quilombos*.

Graças a este reconhecimento, os agricultores e agricultoras quilombolas saíram da invisibilidade social e cultural em que se encontravam, passando a ter acesso a recursos que

fomentaram projetos autogeridos pela sua Associação e possibilitando novas alternativas para a geração de renda e melhorias da qualidade de vida e trabalho de suas famílias.

Por meio deste breve resumo geo-histórico das terras pertencentes à Fazenda do Alagadiço, hoje representadas, em parte, pelos territórios quilombolas do Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, busca-se delinear as narrativas que serão expostas nos tópicos seguintes, relatando como lembranças individuais se entrelaçam e se transformam em memórias coletivas de gerações de famílias em luta pela terra enquanto patrimônio material e cultural de seus membros.

Acredito que o resgate desta geo-história significa mais do que contar uma/algumas história(s) (ou estórias⁴⁷) destes sujeitos e territórios, possibilita, além disso, a oportunidade de interpretar de forma mais clara possível os processos de re-organização socioterritorial e sociocultural que vem ocorrendo ao longo das últimas décadas nestas comunidades.

Como esclarece Kayser (2006[1978], p. 99):

A análise histórica é desde logo indispensável a quem realiza a pesquisa. [...] Através das lembranças das pessoas e da reconstituição que elas fazem da história que aprenderam, os grandes traços determinantes da situação atual aparecem claramente.

De saída, destaco que, não obstante algumas narrativas apresentadas a seguir possam parecer *fantasiosas*, o valor histórico que possuem para estes territórios e sujeitos é mais importante do que a comprovação de sua veracidade, porquanto são fatos recorrentemente lembrados quando se busca resgatar as histórias individuais e coletivas das terras do entorno da Fazenda do Alagadiço. Desse modo, aquiescemos com os apontamentos de Bosi (1979, p.37), quando nos relata que:

A veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da história oficial. Nosso interesse está *no que foi lembrado*, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida (BOSI, 1979, p. 37, *destaques do autor*).

⁴⁷ Estória: narrativa de cunho popular e tradicional (HOUAISS & VILLAR, 2009). Como muitas vezes os fatos que me foram narrados parecem ser “fantasiosos”, embora sejam conhecidos e divulgados por muitos sujeitos, optei por referenciá-los, também, como “estórias”.

Tem gente que pra mode chegá na casa da pessoa, tem que estudá no caminho até pra sabê como a gente chega [...] Tá bom, mas é assim mesmo... mas o cara não sabe nem estudá pra mode chegá... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

4.1 OS PRIMÓRDIOS DA FAZENDA DO ALAGADIÇO: AS TERRAS DO MILINGITO

A Fazenda do Alagadiço, em seus primórdios, incluía grande parte das terras que hoje formam as seguintes comunidades: Quilombo, Capão do Burro Morto (atualmente São Pedro do Alagadiço), Santiago, Rafael, Camarinhas, Catucá, Catucazinho, Varão e Capão da Peroba, além de sua sede, o Alagadiço.

Até princípios da década de 1930, esta fazenda esteve sob o domínio de um senhor não muito bem quisto por aquelas redondezas, com fama de ser um homem ruim, ríspido e “de poucos amigos”: o Sr. Hermenegildo Pimenta, conhecido popularmente pelos sujeitos desta pesquisa como *Milingito*⁴⁸ ou *vêi Milingito*.

A má fama que este fazendeiro carrega é um consenso entre todos os moradores daquela região e resulta de dois fatos por ele protagonizados que deixaram recordações para sempre entre todas as famílias que residiam no entorno de suas terras. Tais fatos são os seguintes: as histórias do “prato de pimenta” e do “cruzeiro do Milingito”.

A primeira história está relacionada a um fato ocorrido com um homem chamado Julião, natural da comunidade de Santa Bárbara, município de Setubinha/MG, que, indo a procura de emprego na região do Alagadiço, foi orientado por um colega a procurar a Fazenda dos “Pimenta”. Daí, quando encontrou Milingito:

Ele perguntô: “É aqui que mora o Milingito Pimenta?” [E ele respondeu] “É aqui mesmo, chega pra cá.”. O home [Julião] chegô. Ele [o Milingito] mandô a mulher fazer café e moeu um prato de pimenta. Aí ele serviu um copo de café e um prato de pimenta. “Isso aqui é pro cê tomá com o café. Tomá pro cê ficá sabeno o que que é pimenta!”. E com o revólve na mão: “Ou cê come ou cê morre”. E ele [Julião] tinha que pô o café na boca e pô a pimenta na boca e um gole de café. E fez ele cumê o prato de pimenta. Por isso que eles [os antigos moradores do Alagadiço] fala que ele [Milingito] num prestava. Tem gente que pra mode chegá na casa da pessoa, tem que estudá no caminho até pra sabê como a gente chega. E esse nome Milingito Pimenta era apilido (risos)... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Este ocorrido é uma das principais lembranças que se têm de Milingito. Outras “maldades” por ele cometidas, no entanto, não são tão facilmente recordadas hoje em dia por

⁴⁸ É oportuno, neste caso, mencionarmos o estudo de Jaques Raimundo, *O Negro Brasileiro* (citado por MACHADO FILHO, 1985, p. 119), no qual o autor faz referência ao fenômeno da *mulatização*, ligado aos descendentes dos *Bantus* no Brasil, que se caracteriza pela *deturpação do nome próprio das pessoas*. Dentre os exemplos extraídos na obra de Jaques Raimundo, encontra-se *Miligido* que é uma deturpação de *Hermenegildo*.

grande parte dos moradores da região do Alagadiço. Durante as entrevistas, houve, em alguns momentos, relatos de que ele “judiava dos escravos” ou que “tinha parte” [com o diabo], porém, muitos não sabem a veracidade destas versões e por isso preferem dizer que “são invenções”.

Sobre ser um “Senhor de escravos”, não se sabe ao certo se na fazenda do Alagadiço existiu escravidão. Pode-se apenas inferir que até a assinatura da Lei Áurea, em 1888, ela estava em domínio de Milingito Pimenta, já que neste período ele tinha entre 30 a 40 anos de idade (Milingito morreu na década de 1930 com aproximadamente 80 anos) e já era um fazendeiro. No entanto, para um agricultor de Quilombo e uma agricultora de São Pedro do Alagadiço, na Fazenda de Milingito existiu, sim, a escravidão.

Esse Milingito Pimenta, eles falava que ele era um dos fazendero que judiava com os escravo... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Tinha [escravos], na Fazenda do Alagadiço mesmo tinha escravos, era escravo no começo... Quando eu era pequena eu conheci umas véia que fala “eu fui escrava”, “eu já fui escrava”... era umas véia... (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 75 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Além disso, acredita-se que nas imediações da Fazenda de Milingito, na comunidade de *Bem Posta* (onde seus moradores não tinham boas relações com este fazendeiro), existiu um ponto de negociação de escravos, cuja história de formação tem mais de 300 anos (CEDEFES, 2009).

Quanto à história/estória de Milingito “ter parte” com o diabo, alguns entrevistados informaram que a “riqueza” que possuía e a “maldade” que lhe era característica decorriam de um possível pacto que teria feito muito antes de falecer.

Ele era forte né?! Diz que ele tinha até parte! Ele era muito ruim assim... tinha parte com o demônio... diz que ele tinha parte... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012)

O pessoal antigo falava que ele tinha parte com num sei o que... fazia oração braba... aí ele ficava rico... quem faz parte fica rico... Milingito era dono disso aqui tudo, do Alagadiço todo... *dinheiro é do capeta... ocê num vê, gente pobre num tem dinheiro, quem tem dinheiro é rico, o rico é do capeta. Ocê já viu gente pobre do capeta? Não, uai. Pobre é de Deus e o rico é do capeta!* (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Outros, porém, não confirmam este fato, justificando que se tratava apenas de “cismas” ou “invenções”. Mas esta dúvida é levantada sobretudo quando são narrados os possíveis desfechos do enterro de seu corpo, explicado a seguir no encerramento da história do “cruzeiro de Milingito”.

No momento em que veio a falecer, os familiares de Milingito saíram a procura de homens que se dispusessem a levar seu corpo até o cemitério mais próximo, na cidade de Capelinha, 35 km distantes de sua fazenda. Como não havia naquela época automóveis na região, os defuntos eram carregados “no varão⁴⁹” até a cidade. E, pelo fato de ser uma pessoa de muitas inimizades, foi difícil encontrar quem se interessasse em ajudar sua família.

Depois de muitas tentativas, seus filhos encontraram oito homens nas comunidades de Cabeceiras e Santiago, dentre eles *Chico Mariano*, *Galdino Ferreira*, *vêi Santos de Almeida* e *vêi Manoel de Almeida*, que se dispuseram a lhes ajudar. Estes oito homens colocaram o corpo do defunto no “varão” e subiram até chapada para seguirem em direção a Capelinha.

Entretanto, já nos primeiros quilômetros do percurso, exaustos pela dificuldade que sentiam em carregar sozinhos o corpo de Miliginto, os homens pararam para descansar e também para tentar convencer outras pessoas da Comunidade de Bem Posta a lhes ajudar. Deixaram o “varão” no alto da chapada e desceram até algumas casas para pedir o apoio dos moradores. Suas tentativas, todavia, foram em vão e tiveram seus pedidos negados por todos que procuraram.

Retornaram, desse modo, sozinhos para a chapada e, como marca desse fato, construíram um cruzeiro de madeira no local onde deixaram o corpo. Até hoje este cruzeiro encontra-se na chapada e é lembrado por todos como uma das histórias de Milingito (FIG. 18)



FIGURA 18: Cruzeiro de Milingito no alto da chapada próxima ao “estrادão” que liga Minas Novas a Capelinha. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013

⁴⁹ Semelhante a um esquife. Consiste num instrumento feito com uma vara de madeira onde se amarravam nas duas pontas um longo pano no qual é colocado o corpo do defunto.

Além de carregarem sozinhos o “varão”, um dos homens, Chico Mariano, da comunidade de Santiago, foi **ofendido*** por uma cobra e precisou do socorro de um farmacêutico de Capelinha para não ter o mesmo destino de Milingito. A partir disso, os sete homens que restaram foram obrigados a levar sozinhos o corpo do defunto até Capelinha e lá deixá-lo no cemitério onde seria enterrado.

Daí em diante, o fim da história/estória de seu enterro é um motivo de divergência entre alguns fatos que me foram narrados: uns disseram que seu corpo estava no caixão no momento em que foi colocado na cova, com terno, flores e tudo mais, outros, porém, afirmaram que um tronco de bananeira foi colocado em seu lugar, o que se justificava pelo fato de Milingito “ter parte”.

Diz que num levou ele. Num sei se é verdade, isso é conversa do povo, né!? Diz que o corpo dele sumiu e aí eles pegô foi uma bananeira e foi pondo dentro do caixão e trancô, e ninguém viu o que era. Conta assim. Mas eu tô contando por boca dos outros. Eu não gosto de anedota não... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

O Milingito tinha parte né?! [O pessoal] Levô o corpo dele e diz que na hora de enterrar o corpo dele... tinha lá assim... quando [alguém] tem parte, o corpo não vai pra dentro da terra não... na hora que põe ele lá, a pessoa põe terra, põe terra, põe terra... mas se olhá no outro canto, ele [o corpo do defunto] tá... pessoa que tem parte, ela num fica lá debaixo da terra... diz que a pessoa que é assim, o corpo num qué que enterra ele, num qué que põe a carne lá... aí eles enche o caixão de nabo de banana e enterra... essas pessoas que é assim eles põe ela lá dentro da terra e joga a terra, mas o corpo num tá lá... o corpo foge, quase ninguém num vê nem pra onde vai não. Quando põe o primeiro punhado de terra, sai... é que o povo num vê moço, o trem é tão encantado que o povo num vê! Quem tá enterrano num vê! (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Embora não haja um consenso entre os atuais moradores destes quilombos se Milingito era ou não um “senhor de escravos” e se tinha ou não feito “parte”, o que se sabe é que ele era um “homem ruim” e que, por isso, não era bem querido na região do Alagadiço.

A respeito das atividades econômicas desenvolvidas na Fazenda quando estava em seu domínio, sabe-se apenas que nela se criavam muitos gados, cultivavam algumas lavouras de cereais e existia um mercado que atendia a todas as famílias da região. Nada mais, além disso, pôde ser informado, visto que das histórias contadas pelos mais velhos a estes sujeitos, estas foram as que deixaram mais recordações.

Portanto, não obstante sejam poucas as lembranças guardadas desta Fazenda enquanto estava em domínio de Milingito, tornando as narrativas acima uma pequena parte de sua história, cabe reconhecer que, ainda assim, estes acontecimentos merecem ser preservados como parte da memória do histórico processo de formação destes quilombos, visto que, como

os próprios agricultores e agricultoras reconhecem, “tudo começou com a compra das terras do véi Milingito”.

Após sua morte, a Fazenda do Alagadiço ficou de herança para seus filhos Tima e Mineivina Pimenta, os quais mantiveram por pouco tempo as atividades que nela eram desenvolvidas.

Não tendo interesse em continuar essas atividades, ambos decidiram vendê-la, sendo que as terras que hoje correspondem ao **Quilombo** foram compradas por José Ferreira de Souza (Zé Tiolino), um dos empregados de Tima, José Moreira de Souza (Zé Moreira), Zé Lopes e João Gomes.

Já o terreno conhecido como Capão do Burro Morto (atual **São Pedro do Alagadiço**) foi adquirido por Onorato Moreira Costa e as terras de **Santiago** (que incluem os terrenos próximos aos córregos: Camarinhas, Catucá, Catucazinho, Capivari e Santiago) por “um tal” *Domingos* que, em seguida, vendeu para Adrião Rodrigues Soares, Isaías Rodrigues dos Santos e Cesário Pereira dos Santos.

Nos fins da década de 1930, portanto, os terrenos margeados pelos córregos do Quilombo, Santiago e São Pedro já eram propriedade dos primeiros moradores que formaram os atuais territórios quilombolas do Alagadiço (FIG. 19).

A partir deste momento, deu-se início à formação de comunidades onde a maioria de seus moradores tem um parentesco em comum, podendo ser consideradas como *comunidades parentais*.

Como me fora dito em campo: “aqui pode se dizer que é tudo é uma *parentagem só*” (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 80 anos, Comunidade Remanescente de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

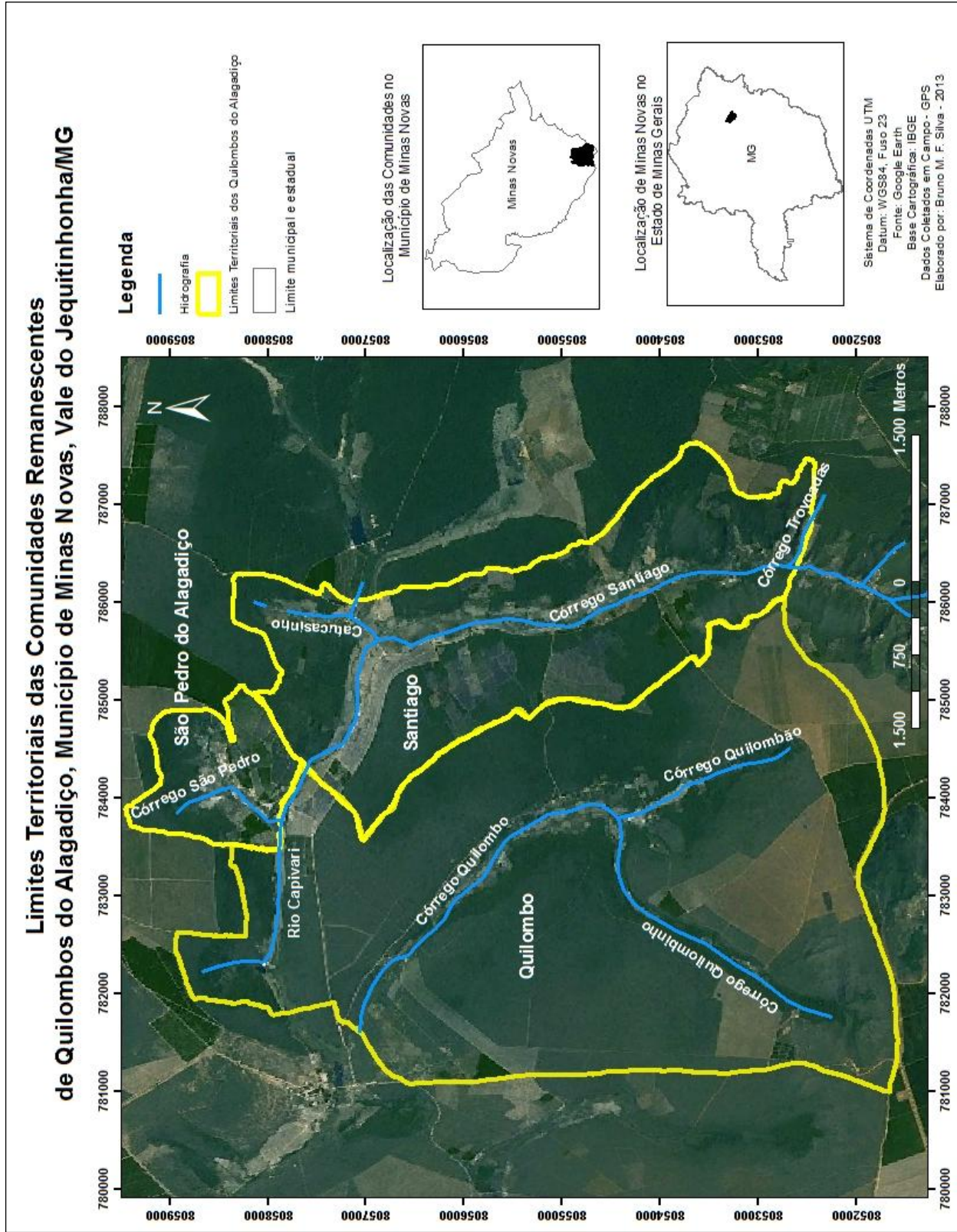


FIGURA 19: Limites territoriais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço. Para Quilombo, os limites no mapa incluem todas as terras que pertenciam aos seus antigos moradores e que são hoje reivindicadas junto ao INCRA como de propriedade comum das famílias que ali residem. Já para São Pedro do Alagadiço e Santiago, os limites atuais não representam toda a terra que, décadas atrás, pertenciam aos seus primeiros compradores, visto que, hoje em dia, os atuais moradores não sabem até onde ia, exatamente, os limites das propriedades de seus pais. Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: BRUNO M. F. SILVA, 2013

Antes, porém, de finalizar esta parte inicial da geo-história da Fazenda do Alagadiço, cabe fazer uma breve reflexão sobre duas características do *modus vivendi* camponês presente nas narrativas citadas ao longo deste tópico: o respeito que se deve ter quando uma pessoa se dirige a outrem e a identificação do dinheiro como uma “coisa do capeta”.

Segundo o agricultor entrevistado, o sujeito que Milingito obrigou a comer um prato de pimenta não teve o cuidado de “estudá no caminho para sabê” como iria perguntá-lo se ele [o Milingito] era quem estava procurando. Assim, se tivesse “estudado”, iria se dirigir a este fazendeiro perguntando-o apenas se era o *Sêo* Milingito, sem mencionar o “Pimenta”, visto que este era um “apilido” considerado desrespeitoso⁵⁰.

Porque se o cara chega e fala: “é aqui que mora *Sêo* Milingito?” “É sim...”, ele ia respondê. Agora, se é eu, eu chegava e perguntava: “É aqui que mora *Sêo* Milingito?” Que nem pai mesmo chamava José Moreira, mas ele tinha um apilido de Zé do Brejo e tinha apilido de Zé Grosso. Uns chegava e falava “É aqui que mora o Zé Moreira?” “É, o Zé Moreira mora é aqui.” *Tá bom, mas é assim mesmo... mas o cara não sabe nem estudá pra mode chegá...* (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Desse modo, acredito que a história do “prato de pimenta” sirva para estes sujeitos como um exemplo de como eles e seus filhos devem se dirigir a outrem, tratando-o pelo nome e não pelo apelido, tendo em vista o risco de serem desrespeitosos e mal educados em sua comunicação. Ressalto, ainda, que durante os trabalhos de campo fui abordado, repetidas vezes, pelos sujeitos entrevistados pela forma de tratamento “senhor”, muito embora seja bem mais jovem que os mesmos. Tratar os outros por “senhor” ou “senhora”, não apenas quem é de fora, “estudado”, mas também seus próprios vizinhos, é uma prática que faz parte dos bons costumes destes sujeitos, demonstrando sempre o respeito e a boa educação que seus pais lhes deram.

Já com relação à identificação do dinheiro como uma “coisa do capeta”, julgo que isso se dê em razão dos fortes vínculos religiosos que estes sujeitos têm, ligando a “riqueza” ou o “dinheiro” à seguinte passagem bíblica:

“²³E Jesus disse a seus discípulos: Em verdade vos digo: dificilmente um rico entrará no reino dos céus. ²⁴E digo mais ainda: mais fácil é um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino de Deus” (BÍBLIA SAGRADA, LIVRO DE MATEUS, 19, 23-24, 1982).

A religiosidade é uma característica muito marcante das famílias pesquisadas, tanto para as católicas como para as evangélicas, e muitos fatos ocorridos em suas vidas são

⁵⁰ Na verdade, Pimenta é mesmo o sobrenome de Hermenegildo, visto que em Minas Novas e, sobretudo, Capelinha, existem muitos indivíduos descendentes das “famílias dos Pimentas”, que têm sua origem na Fazenda Pimenteiros, situada na divisa entre o município de Minas Novas e Novo Cruzeiro (FUNCIONÁRIO PÚBLICO DA PREFEITURA MUNICIPAL DE CAPELINHA, agosto de 2010). No entanto, *Milingito* possivelmente não agradava ter seu sobrenome mencionado e, por isso, obrigou tal homem a comer um prato de pimenta.

associados a uma graça ou a um castigo Divino. Por este motivo, julgo que o fato de muitos identificarem o “dinheiro” como “algo do mal” está ligado à ideia de que os “ricos” negam os princípios cristãos da humildade, solidariedade e da partilha, sendo, portanto, ligados ao “capeta” e não a Deus. Ademais, acredito também que isso possa estar ligado à educação que dão aos seus filhos, ensinando aos mesmos não ter ganância, luxúria e inveja, qualidades que irão desviá-los de seus costumes e princípios morais cívicos fundamentados na doutrina Cristã.

Chamava por escravo né?! Não chegou a ser igual os escravo que eles carimbava e tudo, mas o trabalho desse povo mais antigo era o escravo né?! De primeiro o povo fazia as coisas era de graça, trabalhava a troco da comida. (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

4.2 TERRAS DE *PARENTAGEM*: A FORMAÇÃO DE COMUNIDADES FAMILIARES NO ALAGADIÇO

Nos idos da década de 1930, após a morte de Milingito Pimenta, a Fazenda do Alagadiço começou a ter suas terras divididas entre seus herdeiros e negociadas com indivíduos que vinham de longe a fim de adquirir uma propriedade e constituir suas famílias naquela localidade.

Assim, chegaram ao Quilombo: **Zé Tiolino**, **Zé Moreira**, **Zé Lopes** e **João Gomes**, dos quais, apenas os dois primeiros deixaram seus descendentes na comunidade. As terras margeadas pelos **córregos Quilombão** e **Quilombinho** ficaram sob o domínio de **Zé Moreira**, enquanto que mais a jusante, no **Córrego Quilombo**, formou-se a propriedade de **Zé Tiolino**.

Já em Santiago, que em sua parte “de baixo” era margeada pelos córregos Santiago, Camarinhas, Catucazinho e Capivari, os primeiros moradores foram **Isaías Rodrigues dos Santos**, cuja propriedade também fez parte de Santiago “de cima”, e **Cesário Pereira dos Santos**. Vizinho a estes sujeitos, **Adrião Rodrigues Soares** foi o outro comprador destas terras da herança de Milingito. Sua propriedade é margeada apenas pelo córrego Santiago, desde sua confluência com o córrego Trovoadas até os limites com o terreno de Isaías.

Por fim, as terras onde hoje está localizada a comunidade de São Pedro do Alagadiço, margeadas pelo córrego São Pedro, tornaram-se domínio apenas de um proprietário: **Onorato Moreira Costa**.

A partir de uma ocupação organizada e limitada aos córregos locais (FIG. 20), as famílias que foram se constituindo com ascendência parental a estes indivíduos deram origem às comunidades de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço. Atualmente, residem 17 famílias em Quilombo, 15 em São Pedro e 53 nos dois “Santiagos”.

Diante dessas observações iniciais, faz-se necessário realizar um primeiro apontamento acerca das *territorialidades* destes sujeitos: as relações parentais enquanto condição essencial para a territorialização de suas famílias, permitindo certa coesão entre o grupo de indivíduos que ali se instalaram e constituindo, portanto, relações identitárias ancoradas na genealogia de cada morador ali presente.

Localização das residências ao longo dos córregos que margeiam as Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG

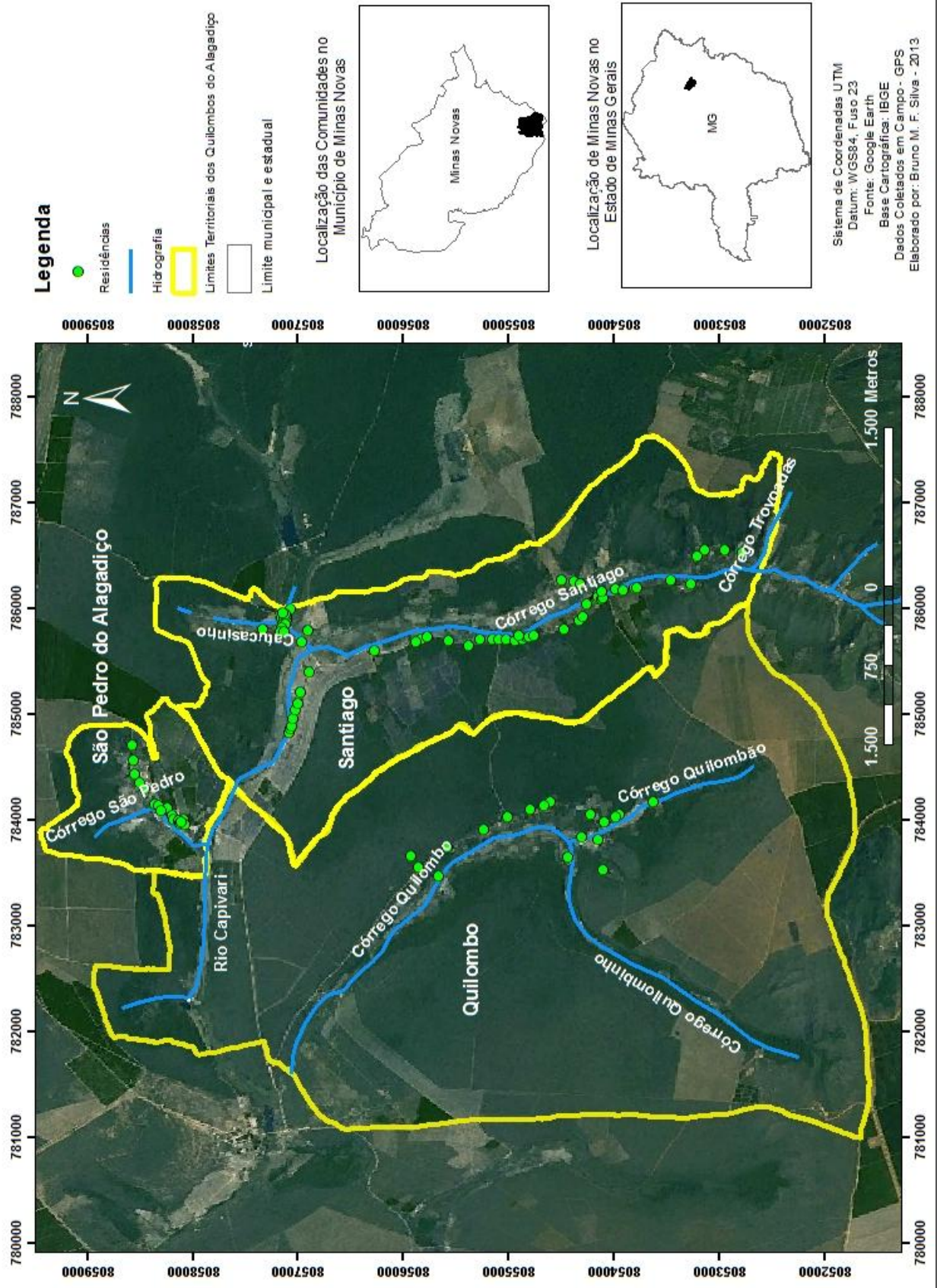


FIGURA 20: Localização dos córregos que margeiam e dão nome aos territórios quilombolas do Alagadiço. Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: BRUNO M. F. SILVA, 2013

Considerados nesta pesquisa como os precursores das comunidades pesquisadas, os sujeitos acima indicados, bem como suas respectivas esposas, são provenientes de distintas localidades de Minas Novas e municípios vizinhos.

Em Santiago “de cima”, por exemplo, os primeiros que ali chegaram eram naturais das comunidades de Ribeirão da Folha e Cabeceiras do Ribeirão da Folha, município de Minas Novas/MG: **Adrião Rodrigues Soares** e sua esposa **Antônia Ramos da Cruz**; **Isaiás Rodrigues dos Santos** e sua esposa **Margarida Ferreira de Almeida**. Além destes, vários outros indivíduos que vieram a se casar com os(as) filhos(as) e netos(as) destes casais também têm ascendência nestas comunidades e, por este motivo, tem-se o costume de se dizer que Santiago é “filha de Cabeceiras e de Ribeirão da Folha”.

Daqui [Santiago] até Ribeirão da Folha nós num pode jugá uma pedra. Porque se nós jugá uma pedra, nós tá machucano é um parente. Aqui é fia de Cabeceiras... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Já **Cesário Pereira dos Santos**, de Santiago “de baixo”, é nascido em Santo Antônio do Fanado, município de Capelinha. Sua esposa, **Euforzina Pereira de Souza**, é natural de Terra Vermelha, localizada no município de Minas Novas.

Assim como Cesário, **Zé Tiolino**, do Quilombo, também é originário de Santo Antônio do Fanado, e suas duas primeiras esposas, as irmãs **Joana** e **Mariana Soares de Jesus**, de Ribeirão da Folha.

Zé Moreira, por sua parte, é natural de Moreiras, município de Angelândia/MG, e **Luzia Moreira Santiago**, sua esposa, de Fanadinho, município de Capelinha/MG.

Em São Pedro do Alagadiço, **Onorato Moreira Costa** é proveniente de Quaresma, município de Setubinha/MG, e suas duas esposas, **Josefina Rodrigues Pereira** e **Madalena Pereira de Souza**, de Peixinhos e Paredão, também no município de Setubinha/MG.

Das comunidades onde estes primeiros moradores são oriundos, três são consideradas *remanescentes de quilombos* pelos estudos do CEDEFES (2009): **Ribeirão da Folha**, **Cabeceiras** e **Santo Antônio do Fanado**. Além destes sujeitos, outros que vieram a se casar com seus filhos e netos são também naturais de comunidades quilombolas de Minas Novas e região, como **Capão da Taquara**, **Trovoadas** e **Mata Dois**, ou de comunidades vizinhas a territórios remanescentes de quilombos, como Moreiras, que se localiza próximo a Santo Antônio dos Moreiras, em Capelinha.

Por este motivo, conjecturo que a origem “quilombola” dos territórios e sujeitos desta pesquisa não está ligada a uma possível “resistência” de ex-escravos fugidos ou libertos da Fazenda do Alagadiço, como julguei ocorrer em um primeiro momento.

Acredito, na verdade, que em virtude do fato de suas comunidades de origem serem consideradas hoje “remanescentes de quilombos”, a “raiz quilombola” destes sujeitos está ligada à migração, nas primeiras décadas do século XX, de homens e mulheres provenientes de outros *quilombos* de Minas Novas e municípios vizinhos, em busca de novas terras para constituírem suas famílias e manterem suas tradições culturais. Suposição semelhante é realizada também por um agricultor de São Pedro do Alagadiço e outro de Santiago, os quais me fizeram os seguintes relatos:

Minha mulher lembra dos escravo... a finada... eles chegou foi de fora... pra lá... perto de Setubinha. Um lugar que eu sei que teve escravo foi aqui em Santo Antônio dos Moreira, aí eu sei que tinha... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 86 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

A gente calcula que foi pessoas que fugiu de lá [dos garimpos do ouro da região do Fanado de Minas Novas], subiu pro [rio] Fanado a riba, formou os quilombo do [Santo Antônio do] Fanado, em Capelinha, e os quilombo daqui [de Cabeceiras, Ribeirão da Folha, São Pedro, Quilombo, Santiago, etc.]. Uns era de índio né?! Zé Moreira se tivesse aí hoje estaria com cento e tantos anos, né?! Que é a raiz, a raiz do Quilombo. Todos os parente do véi Norato tem aquela fala arrastada, num tem uma conversa assim... uma fala positiva, igual a gente... era aquela fala esquisita, diferente... eu sou daqui da região há 67 anos, eu quero dizer pra você que não só Quilombo, mas várias, várias comunidades daqui e de Setubinha é de negros fugidos, eu acredito pela cor, pelo jeito de conversar... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 67 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, janeiro de 2013).

Acrescenta-se, ainda, que Tiolino, pai de José Ferreira de Souza (Zé “de” Tiolino), era um “preto velho” que residia em Santo Antônio do Fanado, uma comunidade de Capelinha que fora habitada, séculos atrás, por “negros macumbeiros”. Utilizando-se da macumba, Tiolino aproveitava-se para cometer algumas razias na região, furtando criações de gado e matando-as nas matas para o próprio consumo ou para a venda.

Das comunidades quilombolas [de Capelinha], nós temos aí no Fanado, né Santo Antônio, na região lá do Fanado de Santo Antônio, ela é quilombola, realmente é da li, o único lugar que nós temos mesmo é lá. É uma comunidade que estivemos ali há mais de 60 anos atrás... lá tinha Lindouro Alves, tinha muita gente ali que eu conhecia... tinha também um preto muito bom, mas que tinha um defeito: era ladrão de gado... era um preto velho lá que tinha, falava que ele fazia muita macumba e fazia aquele tipo de coisa, aqueles trabalho lá e acabava por chegar e passar os vizinhos pra trás... Tiolino Ferreira de Souza... Teolino Ferreira de Souza... Tiolino tinha esse defeito... era muito bom mas num podia ver um boi ou então qualquer tipo de rês ali que tivesse ali pras beira de estrada que ele acabava passando a mão e matava né... e assim foi passando por diante e nunca foi preso... por coincidência nunca foi preso... e todo mundo sabia que era o Tiolino que comandava naquela época os furtos... (FUNCIONÁRIO PÚBLICO DA PREFEITURA MUNICIPAL DE CAPELINHA, agosto de 2010).

A história de formação de Santo Antônio do Fanado, segundo um documento construído pela própria comunidade por meio de narrativas baseadas na memória dos mais velhos (TUBALDINI *et al.*, 2011), está ligada aos escravos de Da. Feliciano, uma grande

proprietária de terras e de negros daquela localidade. Dentre os moradores mais antigos de Santo Antônio, conta-se por lá que até bem recentemente existia um senhor negro chamado Sebastião Toco, que morrera com 132 anos.

Esse Bastião Toco durou cento e... pela contagem dele, ele tava fazeno 132 anos. Ele era uma pessoa bem antiga mesmo, bem antiga. E até que quando arrumaram os documento dele pra ele apusentá, eles tirô os documento pelo arto, porque não sabia, deu uma ideia, porque não sabia a idade dele. Não achava nada [certidão de batismo] (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 67 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santo Antônio do Fanado, Município de Capelinha, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

No entanto, quando os moradores das comunidades quilombolas pesquisadas foram questionados sobre a existência de uma possível ascendência parental com escravos ou ex-escravos libertos, os sujeitos entrevistados não souberam responder se seus pais e avós tinham algum *conhecimento*⁵¹ da “escravidão”. Limitavam-se, muitas vezes, a dizer que foram informados das histórias de fazendeiros que tinham escravos, que estes eram carimbados, trabalhavam dia e noite sem “ganhar nada” ou que todo o dinheiro que “recebiam” iam pra seus donos e que, sobretudo, não podiam fugir.

Entonce, tinha fazendero aí que eles fala... que eles conta história dos escravo assim: que eles até carimbava os escravo né?! Sim. Agora eu já vi contar isso, mas isso não foi no meu *conhecimento*. Mas no *conhecimento* de pai, eu acho que não chegou a ter isso não (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Eu já tô com 66 anos, eu ainda peguei um poquinho dessas história da escravidão... Eles contava que eles tinha os escravo que um fazendeiro vendia o camarada pro outro. Trazia ele amarrado e trabalhava de dia e de noite, tava preso no quarto e se o cara fugisse, o fazendeiro ia lá na outra fazenda buscar ele e ia batendo de chicote. Era desse jeito. Mas isso eu vi esses mais véi contá né. Eles contava essas história era de longe, não era da região não. Eu ouvi contá história do dinheiro que os escravo trabalhava, e os escravo trabalhava e eles ia juntando o dinheiro e era um tostão por mês, era um dinheiro que ninguém nem sabe mais, e os escravo ia juntando aquilo, e num dava o escravo não, levava pro outro fazendeiro que vendeu pra ele. Era desse jeito (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Conforme se observa nas narrativas, estes sujeitos não souberam informar de onde eram estes escravos nem quando estes fatos teriam ocorrido. Justificam este desconhecimento pelo fato de que na época em que eram mais jovens, seus pais e avós não tinham o costume de lhes contar as histórias com tanto detalhe, não especificando quem eram os tais fazendeiros, muito menos onde se localizavam suas fazendas. Além disso, relatam que os mais velhos, além de conversar em “outras palavras”, impediam que os filhos viessem a escutar alguns

⁵¹ Na narrativa do agricultor quilombola, *conhecimento* não tem o mesmo significado que “saber da existência”, mas sim de ter vivido e *conhecido* de perto o que foi a escravidão durante a época em que trabalhavam na roça.

diálogos realizados na sala ou na cozinha de suas casas, impossibilitando-os, então, de saber todo o “fundamento” da história.

A gente ouviu contar [dos escravo]... mas de primeiro os véi cunversava as coisa e o minino não ficava perto, a gente num podia escutar não. De primeiro num podia escutar cunversa de gente mais véi. Isso era uma chatura, *porque o minino tem que sabê do fundamento todo, né?! De primeiro eles falava em outras palavra. Um dia uma véia veio e falou com mãe: “ô Sinhana, a fia do Antenor caiu no **mundé***!”* Eu não entendia nada... eu entendi só que ela tinha ido num mundé mesmo... mundé é uma armadilha... hoje num fala mundé mais... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Alguns sujeitos, inclusive, associam fatos vividos durante a infância e juventude de seus pais a “um tipo de escravidão”, sem “carimbo” ou “chicote”, mas com trabalhos prestados dia e noite aos fazendeiros que lhes pagavam “uma mixaria” ou “nada” pelos serviços realizados.

Tinha muita gente que trabalhava de escravo aí... pai mesmo trabalhô de escravo, pois é. Ele trabalhava dia e noite e não era registrado e ganhava uma mixaria... outra hora num ganhava nem nada pra fazê isso...*chamava por escravo né?! Não chegou a ser igual os escravo que eles carimbava e tudo, mas o trabalho desse povo mais antigo era o escravo né?!* Pai mesmo trabalhô pra esse véi Tima [Pimenta] e não dava nada ele! *De primeiro o povo fazia as coisas era de graça, trabalhava a troca da comida. Ele trabalhava de graça* (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Desse modo, diante do esquecimento ou mesmo do não conhecimento do passado de seus ancestrais, sobretudo no que diz respeito ao período da escravidão, acredito que um resgate minucioso da história destes sujeitos deve ser feito não apenas nestas comunidades e com suas famílias, mas, sobretudo, nas terras onde seus avós e bisavós nasceram e residiram antes de migrarem para o Alagadiço. Como afirmara uma agricultora de Santiago “de cima”:

Ocê já foi em Ribeirão da Folha? Se o sinhô qué pesquisá alguma coisa de escravo, é lá! Lá nas Cabeceiras... Lá é que ocês pode pescá alguma coisa (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 85 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, abril de 2010).

Ressalta-se, ainda, que o passado de suas famílias não está ligado exclusivamente às populações de matrizes etnoculturais africanas, mas também aos indígenas que viviam em Minas Novas, Setubinha, Capelinha, Angelândia e Araçuaí, sobretudo as mulheres índias que foram “pegadas” no mato⁵².

Minha vó foi pegada no mato. Era índia, tinha um cabelão lizinho. Meu vô, véi Juca, pai de minha mãe, Ana Luíza, pegô ela. Eles morava lá pro lado de Araçuaí, muito longe daqui (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente

⁵² Possivelmente são indígenas da sociedade dos *Macuni*, já que na região da Fazenda Alto dos Bois formaram-se vários aldeamentos dessas “tribos”, de acordo com o naturalista Saint-Hilaire (1975[1830]). Já segundo Rodrigues *et al.* (2011), no córrego Fanadinho (onde nasceu a bisavó de descendentes de Zé Moreira do Quilombo), próximo à Fazenda, havia, possivelmente, uma rota de acesso ao sítio arqueológico destes índios, uma gruta de pedra onde também abrigara negros fugidos.

de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Minha vó era bugre, foi pegada no mato. Era pessoa que antigamente foi pegada com cachorro no mato (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Neste sentido, assim como foi exposto durante a revisão teórica sobre a origem das comunidades quilombolas no Brasil, acredito que pensar estes quilombos do Alagadiço como um “espaço de escravos fugidos” é um exercício perigoso e infrutífero. Além do mais, conforme afirma Anjos (2009, p. 108)

Não podemos perder de vista que nem todos os territórios quilombolas existentes no País, que se enquadram nesse conceito mais largo [de quilombo], são remanescentes dos antigos quilombos e os que porventura forem, muitas vezes não terão como provar sua historicidade.

Diante, então, do pouco ou nenhum conhecimento da história de seus ancestrais, a pesquisa se concentrou numa investigação acerca da geo-história de ocupação das terras que pertenceram à Fazenda do Alagadiço e que hoje formam as *comunidades remanescentes de quilombos* do Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço.

Através da investigação geo-histórica e com o auxílio de árvores genealógicas das primeiras famílias que deram origem a estes quilombos, foi possível perceber com maior detalhamento como os territórios foram se constituindo ao longo de gerações em *comunidades parentais*. Há três razões principais para a ocorrência deste processo:

- ❖ O casamento dos filhos(as) e netos(as) dos primeiros moradores com “gentes do lugar” e “de fora”, formando novas famílias nas terras de seus pais/avós;
- ❖ A construção de estabelecimentos comunitários, como a escola de Santiago e
- ❖ As visitas constantes do Bispo Dom José de Araçuaí e do Padre Pedro de Minas Novas, os quais, após celebrarem várias missas nas casas de alguns agricultores, sugeriram aos mesmos que formassem uma *comunidade* com um Santo padroeiro e, em sua homenagem, construíssem uma capela para realização das celebrações religiosas locais.

A comunidade é o padre visitá... O Padre já vinha aqui... Quando Dom José de Araçuaí vinha aqui, ele mandava panhá ele na Cabeceira, trazia ele aqui pra Fazenda do meu sogro e da Fazenda cá vinha panhano. No tempo do Adrião Rodrigues já celebrava missa aqui no Santiago. Celebrava a missa era na casa de João da Silva. Depois de um tempo é que construiu a igreja (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, abril de 2010).

Ele [Padre Pedro] vinha de Minas Novas pra Cabeceiras... Nós fez um barraquinho no terreiro e ele veio e celebrou a missa dentro de casa, com as pessoa no terreiro... aí ele ficou vino, de três em três meses ele vinha. Aí foi até fazer a igreja. Aí o Padre Pedro falou assim: “Aqui agora vai chamar São Pedro. E vai ser três “Pedros”: eu, São Pedro e São Pedro do Alagadiço” (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 80 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

Através da influência religiosa, nas terras de Zé Moreira e Zé Tiolino o padroeiro escolhido foi o Senhor Bom Jesus e, em sua homenagem, construiu-se uma capela para a celebração de missas e cultos, formando, então, uma *comunidade*, cujo nome passou a ser Quilombo e que se justificou, segundo algumas versões relatadas em campo, por três razões:

- 1) A presença do Córrego Quilombo, que margeia as terras de seus moradores;
- 2) A existência abundante de uma árvore chamada Quilombo, cuja casca é utilizada como condimento no preparo do angu e a madeira na construção civil e fabricação de instrumentos de trabalho, como a “prensa” da farinha de mandioca e cochos para alimentação do gado e
- 3) Ao fato de muitos índios “brabo” terem vivido nas matas próximas à comunidade.

Aqui ficô chamando Quilombo porque aqui tinha muito índio. Isso aqui era mata dos índio. Era dos brabo do mato, eles num podia ver gente. Eles tinha uns bodocão que eles trepava flecha na gente. Os mais véi é que contava isso, pai, mãe contava... Ela já viu lá onde ela morava, em Fanadinho. (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Já nas terras de Adrião, Isaías e Cesário o padroeiro escolhido foi São Thiago, visto que o córrego local já era chamado de “Santiago” pelos tropeiros que ali passavam e consideravam sua água uma “santa água” (santa + água = sant’água = Santiago). Em sua homenagem também foi construída uma capela pelas famílias destes primeiros moradores, dando início à *comunidade*.

No entanto, em fins da década de 1990, com a necessidade de se criar uma “nova” Santiago para que as famílias da parte “de baixo” também tivessem acesso à energia elétrica, assim como já tinham os moradores “de cima”, foi criada a Santiago “de baixo”, cuja padroeira escolhida foi Nossa Senhora de Aparecida e em sua homenagem também se construiu uma capela.

Por fim, São Pedro do Alagadiço, que antes se chamava Capão do Burro Morto. Este primeiro nome está ligado à existência de um local “naquelas bandas” chamado por *capão*⁵³, onde existia um cupim no qual se escondiam algumas cobras cascavéis que sempre “ofendiam” os burros de Milingito que por ali passavam, matando-os com seu veneno. No entanto, nos tempos do véi Onorato, algumas missas começaram a ser celebradas de três em três meses em sua propriedade, e, através do Padre Pedro de Minas Novas, deu-se início à construção de uma capela e formação da *comunidade*, que mudou seu nome para São Pedro do Alagadiço, tendo em vista a escolha de São Pedro como seu padroeiro.

⁵³ Capão, no linguajar local, significa uma *grotta*, um pequeno vale encaixado onde existe uma mina d’água.

Desde então, todo o tipo de celebração religiosa passaria a ser realizada nas capelas locais, não havendo mais a necessidade de se improvisar estas celebrações nas casas dos moradores ou dos mesmos precisarem se deslocar até a comunidade de Cabeceiras para terem seus momentos de fé.

E, a partir do momento em que novas famílias descendentes dos filhos e netos dos precursores destas comunidades vão se constituindo e se instalando nestes territórios, têm-se o início da formação de *comunidades parentais*.

Destaca-se que, em um primeiro momento, os matrimônios foram realizados com “gentes de fora”, vindas de localidades como Santa Bárbara (Novo Cruzeiro/MG), Resplendor (Capelinha/MG), Coqueiro (Teófilo Otoni/MG), Capão da Taquara, Alagadiço, Cabeceira e Ribeirão da Folha (Minas Novas/MG). Com o passar do tempo, os netos e bisnetos dos primeiros moradores foram se casando com “gentes do lugar” e construindo suas residências nas terras herdadas por seus pais ou se mudando para outras localidades.

As trajetórias de nascimento e morada dos filhos, netos, bisnetos e trinotos dos primeiros moradores destas comunidades, além dos casamentos entre “gentes do lugar” e “gentes de fora”, podem ser visualizadas através das árvores genealógicas construídas para suas famílias.

Da árvore da família de **Adrião Rodrigues Soares** e **Antônia Ramos da Cruz**, por exemplo, descenderam duas filhas e um filho: **Margarida Rodrigues Ramos**, que se casou com **João Rodrigues da Silva**, proveniente de Capão da Taquara (Minas Novas/MG); **José Rodrigues Ramos**, casado com **Antônia Rodrigues da Conceição**, nascida em Ribeirão da Folha (Minas Novas/MG), e **Maria Rodrigues Ramos**, casada com seu primo **Inácio Rodrigues Soares**, natural de Santa Bárbara (Novo Cruzeiro/MG). Todos constituíram suas famílias em Santiago “de cima”.

Atualmente, porém, nenhum filho de **José Rodrigues** reside nesta comunidade, já que todos se casaram com “gente de fora” e foram constituir suas famílias em municípios como Belo Horizonte/MG e Capelinha/MG.

Já do “galho” de **Margarida** e **João da Silva**, 8 (oito) filhos ainda residem em Santiago, enquanto 2 (dois) moram fora, em Fanado (Capelinha/MG) e Belo Horizonte/MG.

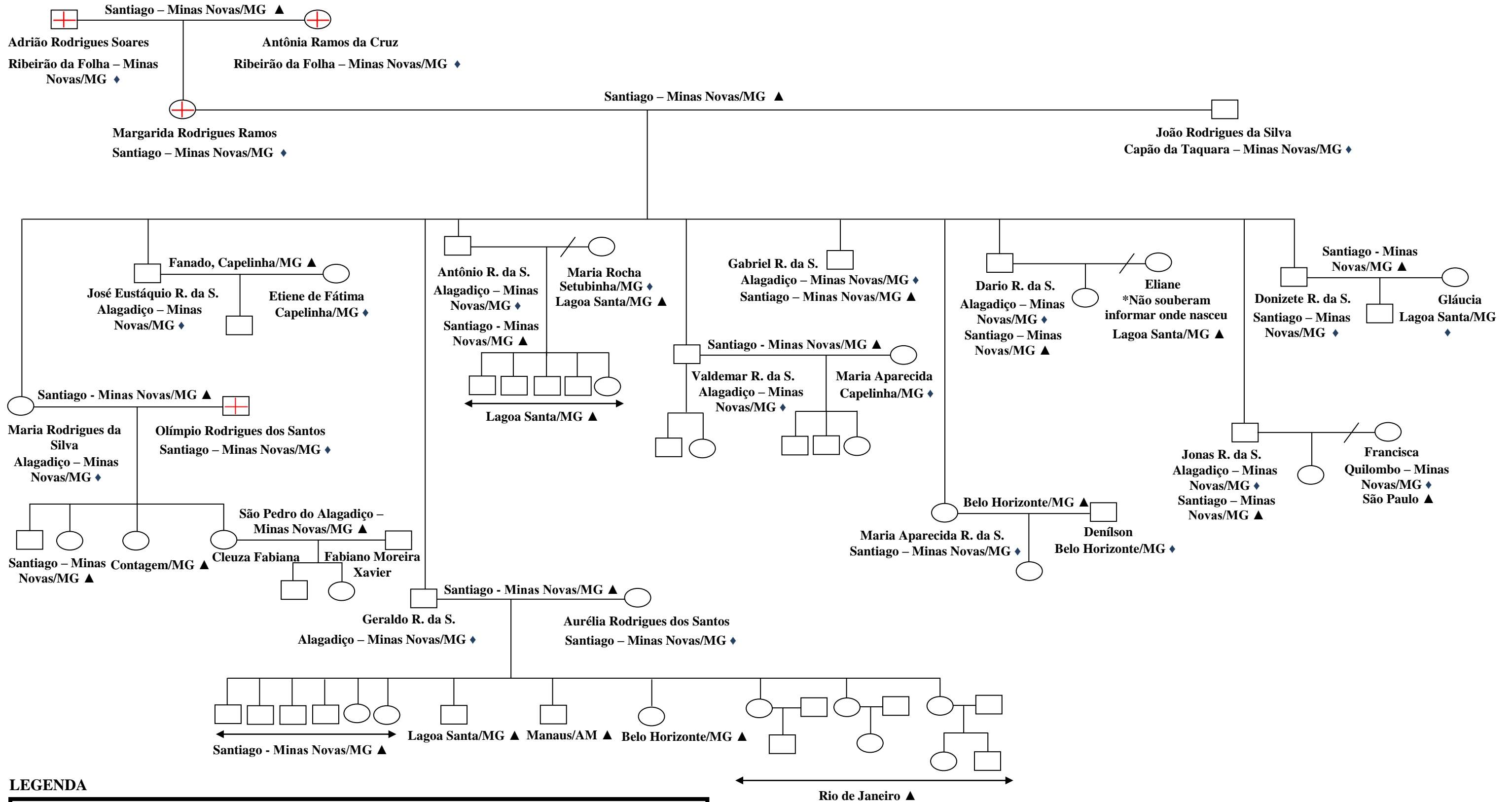
Por fim, da família de **Maria** e **Inácio Rodrigues**, 7 (sete) filhos ainda residem em Santiago e 5 (cinco) em outros locais, em cidades como Rio de Janeiro/RJ, Belo Horizonte e Lagoa Santa/MG.

Com relação aos casamentos com “gentes do lugar” entre os descendentes de **Adrião** e **Antônia**, há quatro casos de ligação com os “galhos” de outros moradores, a saber:

- ❖ Os irmãos **Maria e Geraldo Rodrigues da Silva**, filhos de Margarida e João, casados com os irmãos **Olímpio e Aurélia Rodrigues dos Santos** (netos de **Isaías Rodrigues dos Santos**),
- ❖ Sua bisneta, **Cleuza Fabiana**, casada com o neto de Onorato de São Pedro do Alagadiço, **Fabiano Moreira Xavier**,
- ❖ E **José Rodrigues Soares**, esposo de **Maria dos Anjos Santos Soares**, a qual, embora tenha nascido em Cabeceiras (Minas Novas/MG), seu pai, Cirilo Soares Pinto, é morador da comunidade do Quilombo e sobrinho de Augusto Pinto, genro de Isaías Rodrigues dos Santos.

Estes casamentos com “gentes do lugar” pode ser melhor observado pelas árvores genealógicas apresentadas a seguir.

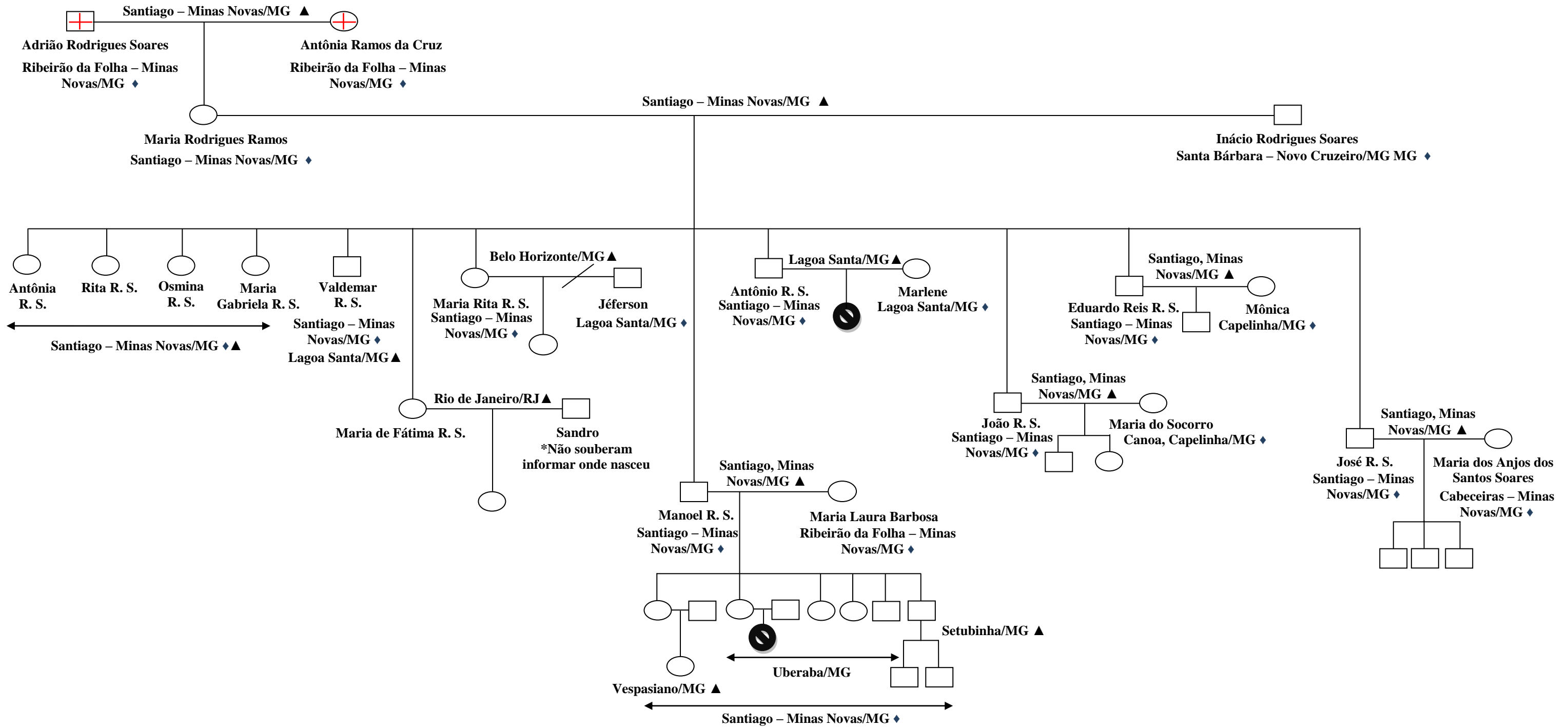
Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago – Margarida Rodrigues e João Rodrigues da Silva



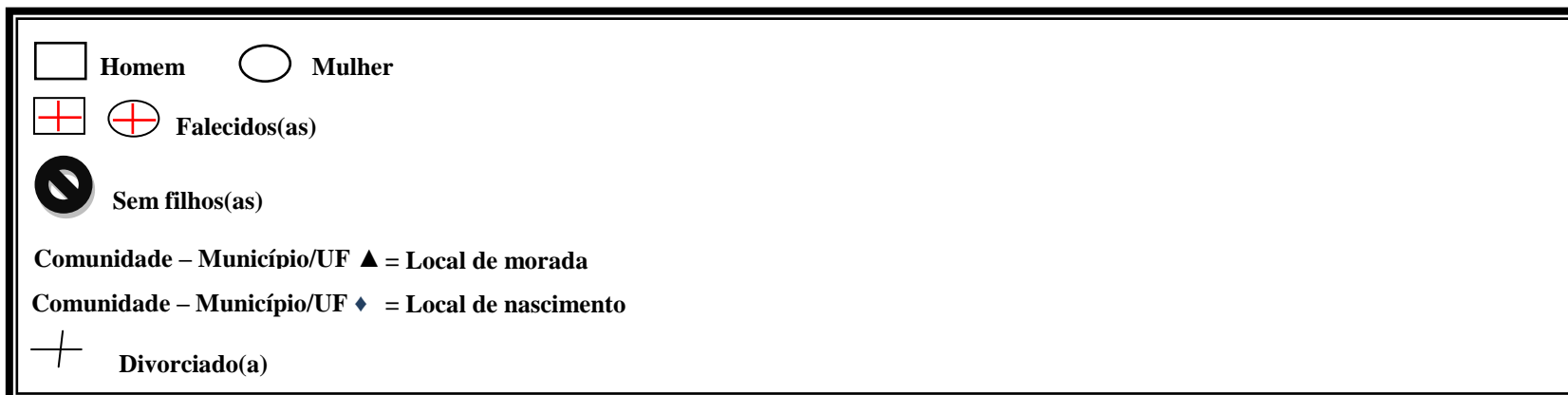
LEGENDA

	Homem		Mulher
		Falecidos(as)	
Comunidade – Município/UF ▲	= Local de morada		
Comunidade – Município/UF ♦	= Local de nascimento		
	= Divorciado(a)		

Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago – Maria Rodrigues Ramos e Inácio Rodrigues Soares



LEGENDA



Por sua parte, da árvore da família do outro casal precursor da comunidade de Santiago, **Isaías Rodrigues dos Santos** e **Margarida Ferreira de Almeida**, residem, atualmente, os descendentes de seus três “galhos”: **Benedita, Olímpia e Josino Rodrigues dos Santos**.

Benedita e **Olímpia** casaram-se, respectivamente, com **Antônio Ferreira Costa**, de Cabeceiras (Minas Novas/MG), e **Augusto Soares Pinto**, de Ribeirão da Folha (Minas Novas/MG). **Josino**, por sua vez, casou-se com Maria Soares da Conceição, cujo local de nascimento seus filhos não souberam responder.

Do “galho” de Benedita e Antônio, apenas uma filha reside em Santiago “de cima”: Arcângela Rodrigues Costa, que se casou com José Rodrigues Pinto, seu primo, filho de Olímpia e Augusto. Os outros 8 (oito) filhos mudaram-se para estados como Mato Grosso do Sul, Paraná e Rondônia, ou para localidades próximas, como Fanado (Capelinha/MG) e Alagadiço (Minas Novas/MG).

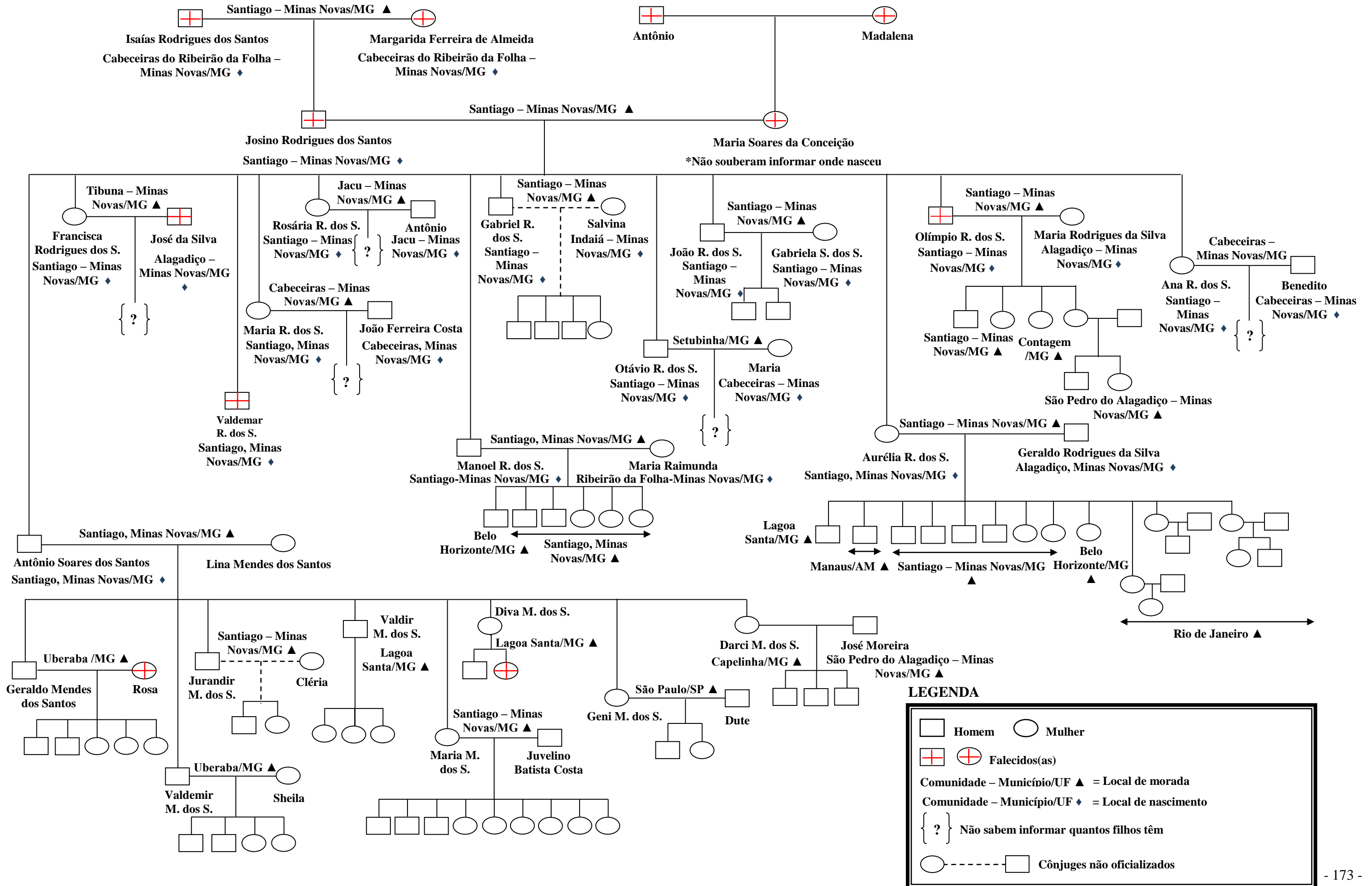
Já da parte da família de **Olímpia** e **Augusto**, apenas uma filha não reside mais em Santiago: **Zélia Soares dos Santos**, que se casou com **Gabriel Pereira de Souza**, e hoje moram em Uberaba/MG. Todos os outros 6 (seis) filhos ainda residem em Santiago com suas esposas, filhos e netos.

Por fim, da família de **Josino** e **Maria**, ainda estão em Santiago 6 (seis) filhos. Os outros 5 (cinco) mudaram-se para localidades como Tibuna, Cabeceiras e Jacu (Minas Novas/MG) e Setubinha/MG.

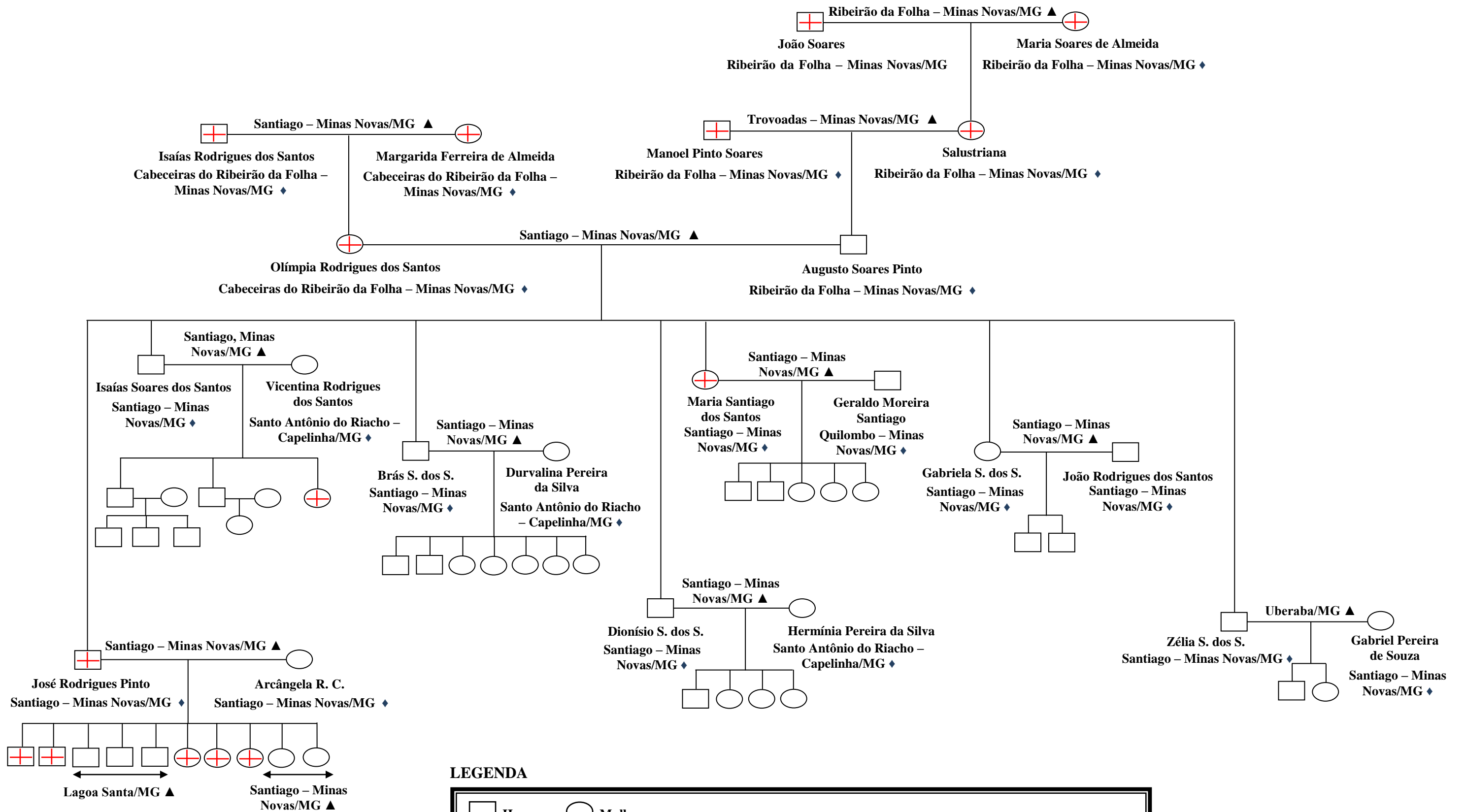
O cruzamento dos “galhos” da árvore de **Isaías** e **Margarida** com “galhos” de famílias “do lugar”, observado nas árvores genealógicas a seguir, ocorreu por 6 (seis) vezes, sendo que em 2 (dois) casos são casamentos consanguíneos:

- ❖ Os irmãos **Gabriela Soares** e **José Rodrigues**, filhos de **Olímpia** e **Augusto**, casados com **João Rodrigues**, filho de **Josino** e **Maria**, e **Arcângela Rodrigues**, filha de **Benedita** e **Antônio**.
- ❖ Já os outros quatro cruzamentos ocorreram entre **Geraldo Mendes dos Santos**, neto de Josino, que se casou com **Rosa Moreira**, do Quilombo, neta de Zé Moreira; **Darci Mendes de Souza**, neta de Josino, casada com **José Moreira de Souza**, neto de Onorato Moreira da Costa, de São Pedro do Alagadiço, e entre **Zélia Soares** e **Maria Santiago dos Santos**, filhas de **Olímpia** e **Augusto**, casadas, respectivamente, com **Gabriel**, neto de Cesário e Euflozina, de Santiago “de baixo”, e **Geraldo Moreira**, neto de Zé Moreira.

Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago – Josino Rodrigues dos Santos e Maria Soares da Conceição



Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago – Olímpia Rodrigues dos Santos e Augusto Soares Pinto



LEGENDA

	Homem		Mulher
	Falecidos(as)		
Comunidade – Município/UF ▲ = Local de morada			
Comunidade – Município/UF ◆ = Local de nascimento			

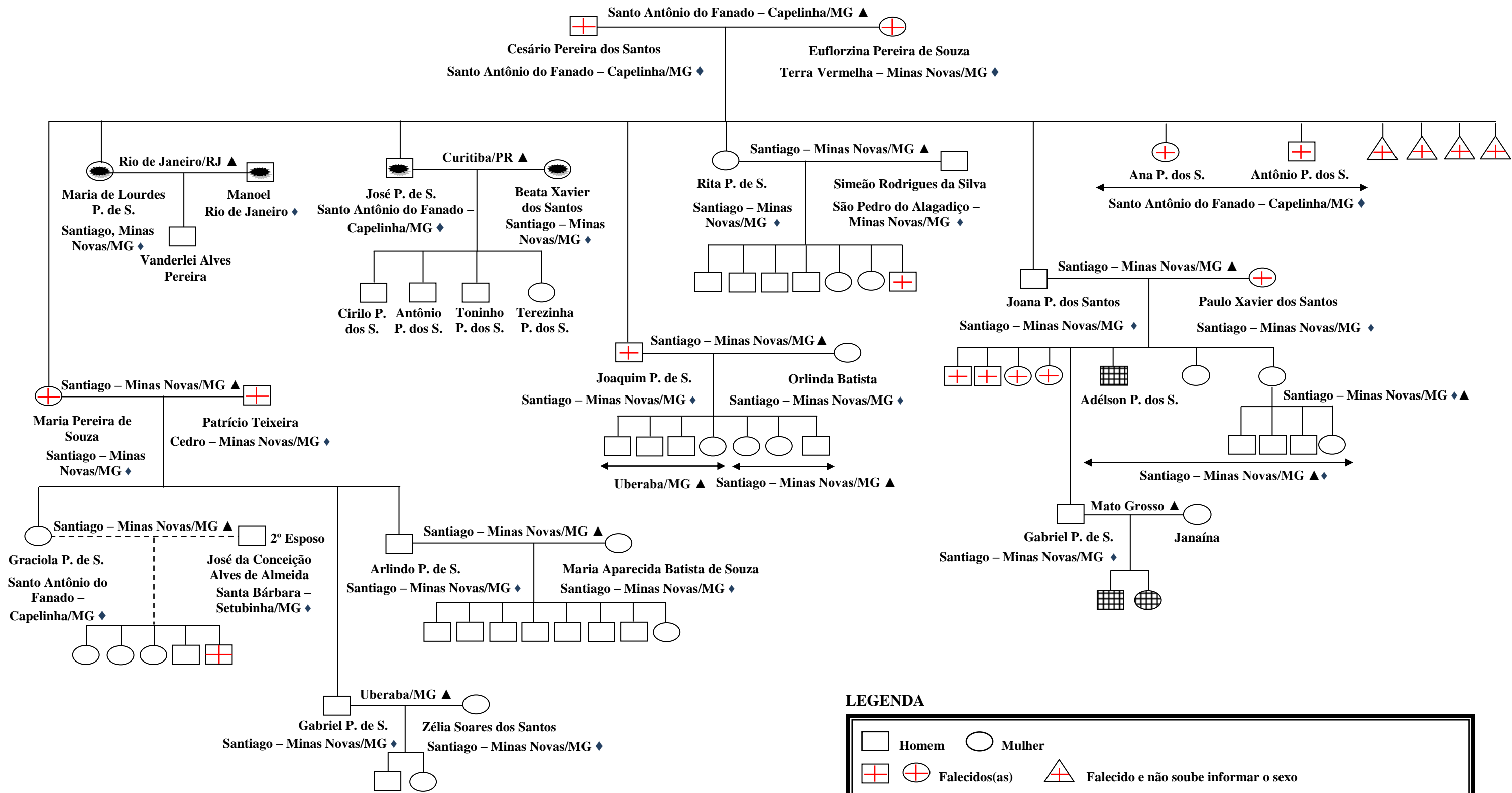
Já no caso da comunidade de Santiago “de baixo”, o casal precursor de sua formação, **Cesário Pereira dos Santos e Euflozina Pereira de Souza**, deixou 4 (quatro) filhos com família constituída nesta comunidade, sendo que outros 2 (dois) foram morar em outros estados, em Curitiba/PR e no Rio de Janeiro/RJ.

Dos quatro filhos que se casaram e permaneceram em Santiago “de baixo”, dois ainda estão vivos e continuam residindo nesta comunidade. Dos outros dois falecidos, resta apenas uma viúva e alguns filhos no local.

De 12 (doze) filhos de **Cesário e Euflozina**, 4 (quatro) constituíram famílias com “gentes do lugar”: **Rita, Joaquim, Joana e José**, casados, respectivamente, com **Simeão Rodrigues**, neto de Onorato Moreira Costa (São Pedro do Alagadiço), **Orlinda Batista, Paulo e Beata Xavier**. Os pais destes três últimos fixaram residência em Santiago “de baixo” tempos depois da chegada de Cesário e Euflozina, não se constituindo, portanto, nos primeiros moradores desta comunidade e deixando-os apenas como seus “galhos” neste local.

Além do casamento dos filhos de Cesário e Euflozina com “gentes do lugar”, ocorreu também a união de seu neto, **Gabriel**, com **Zélia**, neta de Isaías e Margarida, de Santiago “de cima”.

Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago – Cesário Pereira dos Santos e Euflozina Pereira de Souza



LEGENDA

	Homem		Mulher
	Falecidos(as)		Falecido e não soube informar o sexo
Comunidade – Município/UF ▲ = Local de morada			
Comunidade – Município/UF ◆ = Local de nascimento			
		Filhos adotivos	
		Cônjuges não oficializados	
		Não sabem se estão vivos	

Por sua parte, na comunidade do Quilombo, nas terras dos córregos Quilombão (uma “cava” maior) e Quilombinho (uma “cava” menor), constituiu-se a família de **José Moreira de Souza** e sua esposa **Luzia Moreira Santiago**: João, Sebastião, Quintina, Alberto, Manoel e Vicente Moreira de Souza.

Os filhos de **José** e **Luíza** constituíram as seguintes famílias: **Sebastião Moreira de Souza** e **Emília Leal dos Santos**; **João Moreira de Souza** e **Maria das Dores Rodrigues da Cruz**; **Alberto Moreira de Santiago** e **Antônia Leal dos Santos**; **Quintina Moreira de Souza** e **Gabriel Rodrigues da Cunha**; **Manoel Moreira de Souza** e **Eva Moreira de Souza** e **Vicente Moreira de Souza** e **Maria Rodrigues de Souza**.

Destes, apenas **Sebastião** e sua esposa não residem atualmente em Quilombo, mas em Fanado (Capelinha/MG), enquanto que suas duas filhas, Ana e Olímpia Moreira, ainda moram nessa comunidade.

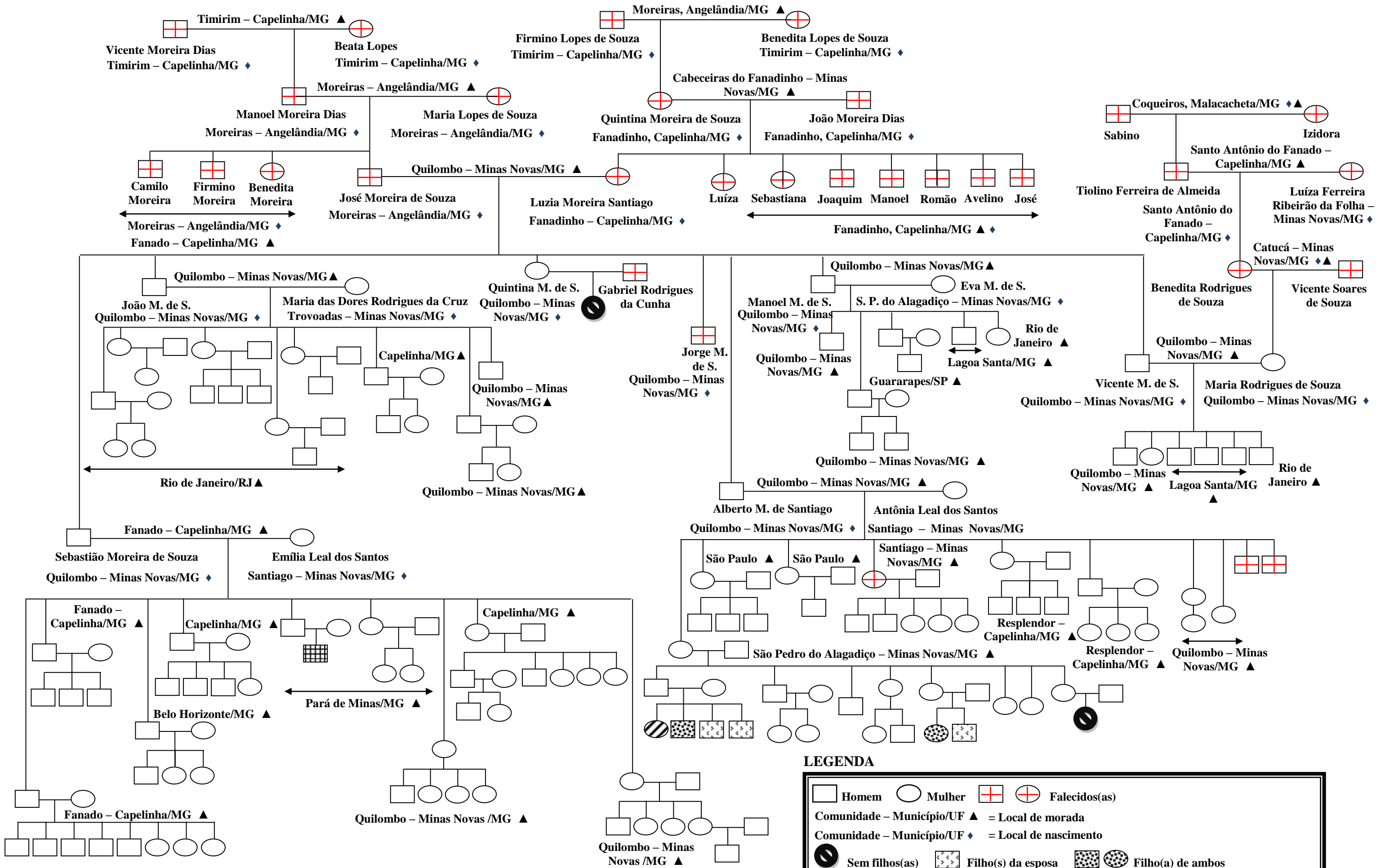
Dos netos de **José** e **Luíza** (37), apenas 11 continuam residindo no Alagadiço, sendo 9 (nove) em Quilombo, um em Santiago “de cima” e um em São Pedro do Alagadiço. O restante mora em comunidades de Capelinha/MG, como Fanado e Resplendor, ou em locais mais distantes, como Rio de Janeiro/RJ, Pará de Minas e Lagoa Santa/MG, Guararapes e outras cidades do estado de São Paulo.

Dos “galhos” de sua família, quatro cruzaram-se com “galhos” de “gentes do lugar”:

- ❖ Seu filho, **Manoel Moreira**, casado com **Eva Moreira de Souza**, de São Pedro do Alagadiço, neta de Onorato Moreira Costa;
- ❖ Sua neta **Maria da Natividade Moreira**, filha de Sebastião, casada com **Sebastião Calado de Azevedo**, de São Pedro do Alagadiço, neto de Onorato Moreira Costa.
- ❖ Suas netas **Maria de Lourdes Moreira** e **Rosa Moreira**, filhas de Alberto Moreira, casadas, respectivamente, com **Vítor Rodrigues da Silva**, de São Pedro do Alagadiço, neto de Onorato Moreira Costa, e **Geraldo Mendes dos Santos**, bisneto de **Isaiás Rodrigues dos Santos**, de Santiago.

Há, também, o casamento dos irmãos **Alberto** e **Sebastião Moreira** com as irmãs **Antônia** e **Emília Leal dos Santos**, cujos pais já residiram em Santiago, mas não tem nenhum tipo de parentesco com as primeiras famílias daquelas terras, visto que chegaram ali tempos após a formação da comunidade.

Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo – José Moreira de Souza e Luzia Moreira Santiago



LEGENDA

	Homem		Mulher			Falecidos(as)
Comunidade – Município/UF ▲ = Local de morada						
Comunidade – Município/UF ◆ = Local de nascimento						
	Sem filhos(as)		Filho(s) da esposa			Filho(a) de ambos
	Filho adotivo		Filha do esposo			

Já no Córrego do Quilombo, residem os descendentes de **José Ferreira de Souza** e sua segunda esposa, Mariana Soares de Jesus. Conhecido por **Zé Tiolino**, este sujeito é filho de Tiolino Ferreira de Souza e Luíza Ferreira, naturais de Santo Antônio do Fanado (Capelinha/MG) e Ribeirão da Folha (Minas Novas/MG), respectivamente.

Da família de **Zé Tiolino** e **Mariana**, restam hoje em Quilombo 2 (dois) de seus 8 (oito) filhos: **Marciano**, morador mais antigo, e **Gustavo**, que voltou para a comunidade recentemente. Os outros filhos de **Zé Tiolino** moram em outras comunidades ou municípios: **Alzira**, em Carvalhais (Minas Novas/MG), **Inácia**, em Capelinha/MG, **Galdina**, em Vila Velha/ES, **Francisca** e **Zélia**, no Rio de Janeiro/RJ e **Gabriel**, em Uberaba/MG.

Marciano é casado com Ana Rodrigues Soares, natural de Santa Bárbara, Novo Cruzeiro/MG. Ana, conhecida como *Beota*, é sobrinha de Inácio Rodrigues, genro de Adrião Rodrigues de Santiago “de cima”.

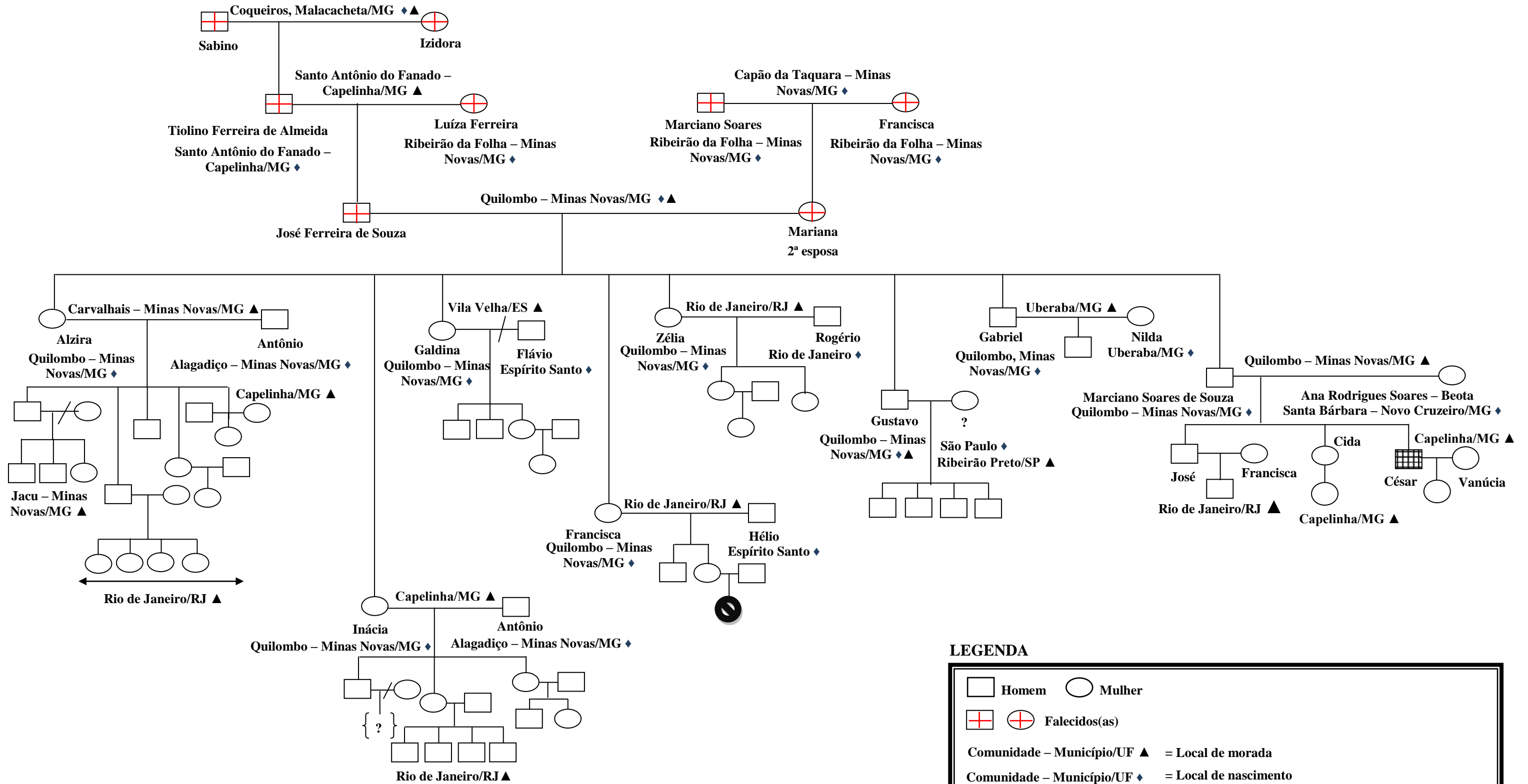
Da família de Zé Tiolino, Marciano é o filho que há mais tempo reside em Quilombo. Tem dois filhos biológicos e um adotivo. Destes, dois retornaram recentemente do Rio de Janeiro/RJ para a cidade de Capelinha, deixando apenas um irmão na capital fluminense.

Zé Tiolino teve quatro casamentos: os dois primeiros com duas irmãs, Joana e Mariana, e os dois últimos com Celina e Rosária. No primeiro, teve apenas uma filha, que herdou o nome da mãe “Joana” e o sobrenome do pai “Soares de Souza”. Quatro meses após o falecimento de Joana, casou-se Mariana, com a qual teve a família acima descrita. Após o falecimento desta segunda esposa, casou-se novamente, com Celina, com a qual teve duas filhas, uma que faleceu solteira [cujo nome seu irmão Marciano não se lembra mais] e outra, Maria do Rosário, que se casou e hoje mora no Rio de Janeiro. No seu último casamento, com Maria do Rosário “Neném”, já com mais de 70 anos, Zé Tiolino não teve nenhum filho.

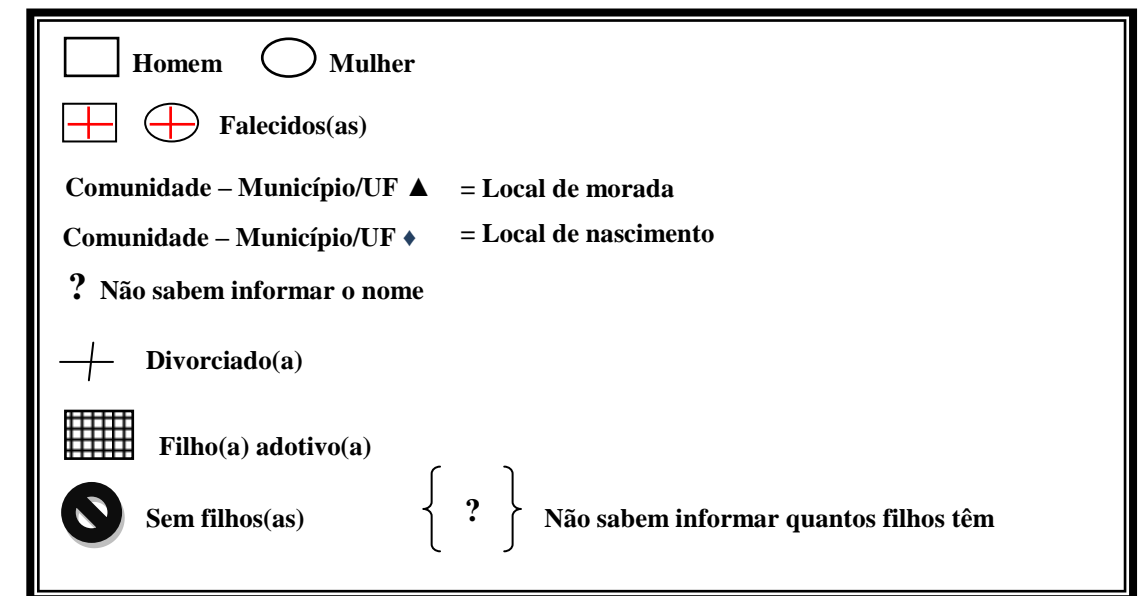
Em nenhuma destas famílias formadas ocorreu o casamento de seus descendentes com “gentes do lugar”, apenas com pessoas vindas de outras comunidades.

No entanto, há em Quilombo uma sobrinha de Zé Tiolino, Maria Rodrigues de Souza, filha de sua irmã, Benedita Rodrigues de Souza, e casada com o Vicente Moreira de Souza, filho de Zé Moreira.

Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo – José Ferreira de Souza e Mariana Soares de Jesus – Parte I



LEGENDA



Por fim, a comunidade de São Pedro do Alagadiço. Suas terras estiveram sob o domínio de **Onorato Moreira Costa** até a sua morte, com 97 anos de idade em 1984. Ali, o *vêi* “Norato” constituiu duas famílias: a primeira com **Josefina Rodrigues Pereira**, natural de Peixinhos, município de Setubinha/MG, e a segunda com **Madalena Pereira de Souza**, natural de Paredão, município de Setubinha/MG.

Com **Josefina**, **Onorato** teve apenas 2 (dois) filhos: **Antônio** e **Domingas Moreira de Souza**. Antônio nasceu em São Pedro e Domingas na comunidade de Rafael (Minas Novas/MG), também pertencente à região do Alagadiço. Apesar de ter nascido em outro local, Domingas e seus filhos foram criados em São Pedro, assim como os descendentes de Antônio.

Domingas se casou com **Sebastião Soares da Silva**, natural de Coqueiro (Teófilo Otoni/MG). Ambos já faleceram. Tiveram 7 (sete) filhos, dos quais 3 (três) residem em São Pedro, um em Santiago “de baixo”, uma em Capelinha e outros dois falecidos não constituíram famílias.

Antônio se casou com **Idalina Soares de Souza**, natural de Cabeceiras (Minas Novas/MG). Tiveram 11 filhos, sendo que 5 (cinco) ainda residem em São Pedro, uma em Quilombo, três na comunidade de Adrião (Minas Novas/MG) e outras duas falecidas não constituíram famílias.

Já em seu segundo casamento, com **Madalena**, **Onorato** teve 7 (sete) filhos: **Argelina**, **Benedita**, **Lourença**, **Manoel**, **Maria** e **Santos Moreira de Souza**, além de um natimorto. Destes, constituíram-se as seguintes famílias: **Argelina** e **Manoel Moreira**, **Benedita** e **José Xavier Martins**, **Lourença** e **Geraldo Calado de Azevedo**, **Manoel** e **Mineivina**, **Maria** e **Francisco**, e, por fim, **Santos**, que teve dois casamentos, primeiro com Lúcia e depois com Maria.

Dos sete filhos do segundo casamento de Onorato, há apenas uma filha residindo em São Pedro: Lourença. Já os outros moradores são seus netos ou bisnetos, como os dois filhos de Benedita e José, o filho de Maria e Francisco, a filha de Lourença e seus descendentes, entre outros.

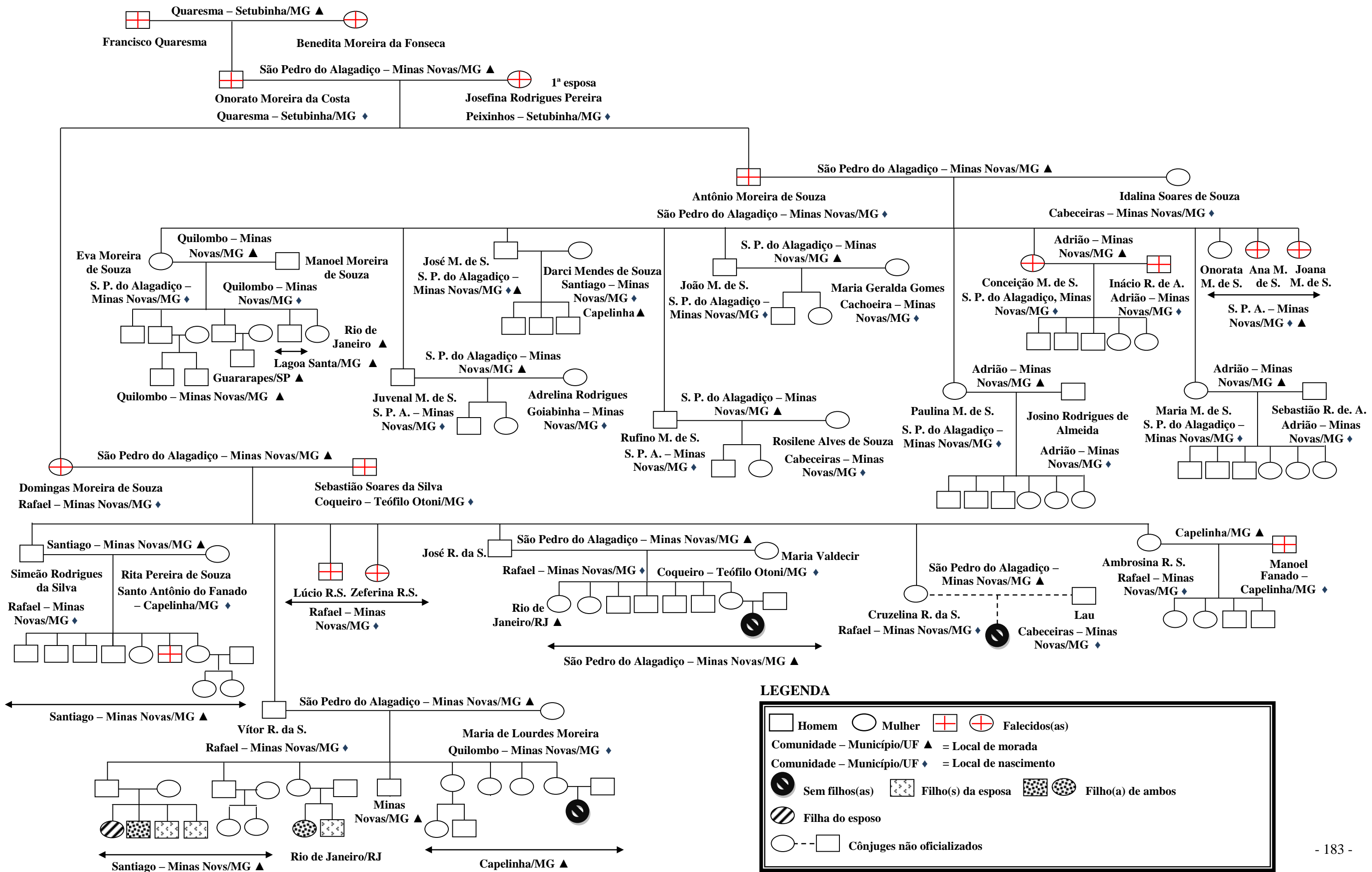
Os demais filhos de Onorato e Madalena casaram-se e foram morar em outras comunidades, como Lagoa Grande (Minas Novas/MG), e municípios, como Setubinha/MG e Curitiba/PR.

Dos “galhos” da primeira família de Onorato, três se cruzaram com as árvores de famílias das comunidades vizinhas: sua neta **Eva Moreira de Souza**, casada com **Manoel Moreira de Souza**, filho de Zé Moreira, do Quilombo; seu neto **José Moreira de Souza**,

casado com **Darci Mendes de Souza**, bisneta de Isaiás Rodrigues dos Santos, de Santiago “de cima”, e seu neto **Vítor Rodrigues da Silva**, casado com **Maria de Lourdes Moreira**, neta de Zé Moreira, do Quilombo.

Já da segunda família, houve apenas um casamento com “gentes do lugar”: entre seu neto, **Sebastião Calado de Azevedo** com **Maria Natividade Moreira**, neta de Zé Moreira, do Quilombo.

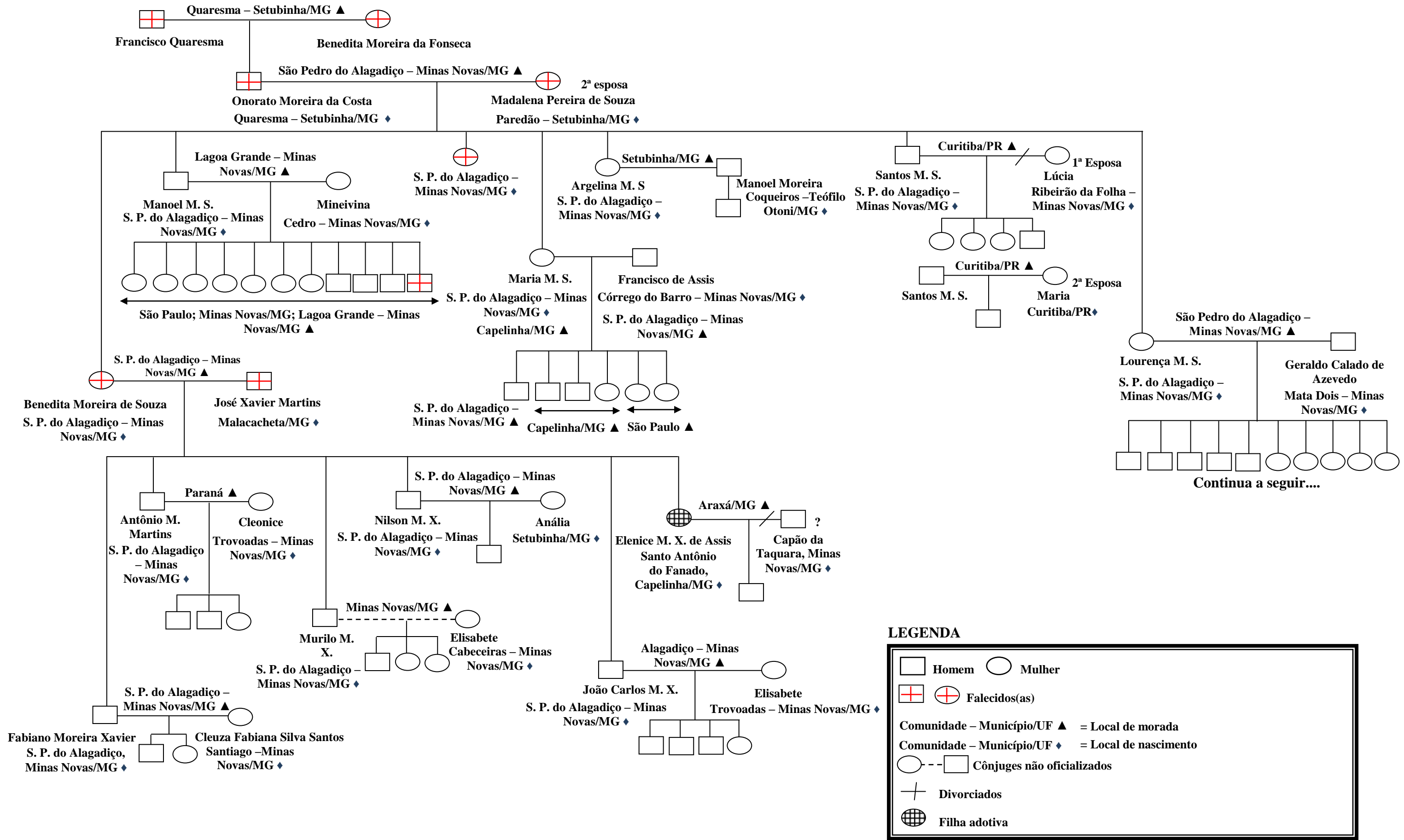
Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço – Onorato Moreira da Costa e Josefina Rodrigues Pereira



LEGENDA

	Homem		Mulher			Falecidos(as)
Comunidade - Município/UF ▲ = Local de morada						
Comunidade - Município/UF ◆ = Local de nascimento						
	Sem filhos(as)		Filho(s) da esposa			Filho(a) de ambos
	Filha do esposo					
	Cônjuges não oficializados					

Árvore Genealógica das Famílias precursoras da Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço – Onorato Moreira da Costa e Madalena Pereira de Souza – Parte III



LEGENDA

- Homem ○ Mulher
- ⊕ ⊕ Falecidos(as)
- Comunidade – Município/UF ▲ = Local de morada
- Comunidade – Município/UF ♦ = Local de nascimento
- - - □ Cônjuges não oficializados
- + Divorciados
- 🌐 Filha adotiva

A partir da observação destas árvores genealógicas, pode-se constatar que os três territórios da pesquisa constituem-se enquanto *comunidades parentais* tanto em razão da permanência dos descendentes dos precursores destas comunidades em suas terras como também dos cruzamentos que se dão entre “galhos” das famílias que ali residem.

Através das redes de parentesco que se formaram dentro e entre as próprias comunidades, somadas às relações de compadresco estabelecidas entre a maioria de seus sujeitos, os sentimentos de pertencimento e identidade foram se edificando e se fortalecendo entre as novas famílias que iam se constituindo em Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço. Portanto, além de serem sentimentos ligados a uma terra, um *território*, *pertencimento e identidade* só se justificam quando são também associados à genealogia dos sujeitos que residem nestas comunidades, ou seja, quando se adota a “assinatura” [sobrenome] das famílias formadoras destes quilombos: *Rodrigues Soares, Rodrigues da Silva, Rodrigues Costa, Rodrigues dos Santos, Moreira de Souza, Pereira de Souza, Soares de Souza*.

Ademais, mesmo que uma pessoa “de fora” venha a se casar com um filho ou neto de um dos primeiros moradores destas comunidades, esta pessoa passa a ser também reconhecida como um novo membro daquela família, considerando, inclusive, os avós de seu marido/esposa com seus “novos” avós.

O mesmo ocorre com os sujeitos que ali nasceram e foram embora para outros locais, sendo sempre considerados como “filhos do lugar” por retornarem todos os anos para rever seus parentes e amigos nas comunidades.

E, caso um destes filhos ou netos queira regressar em definitivo para sua comunidade de origem, provavelmente irá encontrar um espaço para construir sua casa e ali residir. Assim ocorreu com Gustavo, filho de Zé Tiolino, que retornou recentemente de São Paulo para Quilombo com o apoio e consentimento de seu único irmão que ainda reside nesta comunidade, Marciano. O mesmo poderá suceder com outros que quiserem voltar, pois a terra que seus pais e avós adquiriram e formaram representa mais do que um bem vendável, negociável, mas um território de reprodução e preservação das gerações de famílias que ali estão.

E agora hoje, essas 35 hectare que eu mando aqui, eu não dou elas por dinheiro nenhum... eu não dou por dinheiro nenhum não, porque... um minino meu que fazê uma casa, eu falo “faz a casa ali”, um minino meu quer tirar um pau, eu falo “tira ali”, aqui mesmo esse eucalipto é do meu minino, ele falou “o pai eu vou plantar um eucalipto”, eu falei “pode plantar”... e agora se eu vender eu não posso usar, por isso que esse terreno que eu tenho, quando eu morrer eu quero deixar pros filho, de herança... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Os fortes vínculos familiares estão ainda presentes em outras relações sociais e culturais praticadas pelos sujeitos quilombolas, como no costume de se homenagear os pais e avós dando aos filhos e netos um de seus nomes ou de convidá-los, preferencialmente, para serem padrinhos de casamentos ou de batismo de suas crianças.

Ressalta-se, ainda, que estes vínculos estabelecidos são fatores fundamentais que têm permitido aos sujeitos pesquisados manterem-se em seus territórios ao longo de gerações, enfrentando juntos todas as dificuldades que surgiram durante e após a invasão de suas terras nas chapadas e, mais recentemente, quando da falência da Fazenda do Alagadiço.

Nos tempo antigo, as família era pequena e naquela época ninguém saía pra fora pra ficar trabalhando, *eles passava a necessidade mas passava todo mundo junto né* e então foi crescendo e as família foi casando e daí foi surgindo esse tanto de gente (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Até por volta da década de 1970 o território destas três comunidades estava sob o domínio de seus primeiros formadores. Parte das terras ocupadas era *propriedade* destes sujeitos, com título reconhecido em cartório e com o pagamento anual dos tributos que eram cobrados. Outras áreas, porém, não estavam nos limites que o título reconhecia, visto que seus proprietários preferiram não inseri-las no documento a fim de se pagar um valor menor aos impostos cobrados pelo Estado.

Pai pagava imposto às vezes de vinte e tantos aiqueiros⁵⁴, mas se fosse medir a terra dele, dava muito mais de duzentos aiqueiro uai? Nas outras terras ele só dominava, nas extremas ele falava: “daqui pra lá é fulano, daqui pra cá é meu”. Não tinha cerca nem nada... nada, nada. Esse Oswaldo que chegô aqui e fez a cabeça desse povo pra vender terra, ele falô que eles tinha aqui era umas posse... entonce ele falô que eles tinha umas posse, tinha o documento mas era de umas posse (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2012).

Com a chegada de um *paulista*, chamado Oswaldo Montenegro, os terrenos pertencentes aos moradores do Quilombo e de Santiago “de baixo” foram vendidos a este sujeito “*a preço de banana*” por Zé Moreira, Zé Tiolino, Isaías Rodrigues e Cesário Pereira.

Já em São Pedro do Alagadiço e Santiago “de cima” seus moradores optaram por manter inegociável o domínio de suas terras, objetivando, assim, garantir as condições mínimas para a reprodução de suas famílias.

No entanto, embora estivessem se desfazendo de suas propriedades, os agricultores de Quilombo e Santiago “de baixo” não precisaram deixar suas casas e procurar outro lugar para morar. Continuaram residindo e trabalhando nos mesmos terrenos onde já tinham estabelecido suas roças e residências.

⁵⁴ Ver apêndice com as Medidas de Grandeza.

Tornaram-se, desse modo, *empregados diaristas* e *agregados* da nova Fazenda do Alagadiço, que passou a ser propriedade não de Oswaldo Montenegro, seu novo formador, mas sim de *italianos* que vieram ao Brasil com o intuito de construir uma “grande obra de beneficência” para um “lugar muito pobre no mundo”, através de uma Fundação que tinha como um de seus principais objetivos “cuidar de crianças carentes”, como havia sido deixado em testamento por seu falecido pai, o Engenheiro Pietro Salini (FIG. 21).

Tinha um Salini, na Itália, o Pietro Salini, o pai, que ele no morrer, ele deixou no testamento... ele deixou no testamento que eles tinham que fazer uma estrutura numa região do mundo onde tinha a pobreza... ele era muito rico... ele tinha firmas de construção, essa coisa toda. Essa informação eu tive porque eu fui um [***profissão suprimida**⁵⁵] deles por um período de quatro anos ali na Fazenda do Alagadiço (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).



FIGURA 21: Fotografia do Engenheiro italiano Pietro Salini, idealizador da Fundação que tem o seu nome e foi construída na Fazenda do Alagadiço em fins da década de 1970 por seus filhos e sua esposa. Fazenda do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

⁵⁵ Optamos por suprimir a formação profissional do sujeito entrevistado, bem como o seu nome, idade e o local da entrevista, a fim de preservar sua identidade, já que os fatos narrados referem-se a questões de justiça que envolvem inúmeros outros indivíduos que ainda estão vivos e residem na região do Alagadiço ou em Minas Gerais.

Box 1: Breve biografia de Simonpietro Salini, filho de Pietro Salini, italiano que construiu uma Fundação no Alagadiço para atender ao pedido deixado em testamento por seu pai

Nascido em Roma, em 4 de junho de 1932, Simonpietro Salini formou-se na Faculdade de Arquitetura Valle Giulia com 23 anos em 1956. Durante o período universitário, trabalhou como desenhista no escritório do prof. Luigi Vagnetti e no estúdio de seu pai, em projetos de edifícios para o Vaticano e para hospitais em várias partes da Itália.

Na Itália, junto com seu pai, o Engenheiro Pietro Salini, fundou a empresa *Salini Construtores*, que fora responsável por vários projetos de edificação, como dos Hospitais Guidonia (Roma) e Bisceglie (Bari), do Seminário Episcopal e do Instituto B. **[Obs: Esta empresa existe ainda hoje, atuando em mais de 40 países e contando com mais de 32 empresas subsidiárias. Em 2011, o volume de negócios da empresa superou a quantia de € 1,4 bilhões, trabalhando com mais de € 10 bilhões. Para mais informações, acessar: <<http://www.salini.it/en>>]**

Aos trinta anos recebe do Papa Paulo VI a Ordem de São Silvestre. Ainda nos anos 60, Simonpietro Salini se torna um membro do Conselho dos Jovens Industriais da *Cofindustria* e é nomeado Conselheiro de Administração do Banco de Roma.

Em 1962, inicia os trabalhos no exterior como construtor e desenhista. Realizou inúmeros projetos nas áreas da construção civil, hospitalar, estradas, aeroportos, portos, planos urbanísticos, etc., em várias nações africanas, como Etiópia, Somália, Sudão, Serra Leoa e Gabão, além de países do Oriente Médio, como a Jordânia, Ásia, como a China, América Latina, como o Brasil, e em diversos países europeus.

Em 1964, após a morte de seu pai, continua com seus irmãos os trabalhos que já eram desenvolvidos pela *Salini Construtores*.

Em 1982, no Brasil, constitui a Fundação Pietro Salini, que tinha por objetivo ajudar crianças carentes através da construção, em Minas Gerais, de um hospital, uma escola, moradias e obras de infra-estrutura, como estradas, aeroportos, barragens, etc.

Em 2000, recebeu o prêmio “Europa Nostra”, da Comissão da Comunidade Européia pelo trabalho de restauração do Castelo de Galico (Siena) e da aldeia de Montecalvoli (Pisa).

Em 2004, mudou-se para Paris, onde estudou arte românica e gótica européia.

Isso era o que eles mais faziam, filantropia. Eles tinham que ter a sociedade do lado deles. O povo tem acesso a emissão de notas [fiscais]? Não! O povo quer saber o que tá recebendo! (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

4.3 *DEUS NO CÉU E OS ITALIANOS NA TERRA:* “FILANTROPIAS” SICILIANAS NO ALAGADIÇO

A chegada dos *italianos* em fins da década de 1970 representou um marco histórico de profundas, *memoráveis* e *nostálgicas* transformações para as famílias residentes na região do Alagadiço. Comunidades que até então eram consideradas “muito fracas”, carentes em serviços essenciais de educação, saúde e transportes, sem oportunidades de empregos remunerados para os jovens e adultos e com limitados contatos com sociedades mais distantes, vivenciaram uma reviravolta muito significativa em termos de qualidade de vida e trabalho para seus moradores.

Nóis era todo mundo fraquin... quando esse povo italiano entrô aqui, o pessoal não tinha nada... depois foi e miorô a situação... eles era um povo muito bão, ajudava memo o povo da comunidade. Depois dos italiano todo mundo ficou rico (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Hospital com atendimento médico especializado e gratuito para os funcionários da Fazenda, moradores das comunidades vizinhas e, inclusive, para indivíduos que chegavam de outras localidades mais distantes, como dos municípios de Angelândia, Setubinha, Capelinha e Teófilo Otoni (FIG. 22); emprego com carteira assinada para mais de 500 homens e mulheres de Quilombo, Santiago, São Pedro e outras comunidades (FIG. 23); escola com refeições diárias e uniformes para as crianças e jovens, sem qualquer custo para os pais; barragens de captação de água; estradas vicinais bem cuidadas; supermercado com grande variedade de produtos, etc. Estas foram apenas algumas das principais mudanças ocorridas na região do Alagadiço com a chegada dos *italianos*.



FIGURA 22: Hospital da Fazenda do Alagadiço construído em princípios da década de 1980 pela Fundação Pietro Salini. Fazenda do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

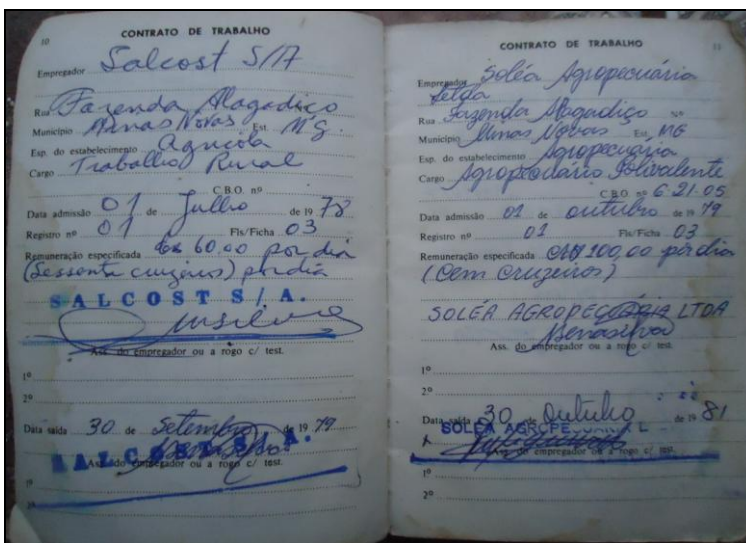


FIGURA 23: Contrato de trabalho entre um ex-funcionário da Fazenda do Alagadiço, representada, inicialmente, pelo Grupo SALCOST S/A e, depois, pela SOLÉA Agropecuária Ltda. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Tais obras eram realizadas e mantidas pela *Fundação Pietro Salini*, administrada por Vitoria Salini, viúva de Pietro, seu filho Simonpietro e também por pessoas ligadas ao governo italiano, como um General do Exército e um Ministro do Supremo.

O meu chefe mesmo, a nível de “chefia”, que me contratou foi um General... General do Exército. Eles tinham um Ministro do Supremo que coordenava toda a parte jurídica (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Nenhum deles, contudo, residiram no Alagadiço, apenas Vitória e Simonpietro iam ao menos uma vez por mês à sede da Fazenda e ali permaneciam por poucos dias, retornando rapidamente à Itália. Toda a Fazenda ocupava mais de 20 mil hectares de terras na região, enquanto que a Fundação apenas 50 hectares.

No hospital, que contava com quatro médicos italianos e com aparelhos novos e importados da Itália, além das consultas médicas realizavam-se também partos de gestantes e, em alguns casos, operações cirúrgicas que não eram feitas nos centros de saúde mais modernos das cidades vizinhas, como de Capelinha e Teófilo Otoni/MG, de onde chegavam vários indivíduos a procura de atendimento para suas enfermidades.

Quando não havia condições de se realizar o tratamento no Alagadiço, os responsáveis pelo hospital chegavam a enviar o doente em uma aeronave para outros municípios, como ocorreu no dia em que uma criança de Santiago se adoeceu e não foi possível medicá-la no local, sendo, então, enviada a Belo Horizonte/MG para tratamento.

Na escola, os estudantes, crianças e jovens, encontravam ensino de boa qualidade, infra-estrutura nova e bem conservada, aulas particulares, livros didáticos novos, materiais escolares (cadernos, lápis, borracha, mochilas, etc.) e refeições gratuitas. A alimentação, inclusive, era melhor do que aquela que se tinha em casa, com carnes, refrescos e sobremesas todos os dias.

Além da preocupação com a educação dos estudantes, havia também uma atenção maior com a sua saúde, com atendimento médico e odontológico para todos, e com a realização de celebrações festivas em datas comemorativas do calendário nacional, como Dia das mães, Dia do estudante, Dia dos Pais, etc. Já os professores, estes recebiam o melhor salário pago aos docentes da região de Minas Novas, além de alojamento gratuito na sede da Fazenda e todo o apoio e atenção da Fundação Pietro Salini. Como dissera uma ex-estudante e atual moradora de Santiago “de cima”, o Alagadiço tinha a “escola dos sonhos”:

Quando eu era criança, o meu primeiro ano de escola foi no Alagadiço... **o Alagadiço era a escola dos sonhos... Lá era a escola dos sonhos de qualquer pessoa, sabe?** Lá funcionava com **aula particular**, a **merenda era de primeira qualidade**... eu lembro qual foi a minha primeira merenda: foi pãozinho doce com Nescau. Como eu não tinha o costume de tomar Nescau... o sabor do Nescau não saiu da minha boca... até hoje eu gosto de Nescau com pãozinho doce porque eu lembro da minha primeira merenda... os professores eram pagos pela Fundação, **era uma região onde os professores recebiam o melhor salário**, inclusive tinha o livro de ponto dos professores, com a foto de cada professor... lá tinha o Dr. Lino, que era uma pessoa tão assim amável, ele ia sempre na escola pegar a gente na hora da gente subir, porque **a gente ficava no alojamento também e de graça**... a gente tinha alojamento, dormia lá... nós tínhamos nosso quarto, tinha a senhora que tomava conta do alojamento... **os italianos estavam sempre envolvidos com a escola**, eles visitavam lá, **os alunos tinham dentista sempre, tinha médico, tinha tudo, tudo!** A fazenda produzia leite, então tinha leite de manhã... **nunca faltava merenda. Livros, cadernos, nunca faltavam... nunca faltavam**... no dia da criança eles costumavam chegar e pedir pra gente uma lista do que precisava... aí a gente passava tudo que a gente queria fazer e era aquela festa... no dia das mães também era a mesma coisa também, sabe? **Uma coisa que eles se preocupavam é que toda data a gente tinha que festejar com as crianças.** Dia das crianças, Dia dos estudantes, Dia das mães, Dia dos pais... Outro fato interessante que acontecia é que as famílias iam pra festinha, então elas levavam umas vasilhas que elas queriam levar o que a gente servia lá... “dá um pedaço pra eu levar pra fulano que ficou em casa?”. Era assim (PROFESSORA, 43 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

Além de manterem a escola em funcionamento, os italianos chegaram a pagar todos os custos da formação no ensino técnico de um jovem morador do Quilombo, neto de Zé Tiolino, que obteve o diploma de Topógrafo.

Já no caso das atividades desenvolvidas na Fazenda, cada empregado desempenhava uma função específica num grupo de trabalho (grupo das hortaliças, das batatas, do café, da pecuária, da criação de ovelhas, de suínos, etc.), tinha seu “caderno de ponto” e um contrato de trabalho com carteira assinada e salário fixo todo mês. Alguns, inclusive, recebiam um pouco mais do que estava acordado nestes contratos.

Eles ajudava nós demais moço... as veiz nós trabalhava pra eles num serviço lá, aí eles pagava nós o dia e depois eles chamava nós lá prum canto lá fora assim oh, e dava eu mais dinheiro. Era bõo demais sô! “Toma Gemiro, pro sinhô tratá dos seus minino” [dizia um dos italianos]. Dava ieu, dava os minino, né? (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 63 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Hospital, escola, emprego com carteira assinada, represas para fornecimento de água e, se não bastasse, um supermercado “enorme” onde se encontrava de tudo e que abastecia todas as famílias da região e também de fora.

O mercado era enorme... tinha de tudo que você quisesse no mercado. O pessoal daqui comprava, o pessoal de fora, o pessoal de Capelinha, o pessoal de Minas Novas... era supermercado mesmo... era da Fundação (PROFESSORA, 43 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Além dessas melhorias que ocorreram na vida de seus empregados e das famílias das comunidades vizinhas, a Fazenda do Alagadiço era considerada também uma “Fazenda Modelo pro mundo” (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012). A utilização de tecnologias “de ponta” na agricultura e pecuária, com emprego de insumos e maquinários que permitiram o cultivo de café, soja, batata, arroz e outras culturas nos solos ácidos das chapadas, além do uso da inseminação artificial nas criações de bovinos, eram os principais sinais da “modernidade” que chegara àquela região. Acrescenta-se, ainda, a construção de um “aeroporto” [pista de pouso] com tecnologia para a realização de pousos noturnos, considerado por um ex-funcionário da Fazenda que trabalhou em sua parte administrativa, um dos poucos existentes em Minas Gerais para este tipo de operação naquela época.

Grande parte de sua produção agrícola e animal era comercializada em mercados fora do estado de Minas Gerais, sobretudo em Salvador e Feira de Santana, na Bahia, e no estado de São Paulo. Café, arroz, batata, tomate, pimentão, feijão, quiabo, além de culturas que os próprios agricultores não conheciam (mas desconfiavam ser “drogas”) eram embarcadas em caminhões ou nos aviões que chegavam e saíam todas as noites da Fazenda. Outra parte do que se produzia era destinada à manutenção de sua sede, do hospital e da escola.

Nas quase duas décadas em que esteve sob a administração dos *italianos*, a Fazenda do Alagadiço trouxe mudanças nunca antes vivenciadas pelas famílias que residiam em suas terras. Por isso, como dissera um ex-morador de São Pedro do Alagadiço, hoje residente na cidade de Capelinha: “*era Deus no céu e os italianos na terra*”.

Tão significativa foi a presença dos *italianos* na vida destes sujeitos que durante as entrevistas realizadas em campo era possível perceber a nostalgia expressada nos depoimentos que faziam referência ao tempo em que a Fazenda ainda existia. Era um “período de ouro”, quando não dependiam do poder público para terem acesso a serviços básicos de saúde e educação, quando não faltava trabalho para os jovens e dinheiro em casa, e, sobretudo, quando as invasões de terras por grileiros, fazendeiros e pela ACESITA eram casos esporádicos ocorridos apenas com agricultores que tinham suas terras fora dos domínios da Fazenda, como aqueles residentes em Santiago “de cima” e São Pedro do Alagadiço.

Nas palavras de um ex-funcionário da Fazenda:

A princípio, o que eles fizeram na Fazenda do Alagadiço era extraordinário... eles gastaram muito dinheiro no Alagadiço. E era uma Fazenda que a região se beneficiava demais. Era tudo beneficente, por isso que o povo gostava muito deles. Não tinha nada que cobrar (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

No entanto, em meados da década de 1990 as atividades desenvolvidas pela Fundação Pietro Salini começaram a cessar. A escola teve sua administração transferida para a Prefeitura Municipal de Minas Novas. O hospital passou a realizar apenas exames médicos e cirurgias mais simples. A produção de alimentos nas lavouras foi sendo pouco a pouco abandonada pelos administradores que ficaram no comando da Fazenda. E, com o falecimento do único italiano que ali se instalou, o médico Dr. Lino, todas as atividades da Fazenda, enfim, pararam por completo.

Mas, qual a razão para estas atividades terem sido encerradas de forma tão repentina? Por que outros *italianos* não retornaram após a morte de Dr. Lino? O que levou a Fazenda a entrar em “falência”?

As respostas a estas perguntas só foram possíveis de serem encontradas quando passaram a ser direcionadas a outros sujeitos que não aqueles moradores dos quilombos Alagadiço, já que os mesmos afirmaram apenas saber que os *italianos* vieram para esta região com o intuito de se cumprir a promessa de seu falecido pai e que, por isso, eram pessoas muito boas e caridosas. Nada mais, além disso, souberam informar.

Isso era o que eles mais faziam, filantropia. Eles tinham que ter a sociedade do lado deles. O povo tem acesso a emissão de notas [fiscais]? Não! O povo quer saber o que tá recebendo! Eles recebiam benefício de escola, benefício de saúde, que não tinham. A região era muito precária. Benefício de alimento. E eles [o povo] iam falar

que eles [os italianos] são ruins? (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Mas, para outros sujeitos que tinham mais intimidade com os *italianos* e pra eles trabalharam em funções administrativas da Fazenda, as explicações para a sua “falência” encontram-se em fatos um pouco obscuros: “lavagem de dinheiro⁵⁶” e uso do Alagadiço como esconderijo para mafiosos e indivíduos que teriam relações com crimes de guerra. Além disso, acrescentam-se também as suspeitas que outros sujeitos, residentes ou não em Minas Novas e região, levantaram sobre uma possível ligação entre a Fazenda e o tráfico internacional de drogas.

Primeiramente, é importante destacar que apenas uma pequena área da Fazenda do Alagadiço estava registrada em nome da família de Pietro Salini. A maior parte dos mais de 20 mil hectares de terras e todos os maquinários (tratores, automóveis, máquinas agrícolas, etc.) estavam no nome de “laranjas⁵⁷”, como Pepe, um *paulista* que era casado com uma italiana, e Ari César, outro *paulista* que fora um dos responsáveis pelo gerenciamento das atividades ali desenvolvidas.

No que diz respeito à “lavagem de dinheiro”, segundo um dos ex-funcionários da Fazenda, nada do que se produzia naquelas terras era comercializado, já que servia apenas à manutenção do hospital, da escola e da própria sede, o que contradiz, então, as informações que muitos agricultores deram de que toda produção agrícola era vendida em Feira de Santana/BA, Salvador/BA ou em São Paulo. No “papel”, a contabilidade da produção era muito maior do que efetivamente se plantava e colhia nas lavouras. Por isso, segundo este ex-funcionário, o Alagadiço tinha a “fazenda que mais se produzia no Brasil”.

Eles não tinham o interesse de vender nada não. Eles plantam tudo... tinha trigo... gado... tudo que você imaginar... mas não fazia nada com isso. Era só pra Associação. Tudo que plantava voltava pra Associação... Eles lavavam muito dinheiro. Lavavam extraindo nota [fiscal] com a produção da Fazenda. A Fazenda era a fazenda que mais produzia no Brasil. Só que ela não produzia nada. Só produzia no papel. Eles emitiam [notas fiscais] que a Fazenda tinha produzido 10 milhões de sacas de café. A Fazenda era a fazenda que mais dava lucro pra eles no mundo. Isso eu te garanto! Pra eles era fonte de lavagem de dinheiro. Eles chegavam e falavam assim: “agora a gente tem que fazer tantos milhões de Dólares... ela [a Fazenda] tem que produzir isso”... mas, pra que? Pra dar condição da lavagem de dinheiro. E não era dinheirinho não... (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

⁵⁶ Lavagem de dinheiro: Regularização fiscal de dinheiro obtido por meios fraudulentos, criminosos (HOUAISS & VILLAR, 2009).

⁵⁷ *Fig. Inform.*: Indivíduo, nem sempre ingênuo, cujo nome é utilizado por outro na prática de diversas formas de fraudes financeiras e comerciais, com a finalidade de escapar do fisco ou aplicar dinheiro de origem ilícita (HOUAISS & VILLAR, 2009).

A dimensão do dinheiro que era “lavado” todos os meses era tão grande que os vencimentos pagos a este ex-funcionário eram equivalentes a 40 salários mínimos, quantia que poucos profissionais como ele recebiam à época. Um salário tão alto como esse não refletia, contudo, no trabalho que lhes era exigido. Vãos mensais para São Paulo, com direito a hospedagem em hotéis de luxo, participação em reuniões das empresas da família Salini, nas quais não desempenhava nenhuma função, e a obrigação de se entregar apenas um relatório por mês de “todo o trabalho” realizado pra Fazenda...

Eu era um funcionário da Fazenda e participava das reuniões aqui e participava das reuniões em São Paulo uma vez por mês, eles mandavam me buscar. Eu fazia um relatório uma vez por mês. E eles me pagavam 40 salários mínimos. Eu como [***profissão suprimida**]... pra ficar à toa! Daí eu notei porque eles me pagavam 40 salários mínimos pra ficar à toa. Por que eles me pagavam isso pra ter este custo altíssimo? [A fazenda] Não tem como viver com isso, isso é impossível de sobreviver. Não tem, a despesa é muita alta pra essa fazenda... mas eles não tinham despesa nenhuma, isso pra eles é um por cento. Aquilo [os altos gastos com seu salário] já compunha a despesa pra produzir aquilo [notas fiscais “frias”, lavagem de dinheiro]... eles precisavam dessa despesa. Aquilo era necessário. Você caía de costas quando via a despesa da Fazenda. Eu ficava doído com aquilo... aí ficava me perguntando: “gente como é que se joga dinheiro fora desse jeito?”... Eles tinham que fazer a fundamentação pra lavagem [de dinheiro]. E a lavagem deles era altíssima (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Outro sujeito, por sua parte, chegou a afirmar que ouvira de sua mãe, uma ex-empregada da fazenda, que muitos caminhões saíam à noite para “comercializar” o que era produzido nas lavouras. Contudo, estes caminhões acabavam por retornar dias depois com toda a carga sem ser vendida, já que, segundo os administradores da Fazenda, o “baixo preço” que seria pago à produção não compensava comercializá-la. No entanto, já desconfiada destes atos recorrentes e da movimentação que havia na fazenda, com aviões pousando e saindo todas as noites, a mãe deste sujeito passou a julgar que tudo era um pretexto para se esconder dos funcionários que, além da carga de hortaliças, havia também nos caminhões o transporte de drogas.

E as suspeitas da existência de drogas se justificavam pelos seguintes fatos: o plantio de culturas agrícolas que nenhum agricultor conhecia, a presença de “traficantes” italianos que vieram fugidos de sua terra, se hospedaram na fazenda e, tempos depois, foram assassinados no Brasil, além de uma possível rota do tráfico entre a fazenda do Alagadiço e outras fazendas também pertencentes aos italianos, como na Bahia e no Mato Grosso.

Segundo três agricultores quilombolas que fizeram parte do grupo de trabalho gerenciado por dois japoneses, Paulo e João, alguns cultivos com os quais trabalhavam não eram conhecidos por nenhum trabalhador do grupo. Estes sujeitos afirmaram, também, que ouviram de Paulo que aquelas plantas “deixavam qualquer um rico quando fossem vendidas.

Valiam o preço de ouro” (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 63 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012). Diante disso, os agricultores e seus companheiros chegaram a pensar que estivessem plantando maconha (*Cannabis sp.*), porém, nunca chegaram a questionar aos seus gerentes sobre o que era, de fato, aquela planta.

Lá tinha muita coisa no meio da horta lá que nós num sabia o que... eles num falava com nós o que era... quando perguntava eles falava com outro nome, né!? Eu acho era que nós plantava era maconha no meio daquela horta. Eu acho que nós plantava... porque chegava uns home no avião e aí eles embalava aquilo lá, pra eles levá e nós num sabia o que era... embalou e nós num sabia o quê! Eles colocava ela num durex... dessa cor aqui assim [laranja/vermelho]... quando os home chegava no avião, eles fazia umas caixeta assim e embalava e eles levava... eu acho que é maconha... não dava fruta, era só folha... cortava a folha, o tronco... e embalava as folha... eles não vendia ela igual vendia a batata, o tomate... naquela época eles [moradores da região vizinha a fazenda] falava que “esse povo do Alagadiço planta maconha”, mas nós num podia prová... num sabia o que era... de vera que era isso memo... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012)

Durante o momento em que estas informações eram reveladas, cheguei a desenhar uma folha de maconha em um caderno de campo e perguntei aos agricultores se a tal planta desconhecida se parecia com aquele desenho. Obtive a seguinte resposta:

Eu já vi em Capelinha [a folha da maconha]... nos Moreiras [comunidade do Município de Angelândia] eu vi também... parece com isso [com o desenho] aí memo... era assim memo! Um padre lá nos Moreiras, ele mostrou nós! O padre arrumô num sei ondê e lá ele foi xingano nós, falando que num era pra ninguém plantá isso... ele perguntô nós se nós sabia o que era... aí nós falô que num sabia o que era... aí ele falô: “isso aí é maconha”... e mostrô o povo tudo lá e falô: “ocêis num pode fazê isso não!”... era esse diabo aí memo [o desenho que eu fiz] (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012)

As suspeitas do plantio ou do tráfico de drogas se tornam ainda maiores quando os agricultores pesquisados se lembram de *Alessandro*, um “traficante” italiano que viera fugido da Itália para o Alagadiço. Na Fazenda, Alessandro ficou residindo por pouco tempo, sem realizar qualquer tipo de trabalho ligado à administração das atividades ali desenvolvidas. Meses após sua chegada, este sujeito foi embora às pressas para a Bahia e, tempos depois, assassinado em São Paulo. O mesmo destino foi dado a Pepe, um dos *paulistas* “laranjas” dos italianos, que em decorrência de um possível envolvimento com drogas e lavagem de dinheiro também fora assassinado.

Além disso, segundo informações repassadas por um morador da cidade de Capelinha/MG, o qual me acompanhou durante uma entrevista realizada naquele município, a pista de pouso que existia no Alagadiço era o caminho da rota do tráfico de drogas entre *Rio de Janeiro – Minas Gerais – Mato Grosso – Colômbia*. No Mato Grosso, inclusive, era onde

se localizava outra fazenda da família Salini. Sendo assim, um dos motivos dos pousos e saídas de aeronaves todas as noites na Fazenda era, muito provavelmente, o embarque/desembarque de drogas para o tráfico.

Acrescenta-se, ainda, que em uma das publicações do Blog de Luis Nassif (“*Rússia classifica atuação de ONGs estrangeiras*”), um advogado chamado *Gilson Raslan* afirmou que a Fundação Pietro Salini tinha como atividade principal o refino de cocaína para o tráfico com países europeus, usando o moderno hospital que construía no Alagadiço apenas como “fachada” para a prática deste crime⁵⁸.

Destaca-se, por fim, a presença de cômodos secretos na “casa de reuniões” da Fazenda e a existência de outra “casa sede”, a qual fora construída em um local oculto, mais reservado, sem acesso para automóveis.

Tinha [um cômodo secreto na sede da Fazenda]... e ainda tem até hoje... essa casa aí era a casa que eles chamavam de “casa das reuniões”... só que a “casa sede” era uma casa retirada... que era uma casa sem acesso. Ela não tinha acesso por carro não. Era uma sede reservada (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Embora existam todas estas suspeitas de uma possível ligação dos administradores da Fazenda com o tráfico de drogas, o ex-funcionário que estava mais ligado às suas funções administrativas chegou a refutar todas estas informações, afirmando que o crime cometido pelos italianos era apenas, e tão somente, a “lavagem de dinheiro”.

Com quatro anos que eu estive lá eu nunca vi nada. Eles não plantaram uma grama de nada. De droga não! Isso eu afirmo que não! Quem tinha mais acesso a Fazenda era eu, uai! Agora, de nota, eles venderam nota fria... a Fazenda era a que mais produzia no Brasil. Só no papel. Então eles tinham que ter lá trigo, tinham que ter gado, tinham que ter toda plantação... soja, café, eucalipto, eles tinham toda plantação... por que? Pra dar razão a eles de emitir nota [fiscal]. A lavagem de dinheiro era essa. Eles não se interessavam no que produziam não. Eles tinham trator a vontade, pneu a vontade, tinha tudo. A produção da Fazenda era doada pras entidades filantrópicas, saíam caminhões carregados era pra doação. Aí eles emitiam uma nota de 100 toneladas de batata pra São Paulo. 100 toneladas de soja... 1 milhão de sacas de soja... e não tinha nada (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Porém, ressalta-se que esta negação fora feita apenas para o período em que este sujeito trabalhara para os italianos, ou seja, nos quatro primeiros anos em que a família Salini se instalou no Alagadiço, entre 1975 e 1979. Além disso, ao final de sua entrevista, este ex-funcionário me dissera que as informações repassadas naquele momento eram apenas aquelas que podiam ser divulgadas, outras, contudo, ainda deviam ser mantidas em sigilo. Por este motivo, fica a dúvida se tais informações silenciadas têm ou não relação com a possível existência do tráfico de drogas no Alagadiço.

⁵⁸ Disponível em: < <http://www.advivo.com.br/comentário/re-russia-classifica-atuacao-de-ongs-estrangeiras-13>> Acesso em 01 de mar. 2013.

Mas tem muita coisa deles que eu não posso te dizer... porque eu fui [*profissão suprimida] deles... como [*profissão suprimida] eu tenho que manter o sigilo. Agora do cotidiano que existia lá não tinha nada a ver comigo não (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Outro crime “oculto”, entretanto, não precisou ser mantido em sigilo por este ex-funcionário: a ligação existente entre os crimes de “lavagem de dinheiro” e a Máfia Siciliana *Cosa Nostra*. Não obstante sejam naturais de Roma, região central da Itália, os filhos de Pietro Salini mantinham ligações muito próximas com indivíduos pertencentes a esta organização criminosa da Sicília, região sul italiana, hospedando/refugiando no Alagadiço um de seus principais líderes: Tommaso Buscetta.

Até o ano de 1978, no entanto, não havia, aparentemente, nenhum tipo de relação entre a família Salini e a *Cosa Nostra*. A fazenda e a Fundação, até então, eram apenas instituições de beneficência, produção agropecuária e, sobretudo, lavagem de dinheiro.

Em 1979, contudo, a situação começou a mudar. Simonpietro Salini, um dos principais administradores da Fazenda, decidiu dividir os mais de 20 mil hectares de suas terras em glebas de um mil hectares, comercializando-as na Europa com sujeitos da Itália, Portugal e Alemanha. Apenas os 50 hectares de terras relativos à área da Fundação permaneceram à parte dessas divisões. Após as negociações, foi constituído um consórcio entre a família Salini e os seus respectivos negociantes, implantando, então, uma nova fazenda que dava continuidade às atividades agropecuárias que já eram realizadas no Alagadiço.

Eles fizeram um consórcio depois, ao redor da Fundação. Eu participei de muitas reuniões deles no Alagadiço. A Fundação Pietro Salini era só 50 hectares de terras de beneficência. O Salini [filho] era uma pessoa muito inteligente, então ele pegou a Fazenda e dividiu essa Fazenda em glebas... e pegou e vendeu isso na Itália, as glebas.. mil hectares para “A”, “B”, “C”, “D”, “E”, “F”, “G”, “H”.... Ele fez um consórcio pra implantar a Fazenda... (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Suponho que um indicativo destas negociações seja a mudança que se deu entre as empresas responsáveis pela administração da Fazenda. Até 1978, os contratos de trabalho assinados com os seus empregados eram feitos em nome da **Salcost S/A**, e, a partir de setembro de 1979, mudou-se para a **Soléa Agropecuária Ltda** (esta mudança pode ser observada na **figura 29**, localizada no início deste capítulo).

A partir, então, da constituição deste consórcio, a sede da fazenda passou a ser o local de encontros frequentes entre distintos sujeitos que faziam parte da nova sociedade.

Reuniam sempre o Salini com pessoas diferentes a cada mês... eles mantinham encontros... vinha gente de todo lugar do mundo ... a fazenda do Alagadiço era um lugar de encontro deles. Eles se encontravam ali porque não tinham nenhuma suspeição... (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Durante a realização destes encontros, as conversas se davam apenas em italiano, sendo traduzidas, quando necessário, a este ex-funcionário, o único brasileiro que estava ali presente. Portanto, no pensamento dos italianos, este sujeito era uma pessoa que compreendia apenas a língua portuguesa. No entanto, além de ser formado em um curso superior pelo qual trabalhava, ele também fizera o curso de Letras na UFMG, com especialização em língua italiana por cinco anos, e, por isso, passou a entender todos os assuntos sigilosos discutidos nas reuniões, sobretudo temas relativos à “Sicília”, à “Máfia”, à “lavagem de dinheiro” e aos “problemas que enfrentavam na Itália”, com a descoberta dos crimes por eles cometidos.

Acontece que em 79, numa reunião que eu estive lá... eu tinha feito Letras na UFMG e optado pelo curso de Italiano. Além de fazer [*curso suprimido] eu fiz Letras também. E numa reunião eu sabia italiano, e eles não sabiam que eu sabia italiano. Eles iam conversar e eu entendi que eles estavam falando sobre a **Máfia**. Numa reunião dessas, eu entendi eles conversando da **lavagem de dinheiro**, disse tudo que eu estou conversando com você. Eles precisavam... **a situação estava muito crítica na Itália**, porque **a justiça tinha descoberto** e estava pegando eles todos como “empreitada”, **estava prendendo todo mundo**. E de fato prendeu gente que não foi brincadeira. Prendeu Ministro, fez uma lavagem na Máfia. Então eles falaram que **a situação estava muito crítica** (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

A partir deste momento, este ex-funcionário começou a tomar conhecimento de quem eram, de fato, aqueles sujeitos e as atividades criminosas por eles cometidas. Além disso, fora revelado, também, que naquela reunião encontravam-se presente Tommaso Buscetta, um dos principais líderes da Máfia e sócio do consórcio formado, e um ex-parlamentar brasileiro.

Nessa reunião que eu percebi que estava o Tommaso Buscetta, o **fulano**⁵⁹... ele [Buscetta] se escondia lá nessa fazenda. Ele estava lá antes de ser preso. Ele fazia parte do grupo. E tinha outros também, italianos que vinham da Itália pra reunião nessa fazenda. Foi aonde eu descobri que esse grupo era um grupo muito forte, vinculado ao processo mafioso... aí eu saí. Quando eu saí fora, daí a uns... três meses, o Tommaso foi preso. (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012)

Durante a reunião, ficou revelado também que Buscetta estava ali presente não apenas como um membro daquela sociedade, mas, sobretudo, como um fugitivo da justiça italiana, escondendo-se de um mandado de prisão que havia sido emitido para capturá-lo. No entanto, mesmo estando escondido em um lugar “deserto”, a Polícia Federal conseguiu localizá-lo na Fazenda, prendendo-o e, por fim, extraditando-o para os Estados Unidos da América – EUA, onde, mais tarde, viera a delatar todo o esquema criminoso de sua organização.

Ele [Tommaso Buscetta] ficou um ano aí escondido no Alagadiço. E ele foi preso aí no Alagadiço. Ele morava no Rio [de Janeiro]. Ele estava escondido. Ele fugiu e escondeu aí. A Polícia Federal pegou e prendeu ele e do Brasil ele foi extraditado. Mas foi tudo em sigilo. A televisão publicou, mas não falou onde foi porque não

⁵⁹ Neste momento, o entrevistado cita o sobrenome do ex-parlamentar brasileiro, àquela época apenas um empresário, presente na reunião. Como se trata de um assunto polêmico e negado por este ex-parlamentar, optou-se por suprimir sua identificação nesta pesquisa, evitando, assim, maiores problemas com o mesmo.

teve acesso. Eu estou te falando porque eu tinha acesso a esse processo (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012)

A partir do momento em que Buscetta fora preso, as reuniões, que eram até então frequentes, cessaram. E, por conseguinte, todas as atividades pertinentes à “lavagem de dinheiro” desenvolvidas na Fazenda também foram, pouco a pouco, sendo encerradas. A Fazenda, então,

Tornou-se abandonada. Acabou! Nunca mais veio um italiano ali. Foi até 90. Até 90 ela teve atividade... todas... (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012)

É oportuno, no entanto, ressaltar que embora se tratasse de uma organização criminosa composta por inúmeros indivíduos, somente Buscetta fora preso naquele momento, já que o mandado de prisão teria sido emitido apenas em seu nome. Sendo assim, todos os demais mafiosos continuaram soltos e livres para não retornarem mais ao Alagadiço.

Eles prenderam o Tommaso Buscetta porque veio um mandado de prisão da Itália. Só pra ele... aí ele delatou toda a Máfia no Brasil. A polícia sabe... eles tinham General, eles tinham Ministro do Supremo que trabalhavam com eles. Agora, só foi ele [preso]. O restante não foi. Do grupo todo, o foco era ele [Buscetta]. E tem outros italianos também que estão aí no Brasil até hoje. Que também não foram pegos. Não são só eles não, eu acho até que o **fulano**⁶⁰ veio também na mesma época. Ele é italiano, da Sicília também. O que foi pego foi só o Tommaso (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012)

Não obstante este ex-funcionário afirme que nenhum mafioso retornara mais ao Alagadiço após a prisão de Buscetta, há que se destacar que, mesmo após este ocorrido, um médico ligado à família Salini, o único dos italianos que ali estabelecera residência, ainda continuou morando na sede da Fazenda, tomando conta das poucas atividades que eram realizadas no hospital. Tal médico tinha o nome, pelo menos no Brasil, de *Dino Marino*, popularmente reconhecido pelos moradores da região como “Dr. Lino”.

Mas os motivos que levaram este médico a ser o único a morar na Fazenda, e ali permanecer mesmo após a prisão de Buscetta, só podem ser compreendidos se levarmos em conta outro crime cometido naquele lugar: o uso de sua sede como refúgio para ex-criminosos de guerra.

Dr. Lino foi trabalhar no Alagadiço em princípios da década de 1980, quando deixou na Itália sua esposa e filhos. Chegou ali já idoso, com aproximadamente 70 anos de idade. Além dele, outro italiano, também com mais de 70 anos, ia com frequência à Fazenda, já que era considerado um de seus gerentes, e era chamado por todos pelo nome de Bruno Conscio.

⁶⁰ Novamente o entrevistado cita o sobrenome do ex-parlamentar ítalo-brasileiro.

Segundo os agricultores quilombolas da região, Dr. Lino e Bruno Conscio chegaram a lhes confidenciar histórias de tempos em que participaram de conflitos bélicos na Europa, onde eram obrigados a comer ratos, dormir ao relento e matar muita gente no campo.

Dr. Lino, inclusive, disse a um agricultor de Santiago que fora obrigado a matar milhares de pessoas numa guerra porque elas estavam seriamente feridas e a morte seria a melhor solução para suas vidas.

Já Bruno Conscio dizia a todos que não podia se abaixar porque havia levado um tiro nas costas em uma batalha, o que impedira sobremaneira seus movimentos.

Estas histórias eram sempre contadas durante as caçadas que faziam nas matas das comunidades, quando colocavam em prática suas habilidades com as armas de fogo e mostravam para os seus empregados a boa mira que tinham, matando as perdizes (*Rhynchotus rufescens*) como apenas um tiro.

O que se pode inferir com estes primeiros relatos é que estes sujeitos apenas participaram de um conflito bélico em sua terra, provavelmente a II Grande Guerra (1939-1945), já que eram naturais da Itália, um dos países do Eixo (Roma-Berlim-Tóquio), e em 1980 eram senhores com mais de 70 anos de idade, ou seja, deviam ter entre 30 a 40 anos quando eclodira o conflito na Europa.

No entanto, considerando apenas estas histórias, não se pode afirmar com toda certeza que estes sujeitos eram combatentes do exército de Mussolini, já que havia também naquela época grupos italianos de resistência lutando contra a ditadura Fascista.

Mas, segundo o ex-funcionário da Fazenda do Alagadiço, estes senhores eram sim membros do exército italiano, sendo um deles, inclusive, um homem de confiança de Mussolini e, também, membro colaborador da *Geheime Staatspolizei*⁶¹ – GESTAPO (Polícia Secreta do Estado Nazista na Alemanha).

Esse Dr. Lino, ele foi da GESTAPO, foi do Nazismo... ele tava ali fugido. Ele tinha outro nome. Só “Lino” que era aqui no Brasil. Ficou praticamente constatado que ele era da GESTAPO e estava aqui numa fuga... Ele me falou... o Lino, depois numa reunião, me falou que estava aqui no Brasil porque tinha participado da II Guerra Mundial... ele falou comigo que tinha participado. Ele tinha muita intimidade comigo porque eu tinha sido [***profissão suprimida**] da Fazenda por muito tempo e algumas coisas da Fazenda ele vinha em mim, vinha pra saber como que resolvia o problema de luz, do hospital, como é que fazia os contratos... Ele me falou que tinha participado da II Guerra Mundial junto com o presidente da Itália na época, o

⁶¹ A GESTAPO foi criada em 1933, na Prússia, com o objetivo de eliminar a oposição a Hitler. Durante o regime Nazista, esta instituição foi considerada uma peça muito importante do terror praticado contra os cidadãos que tinham “comportamentos suspeitos”. Em seu início, era composta apenas por cidadãos alemães, no entanto, a partir da expansão do conflito por todo território europeu, a GESTAPO foi incorporando, em territórios ocupados e amigos, indivíduos de outras nacionalidades, como o francês *Pierre-Marie Paoli*, o norueguês *Henry Oliver Rinnan* e o polonês *Kurt Werner Lischka* e, possivelmente, este italiano que aqui no Brasil adotou o nome de Dino Marino.

Mussolini. Porque ele era um dos elementos de confiança. Então eu vi que ele era do Exército da Itália. (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Outro fato que também levanta suspeitas é que Dr. Lino, antes de falecer vítima de um câncer na garganta em 1996, pediu aos funcionários da Fazenda que seu corpo fosse enterrado no cemitério mais próximo do Alagadiço, na comunidade de Cabeceiras. Alegava que este desejo se justificava pelo fato de que não queria “ver” seu corpo retornando à Itália, já que seus familiares nunca o procuraram para saber informações de sua saúde.

No entanto, segundo o ex-funcionário da Fazenda, isso era, na verdade, um pretexto para impedir o retorno de seu corpo à Itália e a localização de seus familiares pela justiça italiana, evitando, assim, que os mesmos viessem a ser presos.

Então escutei e perguntei ele: “como é que o senhor saiu de lá?” Ele falou: “eu não saí, eu vim, eu fui obrigado a vir... eu fui obrigado a vir”... aí eu perguntei: “Dr. Lino, como é que o senhor vai ficar num Alagadiço desse? Num deserto desse?”... Ele não trouxe a família, a família ficou por lá. Nunca falava sobre a família dele. Ele não falava justamente pra preservar a família. Porque ele estava em fuga, ele estava... como até hoje ainda descobrem um na Argentina, outro no Brasil... eles descobrem alguém aí ainda... e ele era um desses. Mas morreu sem ser descoberto (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Além de Dr. Lino e Bruno Conscio, cabe citar também um alemão chamado Ingo, que era um dos sócios da Salcost S/A e, após a divisão da Fazenda em glebas, fundou, em sociedade com um português, uma nova fazenda na região, hoje chamada por TECAD/CBI Madeiras.

Como os sujeitos pesquisados não tiveram muitos contatos com este alemão, poucas informações foram repassadas sobre sua história. Mas, do que foi relatado, os casos sempre dizem respeito ao conflito em que este indivíduo foi combatente, quando

Ficava muito tempo sem tomá banho, comendo bicho no mato ‘sem sal’, dormindo em vala junto com os cumpanheiro e tendo que acordar rápido quando o “chefe” gritava (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Segundo um morador de Capelinha que me acompanhou na entrevista ao ex-funcionário da Fazenda do Alagadiço, há grandes suspeitas de que Ingo era um “nazista”, membro da GESTAPO assim como Dr. Lino, sobretudo porque já era uma pessoa idosa e contava aos seus funcionários alguns casos de combates que teria participado na Alemanha em décadas passadas.

Esse caso do Dr. Lino é o mesmo caso do alemão [Ingo] que estremava lá com o Alagadiço. Ele era sócio da Salcost [empresa dos italianos sediada em São Paulo]. Eu acredito que a relação dele era a mesma da do Dr. Lino. Ele morava lá naquele deserto... mas tinha conforto... ia esconder ali junto... (MORADOR DE CAPELINHA, novembro de 2012).

Novamente com relação aos *italianos* da Fazenda do Alagadiço, cabe também destacar que eles evitavam de toda forma entrar em algum tipo de litígio com seus vizinhos, sobretudo quando se tratava de conflitos judiciais. Por isso, os inúmeros casos de roubos de gado em suas terras eram fatos que deviam ser rapidamente esquecidos pelos funcionários que iam lhes fazer a denúncia.

Tinha mil reses numa fazenda daquela! Já teve mil reses importadas. E um roubo quase que diário. O trem dava nojo na gente, o povo lá roubava de dia e de noite. E eu falava: “gente, tem que tomar providência”... mas eles [os italianos]: “não, calma, não tem que tomar providência com isso não”... eles não gostavam de polícia, eles não gostavam de justiça (EX-FUNCIONÁRIO DA FAZENDA DO ALAGADIÇO, novembro de 2012).

Observa-se, portanto, que os estes sujeitos procuraram estabelecer com os moradores da Fazenda e de seu entorno uma relação de “boa vizinhança” sempre que fosse possível, garantindo, assim, certa invisibilidade perante a justiça brasileira e, conseqüentemente, à justiça italiana.

Em meados da década de 1990, a Fazenda entrou em um rápido processo de “falência”, que, segundo alguns informantes, se justificou por duas razões: uma de caráter mítico-religioso e outra relacionada ao desmantelamento da *Cosa Nostra*.

A primeira justificativa refere-se à *macumba* que Maria, uma **nortista*** empregada da Fazenda, fez para Bruno Conscio como vingança pela demissão de seu filho por mau comportamento no trabalho. Segundo um ex-morador de São Pedro do Alagadiço, bisneto do *vêi* Norato, hoje residente na cidade de Capelinha/MG, dizia-se na época da “falência” da Fazenda que o principal motivo deste ocorrido era esta *macumba* feita por Maria para Bruno, o qual, tempos depois, foi embora para o município de Teófilo Otoni/MG. Atualmente, Maria reside na cidade de Capelinha/MG, onde ainda tem um *terreiro* muito procurado por pessoas que conhecem o seu *trabalho*.

A Maria do Paulo... era uma *feiticeira* que tinha aí... ela punha poiqueira [garrafas de cachaça, galinha preta, velas, etc.] pra tudo enquanto é canto nessas estrada aí... ela fez [macumba] pra Fazenda, ela num gostava da Fazenda porque eles mandô o filho dela embora, aí eles [italianos] ficô uns tempo aí e atrapaiô o trem tudo... ela zangô... até acabô... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 65 anos, Comunidade Remanescente do Quilombos de Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012)

Outra versão, já elucidada acima, dá conta de que as atividades da Fazenda começaram a declinar a partir do momento em que Tommaso Buscetta fora preso pela Polícia Federal no Alagadiço. Sendo um dos líderes da organização criminosa *Cosa Nostra*, todas as ações da máfia ficaram comprometidas, sobretudo porque, mais tarde nos EUA, Buscetta veio a delatar todo o seu grupo.

Por volta do ano de 1996, Dr. Lino veio a falecer, não restando mais nenhum *italiano* para seguir as atividades da Fazenda no Alagadiço. Os bens e as terras em propriedade destes indivíduos passaram a ficar, então, largados à própria sorte.

Com isso, os ex-empregados que moravam em Quilombo e Santiago “de baixo” tornaram-se *posseiros* dos terrenos que, antigamente, seus pais venderam para Oswaldo Montenegro. Já os moradores de São Pedro do Alagadiço e Santiago “de cima” continuaram como proprietários legais de suas terras, uma vez que seus pais/avós não tinham negociado seus domínios e também possuíam o título de propriedade de onde moravam.

Na sede da Fazenda, os tratores e maquinários deixados em desuso passaram a ser vendidos pelo seu último funcionário, J. A. A. S., que ainda hoje ali reside. Com o tempo, este sujeito passaria a negociar também algumas terras que julgava lhes pertencer, sobretudo onde os *posseiros* de Quilombo e Santiago “de baixo” tinham domínio.

(Re)iniciavam-se, com isso, os conflitos fundiários nas comunidades do Alagadiço.

Veio um padre... um padre avisou que nós desse picada nas estrema... ninguém nem ficou vermei... o padre avisou! Falou assim: “quem tem terra, dá as picada nas estrema que vem invasor de terra”. (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

4.4 A FALÊNCIA DA FAZENDA E O SURGIMENTO DOS POSSEIROS: O (RE)INÍCIO DOS CONFLITOS FUNDIÁRIOS NO ALAGADIÇO

Com a “falência” da Fazenda, as condições de vida e trabalho no Alagadiço se tornaram bem distintas (e piores!) daquelas vivenciadas durante as quase duas décadas em que os *italianos* ali permaneceram.

Atualmente o hospital funciona precariamente como um “posto de saúde”, onde há apenas consultas médicas realizadas uma vez ao mês por profissionais de Minas Novas. Além disso, as gestantes que ali realizavam seus partos, hoje são obrigadas a se deslocar por 75 km até a sede do município para terem atendimento no hospital local. Todos os materiais cirúrgicos, aparelhos de Raios X e demais instrumentos médicos foram doados a outros hospitais de cidades vizinhas (quicá vendidos...).

Já na escola da Fazenda, o último ano de aulas regulares foi em 2012. Com a posse de um novo prefeito em Minas Novas, o atual morador daquelas terras, J. A. A. S., decidiu que passaria, pela primeira vez desde que se tornou “dono” dos antigos domínios dos *italianos*, a cobrar um aluguel pelo uso do local onde estava construído o prédio escolar. Tal decisão se justificou, “nas entrelinhas”, pelo fato de que a nova administração municipal nomeou como diretora desta instituição de ensino uma professora de Santiago “de cima”, contrariando as expectativas de J. A. A. S. em se nomear outra pessoa de seu interesse. Diante da reação deste sujeito, o atual prefeito manteve-se irredutível em sua decisão e decidiu por não pagar o alto valor que seria cobrado pelo aluguel, transferindo, então, as aulas para outra escola, na comunidade de Cabeceiras.

Já os moradores de Quilombo e Santiago “de baixo”, ex-funcionários da Fazenda, se tornaram *posseiros*⁶² dos terrenos que ocupavam antes mesmo da chegada da família Salini, enquanto que em Santiago “de cima” e São Pedro do Alagadiço os sujeitos ali residentes continuaram sendo os legítimos proprietários daquelas terras.

Além da presença desses moradores, no córrego do Varão, que também pertencera à Fazenda do Alagadiço, as terras foram ocupadas por cerca de 60 famílias de *assentados*, as

⁶² Indivíduo que ocupa terra devoluta ou abandonada e passa a cultivá-la (HOUAISS & VILLAR, 2009).

quais obtiveram o apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Capelinha para morar e trabalhar nos terrenos abandonados pelos *italianos*. Entretanto, nos anos seguintes à reforma agrária, cerca de 50 indivíduos *venderam*⁶³ as terras que ocupavam para um grande fazendeiro da região, o qual passou a plantar “florestas” de eucalipto na área negociada.

Já nas comunidades do Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, os agricultores permaneciam cultivando suas roças de arroz, feijão, milho e hortaliças nas várzeas dos córregos locais, frutíferas e mandiocas nos quintais e criando o gado “à solta” nas chapadas, terras que eram consideradas “de todo mundo”. Os limites entre a posse de um e outro morador continuou sendo os mesmos da época que precedeu a chegada dos *italianos*.

Ali [nas chapadas] era pra criar o gado... o Beto sortava lá pra aqueles arto... e Beto ia buscá lá onde que é os Moreiras [Comunidade rural de Angelândia, distante aproximadamente 9 km do Quilombo]... campeava montado num burro e trazia o gado... era 10 cabeça, 15... era uma légua e meia⁶⁴ daqui até lá... sortava tudo, ali num tinha pasto fechado como tem hoje, não tinha cancela [porteiras] não... daqui até os Moreiras. Era de todo mundo uai! Não tinha nada... cumpade Marciano sortava, Zé Moreira sortava, era de todo mundo. (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Além dos cultivos familiares em seus terrenos, estes sujeitos iniciaram também algumas atividades comunitárias: como as lavouras mandioca e café, situadas em terras do Quilombo que foram consideradas “comunais”, roças coletivas de milho e feijão nos terrenos de alguns posseiros e construção de uma casa para o beneficiamento da farinha de mandioca em cada comunidade.

Para a formação da lavoura comunitária de café, que teve em seu início 15 mil cafeeiros, e em seguida mais 10 mil, os agricultores *posseiros* contaram com o apoio da Prefeitura Municipal de Minas Novas, a qual doou calcário, adubo e sementes para a formação das mudas, além das “horas de serviço” de um trator para a aração da terra.

Já nas roças de mandioca, milho e feijão todos os trabalhos realizados e os gastos com insumos e aração foram divididos entre os agricultores participantes.

Toda produção obtida dessas lavouras comunitárias era utilizada tanto para o consumo das famílias quanto para a comercialização com outros mercados, gerando receitas que foram apropriadas pelos agricultores e reinvestidas nas próximas lavouras que se seguiriam.

Da roça de mandioca, por exemplo, as famílias participantes chegaram a beneficiar toda a produção colhida, produzindo a farinha que era comercializada com sujeitos que

⁶³ A venda ou alienação da terra destinada à Reforma Agrária até um período de 10 anos é considerado um crime, já que o Artigo 189 da Constituição Federal determina que “os beneficiários da distribuição de imóveis rurais pela Reforma Agrária receberão títulos de domínio ou de concessão de uso, inegociáveis pelo prazo de dez anos” (BRASIL, 1988).

⁶⁴ Ver MEDIDAS DE GRANDEZA no apêndice ao fim do trabalho.

vinham dos municípios de Berilo e Chapada do Norte até as comunidades para realizarem os negócios.

Já os cultivos produzidos nas roças familiares serviam, do mesmo modo, para o consumo da família e para a comercialização, sendo que sua venda era feita apenas nas feiras livres realizadas na sede do município de Minas Novas.

Através destas atividades, os agricultores *posseiros* iam (re)criando novas estratégias para superarem as dificuldades que enfrentavam após a “falência” da Fazenda e a perda dos rendimentos que tinham todos os meses com os trabalhos prestados aos *italianos*.

Além disso, graças às experiências obtidas com estes plantios coletivos, foi criada em 1996 uma Associação Comunitária, que passou a se chamar, inicialmente, **Associação dos Moradores e Produtores Rurais do Quilombo – ASPOQUI**. Embora tenha sido criada como uma entidade dos “produtores do Quilombo”, esta associação passou a agregar ao longo dos anos vários agricultores de Santiago e São Pedro do Alagadiço, permitindo que os mesmos também tivessem acesso aos benefícios por ela conseguidos.

Quem agora memo, a gente ganhou um trator... ele veio limpo, só com a grade... aí a gente tava precisando de uma carreta... aí o Sindicato [dos trabalhadores rurais] foi lá em Capelinha e comprou uma carreta pra nós usá no trator... mas já teve aí o projeto do Biojóia... do mel... do peixe, que a gente conseguiu no CMDR [Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural], a gente conseguiu os tanque... e tem esse viveiro de muda... de planta nativa... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 66 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Por meio, então, da Associação, os agricultores destas comunidades começaram a se organizar politicamente, estabelecendo relações mais próximas com outras entidades, como o Sindicato Rural, a EMATER-MG e algumas ONGs (como a ASCOPI – Associação Comunitária de Promoção e Incentivo aos Grupos de Produção Alternativa de Minas Novas), além de criarem possibilidades de terem acesso a projetos governamentais de desenvolvimento comunitário e, sobretudo, requerer o título de propriedade das terras onde tinham apenas o domínio de *posse*.

E a necessidade de se requerer este título passou a ser maior a partir do momento em que J. A. A. S. começou a vender algumas terras que pertenciam aos *italianos*, dentre as quais os extensos terrenos nas chapadas de Quilombo e Santiago “de baixo”.

É controle dele [J. A. A. S.] aí moço, mais o Dr. [nome suprimido]... o J. não vendeu pouca terra aí não. Eu mesmo não posso falar com o sinhô o tanto de terra que J. vendeu... mas tem muita gente aí que fala dele... tem muita gente que fala desse J. Gente lá de Ribeirão [da Folha] tudo fala dele. Essas terra que tá aí do outro lado... esse eucalipto que tá aí do outro lado, que Dr. [nome suprimido] comprou... e comprou lá pro lado das cabeceira das nascente e plantou eucalipto, não é só essas aí não sinhô! Aí pro lado de Santiago tem pedaço de terra... pro lado das Cabeceira tem muita terra que J. vendeu... J. vendeu terra até pra gente lá de Angelândia. Vendeu pra M. B., pra Dr. [nome suprimido]... é muita coisa moço. É muita coisa

de terra. O sinhô qué vê? Pra mode o sinhô comprová isso, o sinhô troca de idéia com cumpade [nome suprimido] (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 78 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Com a venda destas terras, os *gerais* (campos e matas de cerrados) deram lugar ao capim e à monocultura do eucalipto e do café, (re)iniciando, então, os conflitos fundiários nos quilombos Alagadiço.

(Re)iniciando porque, em princípios da década de 1980, as famílias de Santiago “de cima” e São Pedro do Alagadiço [que residiam em terrenos fora do domínio dos italianos] já tinham experienciado a invasão de suas terras nas chapadas pela ACESITA Energética e por *grileiros* da região.

Essa terra nossa aqui que foi tomada... o primeiro home que veio foi o Orlando... ele era o capanga, que veio primeiro... tomava e vendia pra outro... e aí ele foi passano... foi passano de um dono pro outro. Isso tem uns trinta anos... agora, o que tinha de tomá já tomou tudo. Veio a ACESITA, que invadiu os campo... tinha documento, mas o povo num sabia fazer não! Tinha 10 arqueiro mas o povo fazia [declaração de posse/propriedade] de 5... porque o povo de primeiro não gostava de pagar imposta não, pagava mas era na marra... tinha os documento mas esses documento não valeu não, eles chegou, invadiu e tomou memo... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Para estas famílias, a invasão ocorrera em uma época em que inúmeros outros casos semelhantes eram vivenciados em comunidades rurais do Vale do Jequitinhonha. Com base nestes fatos recorrentes, um padre de Minas Novas, chamado Itamar, foi até as comunidades do Alagadiço para orientar seus moradores a começarem a demarcação de suas extremas com arames farpados e “picadas”, pois, muito provavelmente, eles também seriam futuras vítimas deste processo. No entanto, muitos permaneceram incrédulos e preferiram deixar tudo como sempre esteve.

Veio um padre... um padre avisou que nós dêsse picada nas estrema... ninguém nem ficou vermei... o padre avisou! Falou assim: “quem tem terra, dá as picada nas estrema que vem invasor de terra”. Mas as pessoa também não tinha condição de comprar arame, não tinha... não tinha... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Quase duas décadas mais tarde, mesmo tendo notícias destes fatos ocorridos com seus vizinhos, os *posseiros* de Quilombo e Santiago “de baixo” continuaram a delimitar suas extremas com “picadas” na mata ou apenas através de limites imaginários, por não esperarem/acreditarem que o mesmo processo viesse a ocorrer em suas terras ou por não terem condições financeiras para comprar arames farpados e cercar todo o perímetro de suas propriedades.

Desse modo, sem arames farpados ou qualquer outro tipo de barreira física, tornou-se mais fácil a venda das terras por parte de J. A. A. S. e a ação dos invasores que iniciaram a

ocupação das chapadas com tratores que iam desmatando os *gerais* e preparando o terreno para o plantio do eucalipto.

Desde então, as famílias de Quilombo e Santiago “de baixo” vivenciaram um rápido processo de compressão territorial, tendo perdido uma área superior a 50% de todas as terras dominadas inicialmente, que passou de 2.200 hectares para 975 hectares, atualmente.

Além da perda destas terras, que obrigou os posseiros a encontrar outras alternativas para a tradicional criação de gado “a solta” nas chapadas, as invasões resultaram em severos impactos ao ambiente em que viviam, como no exemplo do assoreamento dos córregos locais, na “morte” de muitas *varedas* que foram secando à medida em que os eucaliptos ocupavam suas áreas de recarga hídrica, e também na contaminação dos rios e córregos pelo uso agrotóxicos nas atividades agrícolas e florestais.

Tem hora que a gente fala que é o desmatamento né!? [a razão para a diminuição da vazão dos rios]... agora os peixe eu acho... porque joga veneno na lavoura de café e desce pros córrego a fora e os peixe come... e acabou com tudo... isso aqui tinha **lambari*** (*Astyanax fasciatus*) que fazia gosto... tinha bagre (não identificado), **traíra*** (*Hoplias malabaricus*)... hoje tem, mas é oh: pouca coisa. Mas fazia gosto d'ocê pescá (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Em 13 de dezembro de 2002 foi aberto o Procedimento Administrativo nº13/2002 no Ministério Público Estadual de Minas Novas, em virtude da denúncia do CODEMA de Minas Novas com relação às atividades de desmatamento irregular e contaminação do Rio Capivari pelo uso de agrotóxicos nas lavouras de café e plantio de eucalipto na cabeceira deste mesmo rio (GESTA, 2012).

Além dos impactos ambientais produzidos, os conflitos fundiários no Alagadiço também resultaram em questões sociais mais sérias, como no assassinato de Antônio de Jesus Santos, um *assentado*, e nas intimidações com ameaças de morte a um *posseiro* do Quilombo. Tanto o crime cometido quanto a ameaça realizada foram praticados pelo mesmo sujeito: J. A. A. S.

Com relação à ameaça de morte ao agricultor quilombola, este fato ocorreu quando J. A. A. S. começou a invadir, em 2007, uma área de 400 hectares de terras em remanescentes florestais situados dentro das posses reivindicadas pelos moradores de Quilombo e Santiago “de baixo”, tendo como objetivo realizar o desmatamento, a produção de carvão vegetal e, em seguida, o plantio de “florestas” de eucalipto. Diante disso, o agricultor de Quilombo foi até J. A. A. S. tentar dissuadi-lo a não continuar sua ação, porém, recebeu como resposta deste sujeito a ameaça de morte caso fosse denunciá-lo à polícia.

Mesmo sendo intimidado, o agricultor de Quilombo foi até a Polícia Militar para relatar o ocorrido. Após os relatos, a polícia e o IEF foram até o local em litígio e impediram que J. A. A. S. continuasse a ação de desmatamento e invasão daquelas terras.

As ações deste sujeito se justificaram pelos trabalhos de regularização fundiária das áreas ocupadas pelos *posseiros*, realizados a pedido da ASPOQUI junto ao *Programa de Regularização Fundiária Rural* do Instituto de Terras do Estado de Minas Gerais – ITER/MG. Através deste programa, os agricultores de Quilombo e Santiago “de baixo” esperavam obter o título de propriedade definitivo de suas terras e não sofrer mais qualquer tipo de pressão por parte dos fazendeiros e grileiros locais.

No entanto, mesmo tendo sido feito todo o trabalho de delimitação das posses em questão, até princípios de 2013 o documento de propriedade ainda não tinha sido entregue às famílias *posseiras*. Segundo uma das lideranças de Quilombo, desde a prisão do Secretário de Estado de Regularização Fundiária, Manoel da Costa Silva Júnior, investigado pela “Operação Grilo” da Polícia Federal em 2011 por *grilagem* de terras públicas (ESTADO DE MINAS, 2011), nenhuma informação foi divulgada aos *posseiros* sobre a continuidade ou não da regularização fundiária em suas terras. Com efeito, todo o trabalho realizado pelo ITER/MG passaria a ser considerado como “causa perdida” pelas famílias que ansiavam por conseguir o título definitivo de suas posses.

Entretanto, em anos anteriores à tentativa de regularização fundiária via ITER/MG ocorreram algumas reuniões entre a ASPOQUI e a Fundação Cultural Palmares – FCP – no momento em que ocorriam o reconhecimento de outras comunidades quilombolas no Vale do Jequitinhonha. Após a realização de vários encontros, as famílias posseiras foram informadas que suas comunidades poderiam ser reconhecidas enquanto *remanescentes de quilombos*. E, diante dessa possibilidade, que se traduzia, entre outros fins, em uma nova estratégia de se obter o título das terras ocupadas, as três comunidades se mobilizaram e encaminharam no início de 2005 um pedido de autodefinição à FCP.

Meses após a realização dos pedidos de autodefinição, todas as três comunidades foram reconhecidas como *remanescentes de quilombo*. A partir deste reconhecimento, os sujeitos pesquisados vivenciaram um processo de *re-existência*, não sendo reconhecidos apenas como *camponeses* ou *posseiros*, mas, sobretudo, como *grupos culturalmente diferenciados: quilombolas*.

Iniciava-se, com efeito, um novo momento na história dessas famílias na incansável luta pelo título de suas terras...

Naquele tempo não era [igual] hoje não! Naquele tempo pobre não tinha voz não... era o rico e acabou... agora, esse que tava oiano a Fazenda, o J., ele juntou com o Dr. [nome suprimido] pra tentar invadir, mas ele não tá achando jeito de entrar não! (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012)

4.5 A RE-EXISTÊNCIA QUE FORTALECE A RESISTÊNCIA: DA RETERRITORIALIZAÇÃO À CONSTRUÇÃO DE PROJETOS COLETIVOS E UMA AGENDA COMUNITÁRIA

A autodefinição enquanto *quilombolas* representou uma iniciativa de *reterritorialização* que obrigava aos sujeitos pesquisados assumir uma/algumas “nova(s)” *identidade(s)*, não mais como *camponeses*, *trabalhadores rurais* ou *posseiros*, mas como indivíduos descendentes dos antigos quilombos de Minas Novas.

No entanto, por se tratar de uma palavra e um tema relativamente desconhecidos (ainda hoje, inclusive!) do cotidiano das famílias de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, tornou-se necessário “politizá-las” acerca do que seria, então, um território *remanescente de quilombo*. E coube a Itamar Alves de Souza, morador da cidade Minas Novas que trabalha com comunidades quilombolas no Vale do Jequitinhonha, e aos funcionários da FCP a tarefa de orientá-las sobre a “questão quilombola” no Brasil.

A partir desse momento, as lideranças comunitárias passaram a estar mais envolvidas com as atividades realizadas pela FCP, participando de encontros que ocorriam em Minas Gerais, Brasília e Rio de Janeiro, e objetivando, com isso, serem reconhecidas também como *quilombolas*.

Óia, esse pessoal da Fundação Palmares veio aqui, fez reunião com nós... fez no barraco ali em cima... Itamar ficava fazendo reunião lá no Macuco [outra comunidade quilombola de Minas Novas] e garrô com eles e trouxe eles aqui... aí a gente contô a história [da comunidade]... a gente participô de uma reunião lá em Belo Horizonte, nós foi até em Brasília, num movimento que teve lá, vinha gente de tudo enquanto é canto e estado... aí dessa vez foi assim, nós foi pra Brasília... aí quando nós voltô, eles [o pessoal da FCP] falô assim “oh, dia de segunda-feira ocês tem que tá aqui sem feita”, lá no Rio de Janeiro, numa reunião lá... aí eu tava lá em Belo Horizonte e de lá eu fui pro Rio de Janeiro pra participar da reunião... aí a gente conseguiu o título... acho que foi em 2005... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

A partir desses fatos podemos responder a um primeiro questionamento realizado no início desta pesquisa:

Esta autodefinição se caracteriza como um processo de *reterritorialização* dirigido pelos próprios sujeitos quilombolas? Ou é apenas uma medida assistencialista e mitigatória conduzida “de cima para baixo” por agentes do Estado?

Em um primeiro momento, percebe-se que a autodefinição foi um processo induzido e orientado por atores e agentes externos às comunidades, que observaram naqueles territórios e no passado de seus moradores a possibilidade de uma ligação geo-histórica com as *comunidades remanescentes* dos antigos quilombos de Minas Novas.

Aos sujeitos em questão, a partir dessa iniciativa externa, coube a tarefa de *conduzir* e *consolidar* o processo de autodefinição enquanto *comunidades quilombolas*, organizando novas reuniões comunitárias, participando de eventos pelo país e construindo um documento que teve por finalidade obter o reconhecimento oficial da FCP e, futuramente, o título de propriedade de suas terras.

Diante, então, do papel de *protagonistas* assumido por estes sujeitos durante a maior parte dos eventos que se sucederam às reuniões e encontros organizados na comunidade e no país, pode-se deduzir que este processo não se caracterizou como uma mera medida “assistencialista” ou “mitigatória” conduzida “de cima pra baixo” nestes quilombos, mas sim como um acontecimento conscientemente organizado e gerido por seus próprios moradores.

Portanto, muito embora todo processo tenha sido iniciado e orientado por atores e agentes externos ligados à luta quilombola, creio que a participação ativa e consciente de todas as comunidades foi um fator relevante para caracterizá-lo como um movimento arquitetado e auto-gerido pelos agricultores e agricultoras desta pesquisa.

A partir desta autodefinição, iniciaram-se novas ações para se obter o título de propriedade das terras já ocupadas e, sobretudo, para se reaver os territórios antes perdidos para fazendeiros e grileiros, consubstanciando-se, então, em um processo de *reterritorialização* destes sujeitos.

Após a emissão da certidão que legitimou a autodefinição das comunidades, realizada pela FCP em 2005, as etapas a serem cumpridas até a emissão do título de propriedade eram: *delimitação*, *demarcação* e *titulação*, todas a cargo do INCRA segundo o Decreto nº 4.887/03 (BRASIL, 2003).

Entretanto, tais etapas não foram realizadas já no período subsequente ao *reconhecimento*, mas a partir de 2012, 7 (sete) anos após as comunidades receberem o certificado emitido pela FCP.

Até este ano, os sujeitos pesquisados tinham apenas o documento de autodefinição enquanto *remanescentes de quilombos*, o qual não representava qualquer garantia jurídica que os reconhecessem enquanto *proprietários* daquelas terras. Por isso, apesar de consideradas como *quilombolas*, as famílias moradoras destas comunidades continuavam sendo, em termos de domínio fundiário, *posseiras*.

Diante de tal situação, poder-se-ia questionar: ser um *quilombola* *posseiro* significaria, então, que os agricultores pesquisados ainda assim estariam desamparados juridicamente no que dizia respeito ao domínio que exerciam sobre suas terras? Esta situação de “desamparo” só se resolveria quando obtivessem o título emitido pelo INCRA?

A resposta a estes questionamentos é, possivelmente, negativa.

Sobretudo porque em 2007, após a tentativa fracassada de J. A. A. S. em invadir 400 hectares de terras em Quilombo e Santiago “de baixo”, ocorreu uma nova ameaça de expropriação por parte de um advogado de Capelinha, o qual teria “comprado” aquele terreno deste sujeito.

Diante desse fato, o líder da ASPOQUI (que após o reconhecimento da FCP, passou a se chamar **Associação Quilombola do Quilombo**) foi até a Promotoria de Justiça do Ministério Público de Minas Gerais – MPMG – para fazer a denúncia da invasão. Além da “justiça”, recorreu também à Polícia Militar, que se deslocou até o local e registrou um boletim de ocorrências no qual constatava os seguintes crimes: derrubada de cercas e incêndio em área de proteção ambiental (OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA, 2007).

Perante estas denúncias e considerando que o conflito ocorrera em uma *comunidade remanescente de quilombos*, o Promotor Adriano Dutra Gomes de Faria propôs uma ação civil pública solicitando à Justiça de Minas Novas o bloqueio da matrícula dos imóveis do advogado, proibindo-o de entrar ou efetuar quaisquer intervenções nas terras em litígio, sob pena de multa diária de R\$ 5.000,00 (Cinco mil Reais) (OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA, 2007).

Tem um fazendero aí que já ia tomano e invadino essas área pra tudo aqui abaixo... mas daí, por mode da associação que nós tem aqui, ele não arrumô tomá não... a associação não deixô né!? Chegô a fincar cerca, poste pra tomar um poco das terra aí, mas daí não conseguiu não... Depois ele saiu falando ainda que não tinha jeito não, todo canto que chegava era “associação”, todo canto que chegava era no nome da associação... (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 56 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, abril de 2010)

Além disso, ao propor esta ação o Promotor reconheceu que grande parte dos 2 mil hectares de terras reivindicados pelas famílias *quilombolas* está ocupado por invasores e grileiros.

Muitas das pessoas que se apresentam como proprietárias de glebas não as são, e outras tantas possuem título de propriedade absolutamente questionável, dadas as inúmeras transações irregulares, realizadas principalmente há décadas e tendo por objeto as terras da região (Promotor Adriano Dutra Gomes de Faria, OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA, 2007).

Desde então, o conflito entre o advogado⁶⁵ e os *posseiros* de Quilombo e Santiago “de baixo” passou a ficar sob a responsabilidade do MPMG em Minas Novas.

Durante um trabalho de campo realizado em novembro de 2012 na sede deste município, tentei obter no Fórum Municipal algumas informações acerca do andamento deste conflito, já que o mesmo não ocorre sobre o sigilo de justiça. No entanto, segundo o funcionário que me fez o atendimento, o processo aberto encontra-se, atualmente, na Vara de Conflitos Agrários da Justiça Federal em Montes Claros/MG. Dada a longa distância entre Belo Horizonte e Montes Claros e o escasso tempo que tinha para concluir o estudo, não foi possível obter mais informações sobre o andamento deste processo.

No entanto, sabe-se que embora este conflito ainda se encontre sem um desfecho, desde a ação movida pelo Promotor de Justiça nenhum ato de invasão do território quilombola foi realizado no Alagadiço.

Com efeito, observa-se que o reconhecimento destes territórios como *remanescentes de quilombos* já provocou um primeiro desdobramento positivo na inércia que caracterizou o longo processo de desterritorializações nas comunidades em estudo: evitar que terras fossem invadidas por grandes fazendeiros e grileiros sem qualquer punição ou impedimentos às ações dos mesmos.

Naquele tempo não era [igual] hoje não! Naquele tempo pobre não tinha voz não... era o rico e acabou... agora, esse que tava oiano a Fazenda, o J., ele juntou com o Dr. [nome suprimido] pra tentar invadir, mas ele não tá achano jeito de entrá não! (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Por isso, acreditamos que tais fatos venham a representar uma primeira resposta ao questionamento que fizemos no início deste estudo:

A autodefinição quilombola foi e ainda é capaz de impedir a continuidade dos processos de desterritorialização experienciados pelos sujeitos pesquisados? Ou

⁶⁵ Em 2010, durante a realização de uma pesquisa de iniciação científica sobre a cafeicultura no município de Capelinha, encontrei-me, coincidentemente, com este advogado numa comunidade foco do estudo. Sem saber, inicialmente, que este sujeito era o fazendeiro que estava em litígio com estes quilombos, realizei uma entrevista sobre a produção de cafés orgânicos que mantinha em sua fazenda. Durante o diálogo, o entrevistado me informou que era dono de mais 9 (nove) fazendas, que totalizavam uma área de mais de 3.000 hectares. Após dizer com muita pompa o número e a área de suas propriedades, também acrescentou que já fizera uma “reforma agrária” em todas as suas terras, o que me causou muito espanto, já que durante a entrevista dissera-me que estava em litígio com os quilombolas do Alagadiço. No entanto, após me espantar com essa informação de “reforma agrária”, acabei entendendo o real motivo dessa sua preocupação em ser “tão bondoso” e interessado em diminuir a concentração fundiária no campo brasileiro. A narrativa abaixo, por si só, justifica sua “reforma agrária”:

Eu já fiz reforma agrária também viu... outra fazenda minha eu doe pro povo... aqui mesmo eu doe uma, de um córrego a outro... eu já fiz reforma agrária aqui há trinta anos... **por isso não preciso de ninguém, eu tenho dentro da minha propriedade os meus trabalhadores, o custo pra mim é zero! Em todas as fazendas eu faço isso** (CAFEICULTOR EMPRESARIAL, Município de Capelinha, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

sua institucionalização perante o Estado ainda não possibilitou às famílias quilombolas a segurança jurídica necessária para impedir novas invasões de terras?

De certo modo, podemos considerar que houve, sim, um impedimento aos processos de desterritorialização nos quilombos do Alagadiço, modificando, inclusive, a histórica tendência da Justiça do município em dar as causas sempre em favor dos cidadãos considerados mais poderosos política e economicamente. Até quando este fato irá durar, no entanto, não se sabe...

A partir de 2012, o INCRA deu início aos processos de *delimitação, demarcação e titulação* destes territórios. Como o Artigo 17 do Decreto nº 4.887/03 (BRASIL, 2003) prevê que “a titulação prevista será reconhecida e registrada mediante outorga de **título coletivo e pró-indiviso, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade**”, os moradores das comunidades de São Pedro do Alagadiço e Santiago “de cima”, por já terem o título individual de suas terras, optaram por permanecerem fora dos limites da demarcação feita pelo INCRA. O mesmo ocorreu com as famílias de Santiago “de baixo”, que, embora tenham apenas o documento de *posse* dos terrenos onde moram, ainda assim preferiram não entrar nessa demarcação, já que “temiam” por incluir todo o seu domínio em uma propriedade que fosse comunitária. Sendo assim, apenas o território pertencente à comunidade do Quilombo será demarcado e titulado pelo INCRA.

Até o início de 2013, apenas a *delimitação* e o estudo antropológico das famílias já havia sido realizado pela equipe de duas antropólogas e uma geógrafa responsáveis pelos trabalhos. A etapa de *delimitação* foi realizada com um líder de Quilombo, *Sêo* Marciano Soares, o qual conhece os antigos limites geográficos das terras que pertenciam a seu pai e a Zé Moreira antes de serem invadidas pelos fazendeiros.

O fato de apenas Quilombo ter seu território demarcado e titulado após o reconhecimento das três comunidades como *remanescentes de quilombos* já nos traz algumas primeiras respostas a outro questionamento que fizemos no início desta pesquisa:

Após a autodefinição como *remanescentes de quilombos*, houve alterações significativas na organização socioterritorial das comunidades pesquisadas? Se houve, de que forma?

Em termos territoriais, os moradores de Quilombo poderão recuperar grande parte das terras que foram perdidas: aproximadamente 1.225 hectares. Já as famílias residentes em Santiago (“de cima” e “de baixo”) e São Pedro do Alagadiço, embora estejam fora dos limites da área demarcada, também poderão participar dos projetos comunitários que vierem a ser

desenvolvidos pela ASPOQUI nos terrenos considerados “coletivos”, como roças de mandioca, milho, feijão etc.

Neste sentido, parte do território a ser recuperado no processo de reterritorialização não será considerada como uma propriedade coletiva de uso exclusivo das famílias de Quilombo, mas sim como terras da Associação onde serão desenvolvidos os projetos comunitários que atenderão a todos os seus membros, independentemente do local onde residem suas famílias.

Além disso, é oportuno ressaltar que o reconhecimento enquanto *comunidades remanescentes de quilombos* teve por objetivo não apenas garantir o “título da terra” aos agricultores quilombolas, mas também possibilitar que as comunidades tivessem acesso a programas e políticas de governo que lhes permitissem fortalecer e diversificar as estratégias de resistência socioterritorial e emancipação social de seus membros.

Por isso, desde o reconhecimento pela FCP em 2005, a ASPOQUI conseguiu elaborar vários projetos de desenvolvimento comunitário para seus associados, dentre os quais, se destacam:

A organização do Projeto Biojóias entre os anos de 2008 e 2009, com o objetivo de promover o desenvolvimento de trabalhos artesanais com espécies da flora dos remanescentes vegetacionais de Cerrados e Mata Atlântica e dos quintais agroflorestais, capacitando homens e mulheres jovens e idosos para a produção de biojóias (FIG. 24).



FIGURA 24: Biojóias produzidas com recursos naturais obtidos da flora de remanescentes florestais e quintais agroflorestais dos territórios quilombolas do Alagadiço. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: RODRIGUES, Ludimila de Miranda, 2010.

Durante os dois anos de vigência do projeto foram realizadas várias oficinas para capacitação de seu público alvo, com aquisição de maquinários para o beneficiamento das biojóias e construção de um pequeno galpão para a exposição e comercialização dos artesanatos fabricados. Além de exporem as biojóias nas comunidades, os/as artesãos(ãs)

também participaram de feiras que ocorreram em Minas Novas e Belo Horizonte, buscando encontrar um mercado para a venda de seus artesanatos.

No entanto, devido à carência de conhecimentos para a melhor conservação e durabilidade das biojóias e, sobretudo, à ausência de um mercado fixo para o escoamento da produção, após os dois anos de vigência do projeto os artesãos começaram a desacreditar na atividade e, por conseguinte, cessar todos os trabalhos que vinham desenvolvendo.

Atualmente, o Biojóias encontra-se em reformulação e, durante a realização do I Seminário Local pela ASPOQUI em janeiro 2013 (explicitado ao fim deste tópico), ficou decidido que todos os maquinários de beneficiamento dos artesanatos serão levados para a sua sede, objetivando congregar os jovens e idosos capacitados nas oficinas a fim de se buscar soluções para os problemas que impediram a continuidade das atividades.

Além desse projeto, foi iniciado também um outro com o objetivo de formação de um viveiro comunitário para produção de mudas de frutíferas, as quais foram plantadas nos quintais agroflorestais e comercializadas fora das comunidades. No seu primeiro ano de funcionamento, ocorreu a produção de espécies como o jatobá (*Hymenaea sp.*), o marmelo (*Alibertia sp.*) e o figo (*Ficus sp.*).

No entanto, assim como ocorrera com o Projeto Biojóias, os responsáveis pela manutenção do viveiro comunitário começaram a esmorecer e cessar a atividade, justificando a sua paralisação por motivos como: dificuldades em conciliar os trabalhos em suas propriedades e no viveiro; ausência de tecnologias para irrigação das mudas; carência de conhecimentos agrônômicos para se quebrar a dormência de determinadas sementes, como do coco da catulé e, sobretudo, falta de interesse e responsabilidade de alguns agricultores que não se dedicaram às atividades conforme fora combinado no início da concepção do projeto.

Durante o Seminário realizado em janeiro de 2013, surgiram propostas para a reativação do viveiro em um local distinto daquele onde fora construído inicialmente, de mais fácil acesso e com possibilidade de implantação de tecnologias para a irrigação das mudas. Alguns agricultores se mostraram interessados, sugerindo, inclusive, inserir no rol de mudas produzidas as espécies de árvores nativas como sucupira-preta (*Bowdichia virgilioides*), sucupira-branca (*Pterodon sp.*), pau d'óleo (*Copaifera sp.*) e catulé (*Attalea sp.*), visando os plantios futuros em seus quintais ou a comercialização com fins à manutenção do viveiro. Até os últimos contatos estabelecidos com as lideranças locais, as informações que obtivemos davam conta que ainda não havia sido realizado nenhum trabalho para a sua reconstrução, apenas diálogos e propostas feitas durante as reuniões mensais na sede da ASPOQUI.

Muito embora a associação e seus membros não tenham conseguido dar continuidade a estes dois projetos, há que se reconhecer a importância que ambos desempenharam na mobilização das comunidades, nas experiências obtidas por parte das lideranças locais na execução de trabalhos comunitários e, sobretudo, na intermediação com ONGs e entidades governamentais para a elaboração de novos projetos para o fortalecimento das estratégias de geração de renda e resistência socioterritorial quilombola.

Dentre estes novos projetos angariados, destacam-se a construção de 16 tanques de piscicultura nas três comunidades em parceria com a Associação Comunitária de Promoção e Incentivo aos Grupos de Produção Alternativa de Minas Novas – ASCOPI – e com a FCP, com capacidade para a criação de mais de 500 alevinos de tilápias (*Tilápia sp.*), e a organização do curso de apicultura, que, tempos depois, permitiu a edificação de uma casa comunitária para o beneficiamento do mel.

Atualmente, devido a dificuldade encontrada em se conservar os peixes para comercialização na *feira-livre* de Minas Novas, os agricultores quilombolas têm utilizado grande parte de suas criações para o consumo das famílias, comercializando outra parte nos mercados locais. Já a produção do mel tem sido comercializada em sua quase totalidade, seja na *feira-livre* municipal ou através de *atravessadores* de Turmalina que vão até as comunidades adquirir a produção dos apicultores.

Ressalta-se, contudo, que além de diversificar a geração de renda nas propriedades, estes dois projetos também contribuíram para a segurança alimentar e nutricional das famílias quilombolas, introduzindo em sua refeição alimentos que eram consumidos com pouca frequência e que hoje trazem importantes benefícios à saúde de todos.

Além dos projetos comunitários, muitos agricultores quilombolas foram cadastrados em programas governamentais de crédito a baixo custo, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRONAF, e para compra de alimentos da agricultura familiar, como o Programa de Aquisição de Alimentos – PAA – e o Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE.

Através do PRONAF foi possível ter acesso a recursos monetários que permitiram a realização de importantes investimentos na infra-estrutura das propriedades, com a aquisição de maquinários e equipamentos para o beneficiamento da produção agrícola e aumento da produtividade do trabalho executado em determinadas atividades.

Por sua parte, o cadastramento no PAA e PNAE resultou em uma alternativa a mais para geração de renda nas propriedades, possibilitando aos agricultores vender parte de sua

produção agrícola para órgãos públicos, como os governos municipal e estadual, que destinam todos os alimentos às escolas, creches e hospitais de Minas Novas.

Já no que tange às parcerias com ONGs e entidades públicas, como a ASCOPI e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, foi adquirido em comodato um trator e uma carretinha para o uso em atividades comunitárias, sem qualquer custo para a ASPOQUI, ou com custo reduzido para seus associados.

E, no caso do apoio prestado pela FCP, foram adquiridos recursos para a edificação do novo prédio da sede da ASPOQUI (FIG. 25), além da compra de computadores, *data show*, caixas de som e microfone.



FIGURA 25: Sede da ASPOQUI onde são realizadas as reuniões mensais entre seus membros. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2012.

É oportuno observar que além da importância material e econômica, a autodefinição quilombola também implicou em contribuições significativas para o revigoramento e preservação das manifestações culturais locais, como a Marujada da Banda de Taquara, a reza do Terço Cantado e as *domingadas*. Por meio dessas expressões culturais, as comunidades se tornaram ainda mais conhecidas no município, em sua região e até mesmo em locais mais distantes, como Belo Horizonte/MG e Bom Jesus da Lapa/BA, onde os marujeiros realizaram várias apresentações, ou através da produção de documentários sobre os mesmos, como em *Canudeiros*, de Daniel Magalhães (2011).

Por fim, destacamos que após a autodefinição as comunidades passaram a estar mais organizadas politicamente, realizando reuniões com maior frequência, participando ativamente em encontros de *comunidades remanescentes de quilombos* em Minas Gerais e em outros estados do país e organizando, pela primeira vez em 2013, o I Seminário Local com o propósito de se elaborar um plano de trabalhos comunitários e elencar demandas que foram encaminhadas aos órgãos públicos competentes, como EMATER/MG, Câmara dos Vereadores e IEF.

Através deste seminário, a ASPOQUI espera dar continuidade à construção de uma agenda comunitária nos três territórios onde atua, mobilizando todos os seus associados em torno de atividades que visem atender ao bem comum e, ao mesmo tempo, fortalecer a coesão social que existe entre os mesmos.

Percebe-se, com efeito, que a luta destes quilombos não tem a titulação de seu território como um fim em si mesma, mas representa também o anseio por melhores condições de vida, trabalho e educação para suas famílias, além de objetivar a preservação dos recursos ambientais e de suas expressões culturais locais.

Nos capítulos a seguir discorreremos um pouco mais a respeito do que consiste a *sociobiodiversidade* destes territórios, enfocando-a tanto em sua dimensão simbólico-cultural, expressa na musicalidade e religiosidade popular, como também na agrobiodiversidade dos quintais agroflorestais e dos saberes etnobotânicos, etnoentomológicos e etnozoológicos que são preservados por estes sujeitos.

5 CULTURA E SABERES AMBIENTAIS QUILOMBOLAS: MUSICALIDADE, RELIGIOSIDADE E AGROBIODIVERSIDADE



Os navios negreiros transportavam a bordo não somente homens, mulheres e crianças, mas ainda seus deuses, suas crenças e seu folclore. Contra a opressão dos brancos que queriam arrancá-los a suas culturas nativas para impor-lhes sua própria cultura, eles resistiram (ROGER BASTIDE, 1974, p. 26).

Ao longo do capítulo 4, constatamos que os sujeitos desta pesquisa possuem ancestralidade ligada a negros que, muito provavelmente, descendem dos escravos e ex-escravos que trabalharam nas minas de ouro e nos latifúndios do município de Minas Novas até fins do século XIX. Além dessa ascendência a indivíduos de matrizes etnoculturais africanas, destacamos também as relações parentais com sujeitos provenientes de sociedades indígenas do Vale, sobretudo com as mulheres que foram raptadas “no mato”.

Tendo em vista este parentesco, buscamos ao longo das pesquisas de campo identificar e compreender quais expressões da cultura destas comunidades guardavam relações com as manifestações de matrizes etnoculturais africanas e indígenas, visando construir algumas problematizações acerca do que fora perdido ou do que ainda tem sido preservado em suas tradições.

No entanto, antes de tudo, é preciso ressaltar que a “descoberta” de manifestações culturais “puras”, “exclusivamente” africanas ou indígenas é um trabalho quase impossível de ser realizado, principalmente em razão dos inúmeros casos de uniões conjugais entre indivíduos provenientes de distintos povos e culturas africanas, e entre estes e os indígenas e brancos, que implicaram em mudanças significativas na cultura de seus descendentes (RAMOS, 1947; BASTIDE, 1974).

Mas a escravidão, por outro lado, destruiu pouco a pouco essas culturas importadas do continente negro. Primeiro, mesmo para a geração dos boçais; dispersava os membros de uma mesma família, tornava impossível a continuidade da vida das antigas linhagens; e o regime escravista, com sua desproporção entre os sexos, a promiscuidade imposta, a cobiça do homem branco, devia impor-lhes um novo regime de relações sexuais que nada tinha de comum com os regimes africanos. [...] Isso fazia com que as civilizações africanas acabassem por perder-se (BASTIDE, 1974, p. 26, destaques acrescidos).

Ramos (1947), a propósito, destaca que antes mesmo dos navios negreiros aportarem em terras brasileiras, o contingente de homens e mulheres escravas já teria experienciado outros contatos culturais no continente africano, imprimindo sucessivas transformações em suas culturas de modo que deixassem de existir “em estado puro”:

Essas transformações já se haviam aliás iniciado no próprio continente africano, mesmo antes do tráfico de escravos. A obra de europeização cultural já havia começado entre os povos africanos, que sentiram o “impacto” da cultura européia nas múltiplas formas de sua vida tribal. [...] Assim os povos guineano-sudanêses que aportaram ao Brasil já tiveram suas culturas contaminadas com o contacto europeu, da mesma forma que os Haussá e outros grupos já vieram tingidos do islamismo, e os Bantus modificados pela obra da catequese (RAMOS, 1947, p. 507-508, passim)

Muito embora todos esses contatos tenham produzido alterações relevantes nas expressões culturais destes sujeitos, não se pode, contudo, afirmar a ocorrência de um processo de “desintegração” cultural ou ausência de cultura para as comunidades de negros que vieram a se formar durante e após o regime escravista nas Américas (BASTIDE, 1974).

Na verdade, o que sucedera com estes grupos foi a “invenção” de uma cultura própria como resposta às novas condições sociais, políticas, econômicas e culturais em que passaram viver (*ibid.*).

Além dessa “invenção”, os contatos e casamentos estabelecidos entre negros, indígenas e brancos deram origem também a um rico e diverso hibridismo cultural nas comunidades constituídas por seus descendentes, com celebrações religiosas que misturavam elementos *yorubas, indígenas, católicos e espíritas* (RAMOS, 1947; BASTIDE, 1974).

Ramos (1947), por exemplo, considera este fenômeno como uma via de mão dupla, na qual os cultos primitivamente negro-africanos incorporaram alguns elementos culturais brancos e ameríndios em suas celebrações e, do mesmo modo, os cultos cristãos, espíritas e indígenas deixaram de ser “puros” quando aceitaram a presença elementos negros em suas práticas religiosas.

Poderíamos dizer que a *desafricanização* gradual do Negro foi acompanhada, como contraparte, de uma *deseuropeização* do branco, no Brasil, tudo resultando num compromisso, numa forma cultural nova, onde o Negro *adaptou* elementos culturais europeus e o branco *aceitou* elementos culturais africanos (RAMOS, 1947, p. 512, *destaques do autor*).

Dentre os exemplos desse processo, cabe citar, brevemente, dois casos: a união de elementos das religiões dos negros com os cultos dos índios, com a presença de espíritos africanos durante as manifestações religiosas indígenas (como no *catimbó* do nordeste, no qual, apesar da estrutura ser essencialmente indígena, são invocados os espíritos dos negros falecidos – Pai Joaquim, por exemplo), ou o contrário, no caso da estrutura permanecer essencialmente africana e ocorrer a invocação de espíritos dos índios (como no exemplo do *candomblé do caboclo*) (BASTIDE, 1974).

Dentre as justificativas para estes fenômenos, Bastide (1974) destaca que o regime escravista limitou sobremaneira a continuidade das tradições culturais africanas nas Américas, impedindo que determinadas manifestações fossem praticadas pelos grupos de negros nas cidades e nos campos.

Diante, então, dessas novas condições de vida, restou a estes sujeitos aceitar as imposições criadas pela legislação de seus países, acomodando-se à nova realidade em que se encontravam ou, caso contrário, ocultar suas práticas culturais e (re)inventá-las com novas roupagens.

A escravidão rompeu completamente com as tradições costumeiras africanas, e perdurou muito para que elas pudessem renascer; o negro teve de aceitar, no momento de sua emancipação, as leis do país em que vivia [...] O negro, não encontrando mais, no novo continente, os quadros antigos e africanos de suas lembranças coletivas, tinha de encontrar, ou então de inventar, para eles, novos quadros institucionais (BASTIDE, 1974, p. 29-85, *passim*).

A partir desses e de outros exemplos (como na culinária, arquitetura, língua, nos vestuários etc.) realizava-se a reação contra-aculturativa do negro no Brasil, resistindo e, conseqüentemente, re-existindo à imposição da cultura dominante e às tentativas de se proibir e eliminar suas expressões culturais nos espaços urbanos e rurais do país.

Portanto, diante dessas observações preliminares, ressaltamos que os exemplos ilustrados ao longo deste capítulo são práticas culturais herdadas e (re)inventadas tanto de matrizes etnoculturais africanas quanto de indígenas e européias, consubstanciando-se num rico e diverso patrimônio cultural dos quilombos desta pesquisa.



Procissão de Nosso Senhor Bom Jesus, padroeiro da comunidade do Quilombo. Tradição religiosa que reúne elementos culturais do branco, a religião cristã, e dos negros e indígenas, a Marujada da Banda da Taquara, que segue o cortejo com seus tambores, flautas e caixas de congada entoando músicas sagradas de louvor ao Senhor Bom Jesus, ou profanas, que relatam fatos vivenciados pelos sujeitos quilombolas. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG.

Em Minas têm seus cantos especiais os capinadores de roça. É cantando que deslocam as pedras pesadas. No *mutirão* usam-se cantigas apropriadas (MACHADO FILHO, 1985[1943], p. 65-66, *passim*, *destaque do autor*).

1º Canto	{	<p>É de vera meu patrãããããoooo, aaaaaaiiiiiiii Foi agora que eu chegueeeiii, aaaaaaiiiiiiii Eu sôôô serradô do mato grosso, aaaaaaiiiiiiii Moça buniiiiita, Rusários branco, com uma medaia no pescooooooço (bis) Se eu fosse um moço sorteeeeeero, eu casava com essa moça Eu sôôô serradô do mato groooooosso, aiaaaaaaiiiiiiii</p>	
		<p>É de vera meu patrãããããoooo, aaaaaaiiiiiiii Assunta o que eu vô falááááá, aaaaaaiiiiiiii Dandão, eu sô serradô do mato groooooosso, aiaaaaaaiiiiiiii Moça buniiiiita, Rusários branco, com uma medaia no pescooooooço (bis) Se eu fosse um moço sorteeeeeero, eu casava com essa moooooça, aiaaaaaaiiiiiiii Dandão, eu sô serradô do mato groooooosso, aiaaaaaaiiiiiiii</p>	} Resposta

(Música Serradô do mato grosso, Marombeiros dos Quilombos do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG)

5.1 HOJE TEM FESTA NA ROÇA: A MAROMBA E O TRABALHO COLETIVO E CANTADO NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO

Antes de iniciar as análises empíricas deste tópico, considero importante atentarmos para algumas literaturas produzidas a respeito da gênese dos trabalhos coletivos e sobre as especificidades que os distinguem de outras modalidades de atividades em ajuda mútua, como os estudos realizados por Galvão (1945), Ramos (1951), Caldeira (1956), Bastide (1974) e Candido (2009[1964]).

Galvão (1945), Caldeira (1956) e Bastide (1974), por exemplo, em pesquisas sobre a origem dos trabalhos coletivos nos espaços rurais, afirmam que estas atividades eram praticadas há séculos na Ásia, Europa, África, Caribe, nas sociedades *Maia* e *Inca* e entre os indígenas do Brasil. Eram trabalhos não somente agrícolas, mas também artesanais, de construção civil, beneficiamento dos alimentos, construção de casas, estradas e barragens. Em cada lugar, as atividades solidárias adquiriram um contorno específico, com uma determinada quantidade mínima de trabalhadores, a presença ou não de pagamento em renda monetária ou em alimentos, o uso ou não de cânticos durante a realização dos serviços e, sobretudo, uma denominação própria: *mutirão*, *adjutório*, *adjunto*, *bandeira*, *roubo*, *traição*, *puxirão* (CALDEIRA, 1956), *rôn* (ronda), *associação/sociedade*, *jornada*, *vanjou* (BASTIDE, 1974), *carreto*, *bessada*, *esfolhada*, *mauri*, *filouas* (GALVÃO, 1945) etc.

Muito embora tenham sido realizados vários esforços em se encontrar a “origem cultural” dos trabalhos coletivos, Galvão (1945) contesta a existência de uma “gênese local” para este tipo de atividade, considerando-a como consequência do instinto gregário do

homem, resultante de sua vida em sociedade, da necessidade dos povos se unirem para enfrentar o trabalho, o inimigo e as dificuldades em comum.

Precisamos desabituar-nos do critério simplista de dar aos costumes uma só origem, como ao gênero humano. É a mania da monogênese, em matéria de etnografia e de folclore. [...] Não se admite a pluralidade, ou melhor a simultaneidade de origens. É pecado contra o Gênesis (GALVÃO, 1945, p. 729).

No caso brasileiro, por exemplo, Caldeira (1956) adverte que as práticas solidárias de trabalho em ajuda mútua resultaram da integração entre as tradições *indígenas*, *africana* e *portuguesa*, sendo que em cada lugar herdaram-se, em maior ou menor grau, as características de uma ou outra cultura.

No estado do Rio de Janeiro, por exemplo, Ramos (1951) afirma que os trabalhos coletivos, chamados por *mutirão*, tinham origens *africanas*, sendo desempenhados por grupos hierarquizados de homens e mulheres que realizavam as atividades na roça seguidas por cânticos e festas “noite adentro”, semelhantemente ao que ocorrera nas *Sociedades Congos* e nos *combites haitianos*.

Candido (2009[1964]), por sua parte, destaca que nas áreas rurais de cultura caipira, os trabalhos coletivos, denominados por *terno*, eram revestidos de um caráter religioso, em que a pessoa auxiliada por um grupo de trabalhadores não assumia um compromisso com os mesmos, mas sim com Deus.

Um velho caipira me contou que no mutirão não há obrigação para com as pessoas, e sim para com Deus, por amor de quem se serve o próximo; por isso, a ninguém é dado recusar auxílio pedido. Um outro, referindo-se ao tempo de dantes, dizia que era o “tempo da caridade” – justamente por essa disposição universal de auxiliar na lavoura de quem solicitasse (CANDIDO, 2009[1964], p. 194).

Já na região norte do Brasil, Caldeira (1956) observa que os trabalhos coletivos, chamados por *potirum/puchirum* [putyru], eram realizados por *caboclos* em terras margeadas pelos rios Solimões e Pará (zona de notórios traços culturais indígenas), onde pequenas áreas de mata eram derrubadas para o cultivo do milho, feijão, cana-de-açúcar e fumo.

Nos territórios quilombolas do Alagadiço, por sua parte, foram identificados alguns elementos culturais de origem africana nas atividades coletivas realizadas por seus moradores até princípios da década de 1980, como o *trabalho cantado* feito por grupos hierarquizados.

De acordo com estudos Ramos (1951), Bastide (1974) e Machado Filho (1985[1943]), os cantos durante o trabalho são heranças culturais africanas, sendo encontrados em outros espaços rurais onde predominou o emprego da mão de obra escrava negra, como no Rio de Janeiro, no Haiti e na região de Diamantina, em Minas Gerais.

Conforme afirma Ramos (1951), os cantos em mutirão nos espaços rurais do Rio de Janeiro, já exemplificados acima, eram sobrevivências da cultura *Bantu*, assim como também os foram a roda de capoeira, alguns rituais da macumba, os quilombos etc.

Já na colônia francesa do Haiti, os trabalhos coletivos (*rôn* – ronda, *associação/sociedade*, *jornada* e *vanjou*) eram feitos por indivíduos que se reuniam em grupos com determinadas hierarquias, cantando e realizando todo o serviço na roça de forma muito semelhante aos trabalhos coletivos na África, particularmente no Daomé (atual Benin) (BASTIDE, 1974). Ao final do dia de trabalho, os agricultores organizavam uma festa, na qual celebravam a solidariedade do grupo e reforçavam o caráter de superioridade dos indivíduos membros da “sociedade”.

O trabalho coletivo obedece às mesmas regras da África [...] Os trabalhadores se reúnem atrás da orquestra que ritmiza os gestos do trabalho, crescem os cantos iniciados por um ou por outro, que podem ser cantos de Vodou, mas que são geralmente canções satíricas, improvisadas a partir dos acontecimentos cotidianos da comunidade aldeã e que suscitam risos e ardor no trabalho [...] De noite, a festa sela a solidariedade do grupo, ao mesmo tempo que manifesta o estatuto de superioridade dos empregados da referida “sociedade”, numa espécie de *potlach* de distribuição de alimentos (BASTIDE, 1974, p. 32).

Em São João da Chapada, região diamantífera de Minas Gerais, Machado Filho (1985[1943]) identificou que dentre as particularidades étnicas de sua população, composta majoritariamente por negros de origem *Bantu*, destacavam-se as cantigas entoadas pelos trabalhadores durante os serviços realizados nas lavras de diamante, chamadas por *vissungos*.

Os negros no serviço cantavam o dia inteiro. Tinham cantos especiais para a manhã, o meio dia e a tarde [...] Volta e meia o pessoal saía dançando, batendo, em ritmo imperioso, carumbés e almocafres [...] Em Minas têm seus cantos especiais os capinadores de roça. É cantando que deslocam as pedras pesadas. No *mutirão* usam-se cantigas apropriadas (MACHADO FILHO, 1985[1943], p. 65-66, *passim*, *destaque do autor*).

Willems (1947), por sua parte, embora não correlacione o trabalho coletivo e cantado à cultura africana, exemplifica em seu estudo os *mutirões* com cantos que ocorriam no município de Cunha/SP, onde os agricultores tinham ascendência africana e mantinham o costume de dançar e cantar o *moçambique* e o *jongo*, tradições que mantêm elementos culturais africanos em seus versos e passos.

Em geral, o próprio mutirão é acompanhado de cantos alegres. Os “cantadores”, em grupos de dois ou individualmente, “folgam” suas modas, desafiando-se e respondendo de pontos diversos da roça em que se realiza o mutirão [...] Todos eles são, como já dissemos, indivíduos de ascendência africana e, entre eles, os homens são jongueiros afamados (*ibid.*, p. 36-131, *passim*).

Nos quilombos desta pesquisa, os *trabalhos coletivos e cantados*, designados por *maromba*, eram realizados até meados da década de 1980, apresentando vários elementos particulares que não foram relatados em outras literaturas sobre o assunto.

As *marombas* eram formadas por grupos de homens e mulheres, estas em menor quantidade, que realizavam os serviços de capina e roçada dos terrenos onde seriam cultivadas as lavouras ao final do ano. Eram trabalhos que se iniciavam sempre após a chegada do período chuvoso, entre setembro e outubro, época em que os “matos” passam a crescer de forma mais acelerada em razão das condições climáticas favoráveis.

Quando chegava o momento de se iniciar os preparativos para os plantios, todas as comunidades se organizavam e formavam uma “agenda” na qual se definia onde os *marombeiros* iriam trabalhar cada dia. Por exemplo:

Tal dia vamos capiná a fazenda do tio Olindo, aí dia 16 nós ia pro Jusino, que era um home que morava ali atrás, já morreu. Aí dia 17 nós vai capiná pra Augusto Pinto, que já tá velhinho também, e assim por diante... e aí vamo capiná pro Manoel da Silva e era desse jeito e juntava... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, abril de 2010).

Outros tipos de atividades além das *roçadas* e das *capinas de limpeza da terra*, como as capinas de “repassé⁶⁶” e as colheitas, também poderiam ser realizados com as *marombas*. No entanto, devido a dificuldade de se construir uma “agenda” comum para estas atividades, tornava-se muito difícil realizá-las com um grupo de *marombeiros*, e daí recorria-se à mão de obra dos vizinhos ou familiares que eram pagos em dinheiro ou em *dias trocados*⁶⁷ pelos serviços realizados.

No que diz respeito à quantidade de indivíduos presentes nos trabalhos coletivos, ao questionar alguns ex-marombeiros sobre o número mínimo de trabalhadores que caracterizava estas atividades como *marombas*, recebi respostas muitas vezes imprecisas. Uns chegaram a dizer que a menor *maromba* que participaram tinha, aproximadamente, 10 pessoas. Outros, contudo, afirmaram que para ser uma *maromba* “verdadeira” era preciso haver, no mínimo, 20 indivíduos. Já com relação à quantidade máxima, esta não tinha limites. Dependia tanto da disponibilidade de mão de obra quanto do tamanho da área a ser trabalhada. Alguns velhos *marombeiros* afirmaram que já presenciaram *marombas* com até 40 pessoas, enquanto outros foram ainda mais longe, informando terem trabalhado com 66 indivíduos.

Muito embora não se chegue a um consenso sobre a quantidade mínima exigida para se chamar um trabalho coletivo de *maromba*, sabe-se que esta atividade só se configurava enquanto tal quando nela se encontravam presentes dois elementos simbólicos muito

⁶⁶ Segunda e terceira capina que os agricultores costumam dar após a formação das lavouras. Tem o propósito de se evitar o “sufocamento” das plantas pelo mato que cresce nas ruas e linhas dos cultivos.

⁶⁷ Relação de trabalho na qual um agricultor prestava um serviço para outro por um ou mais dias e, como pagamento, recebe os mesmos dias de serviços em sua terra.

importantes: as cantorias durante os trabalhos e a festa ao findar de todo o serviço na casa do *marombeiro* que recebeu a ajuda de seus companheiros, também conhecido por “patrão”.

As cantorias eram iniciadas junto com as capinas e roçadas, já nas primeiras horas do trabalho na roça, por volta de 7 horas da manhã, e continuavam até o findar do dia, quando o sol já tivesse se posto. O ritmo das enxadas e das foices seguia o compasso das músicas que eram entoadas pelos agricultores durante o trabalho, tornando-o mais alegre e divertido mesmo diante do grande esforço físico que lhes era exigido sob o forte calor do dia.

Adeeeeus moço o meu tempo de sorteeeeeeeeeiro
Jacaré carrega a seeeerra, mas não é carpinteeeeeeeeiro
O galo tem as espora, mas nunca foi cavaleeeeeeeeeiro
Sabiá canta bunito, mas nunca foi violeeeeeeeeeiro
Adeeeeus Zita, o meu tempo de sorteeeeeeeeeiro

(Música *Adeus moço*, Marombeiros dos Quilombos do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, APÊNDICE A)

As cantorias, no entanto, não eram feitas por todos que estavam na *maromba*. Os *marombeiros* dividiam-se em grupos de quatro indivíduos que iniciavam uma canção e, em seguida, recebiam a “resposta” de outros quatro companheiros. Entre cantos e respostas, os quartetos iam ritimizando o serviço dos demais trabalhadores que permaneciam calados.

É oportuno, neste caso, observar alguns traços semelhantes aos *vissungos* de São João da Chapada, os quais, segundo Machado Filho (1985[1943], p. 65, *destaques do autor*)

Pelo geral dividem-se em *boiado*, que é o solo, tirado pelo *mestre* sem acompanhamento nenhum, e o *dobrado*, que é a resposta dos outros em coro, às vezes com acompanhamento de ruídos feitos com os próprios instrumentos usados nas tarefas.

Nas *marombas*, embora os primeiros cantos fossem entoados por quatro indivíduos, e não em solo como nos *vissungos*, havia sempre um *marombeiro* que iniciava a cantoria e era acompanhado por outros três trabalhadores. Cada um dos quatro, aliás, possuía uma determinada hierarquia na cantiga que era entoada, sendo definida de acordo com o timbre de suas vozes:

Primeira: voz mais aguda

Segunda: voz mais grave

Contralto: voz mais aguda, a terceira voz

Requinta: voz mais grave, a quarta voz

Quatro vozes, quatro sons, várias melodias para “não se ver o dia passar”, tornando o trabalho mais harmônico, alegre e menos penoso. “Era um divertimento!”.

Eles cantava na roça praquê era uma alegria pra eles tá capintano e cantano e ninguém via o dia passá não, isso não era por dinheiro nem nada, a pessoa ia praquê gostava... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 63 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, janeiro de 2013)

Trabalhar cantando consistia, então, em uma estratégia de ditar o ritmo dos braços de modo que o cansaço não impedisse a conclusão das tarefas. Era servir de estímulo àqueles que não conseguiam acompanhar o “pique” de seus companheiros. Era evitar que as atividades fossem realizadas sem qualquer ordem de tempo e espaço.

Durante as *marombas*, a ordem espacial dos trabalhos era feita de distintas formas: às vezes os *marombeiros* se dividiam em grupos de dez ou mais indivíduos e cada grupo começava a capinar e roçar num canto do terreno, encontrando-se, ao final do dia, no “centro” da área trabalhada. Outras vezes, porém, iniciavam o serviço pelo centro e iam se dirigindo ao longo do dia às suas extremidades. Quando havia mulheres na *maromba*, destinavam-se a elas as áreas que exigiam o menor esforço físico e força. Já quando o grupo de *marombeiros* era composto apenas por homens, os serviços mais difíceis e arriscados (moitas com espinhos, formigueiros e cupins) eram “destinados” aos mais “bobos”, uma vez que os mais “sabidos” empurravam, com seu modo de trabalhar, os outros trabalhadores para as terras mais perigosas de se roçar. Nestes casos, a *maromba* consistia em uma atividade em que havia certa permissividade para a realização “traquinagens” entre os trabalhadores ali presentes.

Eles tinha uns negócio era de treitá... se tivesse um fuimigueiro, uma moita, aqueles mais veiaço eles num tirava memo... jogava era no bobo memo. Eles num ia no fuimigueiro nem vê! Aqueles que era mais sabido, eles ia encostano os outros e eles tirava o ruim. Eles jogava de lá e ia impressano... eles coligava, um de lá e outro de cá, e aí um ia impressano o outro, até aqueles mais bobo pegá aquele ruim. Os ativo num ia no ruim memo. Meu pai memo era mestre pra isso: socava os outro no fuimigueiro e cascava fora (risos). No acero da roça, ninguém gostava de fazer o acero da roça. Eles quando tava perto de sair no acero, ninguém queria pegá o acero, aí eles fazia o outro pegá o acero de riba pra baixo. Aquilo era uma brincadeira, era uma farra! (risos) Aquilo era uma alegria... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 65 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, janeiro de 2013)

Como dito acima, não só os homens, mas também as mulheres participavam dos trabalhos na *maromba*. Estas, contudo, se encontravam presente sempre em menor número, já que muitas vezes tinham a incumbência de fazer o almoço e as *quitandas** para a alimentação dos trabalhadores. Chaleiras de café, balaios de biscoito, bolos, roscas, requeijão moreno etc. eram feitos com muita fartura e levados em grandes balaios até uma barraca improvisada na roça, onde os trabalhadores descansavam e saciavam sua fome.

Ademais, para acompanhar as refeições e, sobretudo, animar os serviços na roça, os *marombeiros* eram servidos com aguardente em profusão, pois era preciso sempre “molhar a palavra” e deixar as vozes mais afinadas para a continuidade da cantoria. Quando necessário, aliás, os trabalhadores improvisavam cânticos cujas letras pediam ao “patrão” que não tardasse em servi-los com a cachaça.

Meu patrão, adeeeeus eu vou embora, traz a cachaça que já tá chegano a hora...
adeeeeus, adeus eu vou embora... (bis)
(Música *Traz a cachaça patrão*, Marombeiros dos Quilombos do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG)

Algumas canções entoadas durante o trabalho compunham o repertório das Folias de Reis, enquanto outras eram criadas pelos próprios *marombeiros* para referirem-se ao cotidiano de suas vidas ou a acontecimentos jocosos experienciados por algum companheiro.

Na canção *Sertanejo da roça*, por exemplo, seus versos estão associados a um diálogo entre o “dono da roça” e sua amada, uma morena que fora maltratada pelo pai por ter ganhado uma viola de presente.

SERTANEJO DA ROÇA

1° Canto	{	Eu agora eu vô cantáááá o que ainda hoje eu não canteeeeiii, oiaaai aiaaaaaaaaaaiiii	}	Resposta
		Expremento minha voz que inda tá como eu deixei oiaaai aiaaaaaaaaaaiiii		
		Ô minina ocê me conta praquê que seu pai te bateeeeuuuu (bis)		
		Por causa duma vioooooooooooooooola, o dono da roça me deeeeuuuu, oiaaai oiaaaaaaaaaai		
		Eu agora vou cantáááááááááááááááááááá eu era o dono dessa roooooooooça oiaaai aiaaaaaaaaaai		
		Quem quisé falá de miiiiiiiiimmmmm é porque a língua coça oiaaai oiaaaaaaaaaai		
		Minina ocê me conta praquê que seu pai te bateeeeuuuu (bis)		
		É pro causa duma vioooooooooooooooola que o dono da roça me deeeeuuuu oiaaai aiaaaaaaaaaai		

2° Canto	{	Cumpade Viceeeente lá vai eu divagarziiiiiiinho, oiaaai oiaaaaaaaaaai	}	Resposta
		Eu vou me embora que eu já tô no camiiiiinho oiaaai aiaaaaaaaaaai		
		Ô morena ocê me conta praquê que seu pai te bateeeeeeeeeeeeeuuuuu (bis)		
		É pro causa duma vioooooooooooooooola que o dono da roça me deeeeuuuu oiaaai aiaaaaaaaaaai		
		É de vera meu irmãããããããããããooooo, que eu chorei pra mode ocê oiaaai aiaaaaaaaaaai		
		Cê duvida se é mentiiaiiiiiiiiira, eu vô chorá pra mode ocê vê oiaaai aiaaaaaaaaaai		
		Minina ocê me conta praquê que seu pai te bateeeeuuuu (bis)		
		É pro causa duma vioooooooooooooooola que o dono da roça me deeeeuuuu oiaaai aiaaaaaaaaaai		

Já em *Serradô do mato grosso*, além do compositor se orgulhar em cantar envaidecido ser o serrador do mato mais difícil de ser roçado, aquele mais duro, o *mato grosso*, ele também lamenta por não poder se casar com uma moça bonita, visto não ser mais um “moço sorteiro”.

SERRADÔ DO MATO GROSSO

1° Canto	{	É de vera meu patrãããããoooo, aaaaaaaaaiiiiiii	}	Resposta
		Foi agora que eu chegueeeiiii, aaaaaaaaaiiiiiii		
		Eu sôôô serradô do mato grosso, aaaaaaaaaiiiiiii		
		Moça buniiiiita, Rusários branco, com uma medaia no pescoooooooooço... (bis)		
		Se eu fosse um moço sorteeeeeeeero, eu casava com essa moça		
		Eu sôôô serradô do mato groooooosso, aiaaaaaaaaaiiiiiii		
		É de vera meu patrãããããoooo, aaaaaaaaaiiiiiii		
		Assunta o que eu vô falááááá, aaaaaaaaaiiiiiii		
		Dandão, eu sô serradô do mato groooooosso, aiaaaaaaaaaiiiiiii		
		Moça buniiiiita, Rusários branco, com uma medaia no pescoooooooooço (bis)		
		Se eu fosse um moço sorteeeeeeeero, eu casava com essa moooooça, aiaaaaaaaaaiiiiiii		
		Dandão, eu sô serradô do mato groooooosso, aiaaaaaaaaaiiiiiii		

Angelino de Oliveira (1918), as quais traduzem em seus versos manifestações de profunda tristeza e sofrimento.

Percebe-se, neste sentido, que as *marombas* em muito se assemelham aos *vissungos*, tanto pela sua musicalidade quanto pelo fato de serem entoadas nas roças durante o trabalho coletivo dos agricultores. Diferem-se, contudo, pelo fato de serem cantadas em línguas distintas, as *marombas* em português e os *vissungos*, na maioria de seus versos, em Bantu.

As *marombas*, entretanto, não diziam respeito apenas ao trabalho coletivo e cantado, tão quanto se encerravam ao entardecer com o término dos serviços na roça.

Depois de todo o trabalho realizado, os *marombeiros* se dirigiam à casa do “patrão” e lá davam continuidade a outras cantorias, sendo servidos com a fartura de alimentos produzidos pelas mulheres e, sobretudo, bastante cachaça para deixar as festividades ainda mais animadas. A casa do patrão, aliás, já se encontrava toda enfeitada com garrafas de aguardente decoradas com flores e fitas coloridas, resultados dos trabalhos realizados pelas mulheres enquanto os homens estavam na capina da roça. Como disseram alguns velhos *marombeiros*: era chegada a hora de comer o “galo”, o “porco” e a “farofa” “da roça”.

No entanto, antes serem convidados para o jantar, colocava-se um banco no portal da casa impedindo a passagem dos *marombeiros*, os quais deviam permanecer de fora reunidos, festejando, bebendo cachaça e compondo versos que visavam demonstrar a admiração que tinham por seus companheiros, entregando-lhes, em seguida, uma flor como símbolo de suas amizades e do respeito recíproco que mantinham entre si.

Eu vou cantá meu verso, coração de maravia, essa flor é pro'cê, toma Maria!

Deitei na minha cama, vô durmí um sono, essa aqui é pro'cê, recebe Antônio!

Todos os versos eram improvisados nos momentos em que ocorria a reunião, assim como me fizera Manoelzinho Moreira durante a entrevista que lhe fiz em outubro de 2012.

Eu vim pra cantá, deu na sopa, deu no mel, essa daqui é pro'cê, recebe Raphael!

Ao ser homenageado, o *marombeiro* colocava a flor na *gibeira* [bolso] da camisa para levá-la de recordação para casa e tinha a obrigação de também fazer outra rima para uma das pessoas ali presentes, homens ou mulheres.

Após todos receberem as flores, os *marombeiros* reiniciavam as cantorias, organizando-se em grupos de quatro indivíduos que ficavam em frente entre si cantando e respondendo os versos que eram entoados. Ao findar de cada música, uma mulher pegava uma garrafa de cachaça enfeitada com flores e entregava a um grupo de cantadores e, desse modo, outros quartetos iam sendo formados e dando prosseguimento à festa.

Assim que todos já estivessem satisfeitos de tanta cantoria, era chegada a hora de tirar o banco do portal e dar início ao jantar. A comida era servida em abundância, uma forma de agradecimento e recompensa pelo trabalho realizado durante o dia na roça.

Willems (1947), a propósito, considera que toda festividade realizada após os trabalhos coletivos se caracterizava como uma *reciprocidade instantânea*, na qual o “dono do mutirão” oferece aos seus companheiros comida e bebida gratuitamente como forma de um “pagamento” pelo trabalho realizado em sua terra. Já a retribuição do mesmo serviço na terra dos outros trabalhadores constitui um exemplo de *reciprocidade adiada*, que é realizada dias após ser ajudado em sua propriedade (*ibid.*).

Geralmente as comemorações terminavam na alta madrugada, quando todos já estavam bastante satisfeitos do jantar, da cachaça, das cantorias e, conseqüentemente, tomados pelo cansaço do festejo.

Findo o encontro, retornavam para suas casas para descansar e, assim, poder dar continuidade, no dia seguinte, à *maromba* no terreno de outro companheiro.

Esta tradição *marombeira* existiu até meados da década de 1980, quando ainda havia muita mão de obra disponível nas comunidades.

Com o passar do tempo, contudo, muitos jovens e adultos começaram a migrar para o corte de cana, cafezais do interior de Minas e São Paulo, zonas urbanas do sudeste do país ou até mesmo permanecendo nas comunidades, mas encontrando emprego fixo e remunerado nas fazendas da região, o que tornava escassa a disponibilidade indivíduos para a formação de novas *marombas*. Somam-se a isso dois outros acontecimentos: o aparecimento do trator nas comunidades, que facilitou a execução de atividades mais exigentes no uso da mão de obra, e, sobretudo, a aposentadoria de alguns agricultores, que possibilitou aos mesmos ter acesso a recursos monetários de forma mais segura e constante todos os meses, deixando-os esmorecidos em continuar determinados trabalhos nas roças.

Desde então, nunca mais fora realizado nenhuma *maromba* nestes quilombos, e os serviços nas roças passaram a ser feitos apenas por membros das famílias dos agricultores ou através da ajuda de seus vizinhos, pagos por meio dos “dias trocados” ou de dinheiro.

Em janeiro de 2013, entretanto, durante o seminário realizado na sede da ASPOQUI, fora proposto no Grupo de Trabalho 1 (*Cultura e Religiosidade*), do qual participei como mediador, a retomada das *marombas* nas comunidades.

Segundo os agricultores presentes neste GT, o desejo de se resgatar esta tradição se justificava, naquele momento, pelas dificuldades que encontravam em trabalhar sozinhos em suas roças, já que muitos são idosos e não dispõem do mesmo vigor físico de 30 anos atrás.

Ademais, expuseram também a necessidade de se reviver aqueles “tempos antigos” em que havia mais união e alegria no trabalho, quando os serviços “rendiam mais” e os esforços despendidos para sua concretização eram divididos entre um grupo maior de pessoas.

Após o encerramento do evento, diante de tantas demandas e propostas levantadas, confesso que não tive muitas esperanças em ver esta atividade sendo retomada naquelas comunidades. Sobretudo porque muitos jovens e adultos ainda residem em outros municípios ou trabalham em fazendas de eucalipto, café e cachaça da região, o que cria sérios entraves à organização de um grupo considerável de indivíduos aptos ao trabalho na *maromba*.

No entanto, meses após este evento, ao ligar para um agricultor de Quilombo, tive a grata surpresa em saber que ele e alguns companheiros já começaram a organizar um grupo de *marombeiros* e uma agenda de trabalho para o fim do ano. Esta informação também foi confirmada por outros sujeitos com os quais tive contato e se mostravam bem animados e ansiosos em resgatar esta tradição. Segundo estes agricultores, até setembro ou outubro as *marombas* já começarão a ser realizadas em suas comunidades, dando oportunidade a muitos jovens que ali residem de conhecer, aprender e, sobretudo, preservar um pouco da história e da cultura de seus pais, avós, bisavós e gerações precedentes.

Ressalto, por fim, que além de uma atividade de trabalho e cultural, a *maromba* contém em si parte do universo da *campesinidade* que caracteriza os *modus vivendi* e *operandi* dos sujeitos desta pesquisa, constituída por relações morais de *solidariedade*, *reciprocidade* e *afetividade* que criam vínculos sociais e culturais entre seus membros e os tornam pertencentes a uma coletividade específica.

Como observado em um trecho extraído acima da fala de um agricultor, “*isso [a maromba] não era por dinheiro nem nada, a pessoa ia praquê gostava*”.

Furá abeia no domingo, comete um grande pecado, que o bichinho trabaia tanto... pra fazê seu bão melado,
Veja bem o resultado do trabaio de Dia Santo, que o bichinho trabaia tanto... pra fazê seu bão melado
Resulta o cumbuco seco, nem colega machado de tão bão quebrado...
(Música do Coco, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, abril de 2010)

A cachaça é boa é do pau do aí, do pau do aí
Aí mesmo eu bebo, aí mesmo eu cáí.

(Música “Pau do aí [alho]”, Marujada da Banda de Taquara, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, abril de 2010)

5.2 A MUSICALIDADE QUILOMBOLA ALÉM DA MAROMBA: O GRUPO DA MARUJADA, A MÚSICA DO COCO E A REZA DO TERÇO CANTADO

Nos quilombos do Alagadiço, a musicalidade é um dos elementos característicos das diversas expressões culturais preservadas por seus moradores, observada nas *representações* [apresentações] da *Marujada/Banda de Taquara*, nas cantigas improvisadas da *música do Coco* e nos momentos de fé e religiosidade da *reza do terço cantado*. Tais manifestações, cada qual com as suas particularidades, são exemplos evidentes de como as cantorias de repertório sagrado ou profano estão indissociavelmente ligadas à *sociobiodiversidade* destes territórios, revelando, a propósito, fatos cotidianos correlacionados às *territorialidades* e *temporalidades* de seus sujeitos.

Tendo em vista a importância desses elementos para a conformação da cultura quilombola no Alagadiço, realizamos neste capítulo algumas problematizações que visam contextualizar geo-historicamente as tradições musicais preservadas há gerações pelos indivíduos pesquisados, enfatizando, em seguida, as correlações que podem ser feitas com os temas centrais deste estudo: as múltiplas experiências do *território* e do *tempo* que caracterizam a *sociobiodiversidade* quilombola.

Iniciemos, então, as reflexões pertinentes a estas questões a partir da análise da *Marujada*, também chamada recentemente apenas pelo nome de *Banda de Taquara*⁶⁸.

O conjunto musical assim denominado é uma banda tradicional muito presente na região de Minas Novas, Capelinha, Angelândia e Setubinha, formado por um grupo que varia de 8 a 16 *marujeiros* (como são chamados todos os seus componentes) e com características peculiares que o distingue de outras *Marujadas* de Minas Gerais (MAGALHÃES, 2010).

De acordo com Magalhães (2010), as Bandas de Taquara do Vale do Jequitinhonha se assemelham muito a outras existentes na região nordeste do Brasil, mais especificamente no

⁶⁸ Sobre o uso destas duas denominações, ver Magalhães (2010). Ademais, é oportuno destacar os estudos iniciais realizados pela Geógrafa Ludimila de Miranda Rodrigues, publicados no Projeto FAPEMIG – 14080 APQ – 01430-08/10 (TUBALDINI *et al.*, 2011), à qual devo meus singelos agradecimentos pelo brilhante e denso trabalho referente à história da Marujada e às suas músicas. Sem o aporte dessa rica pesquisa preliminar, muito provavelmente não teria condições de realizar as reflexões e comentários que teço neste capítulo.

estado da Bahia, fato que se justifica pelo uso de flautas idênticas àquelas provenientes deste estado e, sobretudo, pela forma como os *marujeiros* se referem ao seu grupo: *música baiana*.

Além de uma possível origem geográfica nesta região, há que se considerar também a versão histórica atribuída ao surgimento das primeiras Bandas de Taquara, as quais, segundo alguns de seus membros, foram formadas no “princípio dos tempos” pelos 12 *apostis* [apóstolos] de Cristo, e, com o passar dos séculos, apropriadas pelos povos indígenas. O relato a seguir é bem elucidativo quanto a esta questão.

A Banda de Taquara, eles fala que surgiu pelos 12 aposti... Foi assim: eles foi passeá nas mata, os 12 aposti, antão eles acharo um veado morto, tirô o coro dele e saíro levano o coro. Eles achô um pau grosso, ocado, e fez a caixa-grande, e depois eles foi andano e com aquele coro mesmo fez a caixa-pequena, e depois da caixa-pequena eles fez o pandero, que foi foimado de coro de cutia. Aí eles foimô aquilo e bateu, e foi mexeno com aqueles instrumento. Aí eles acharo a moita de taquara, cortô dois gomo de taquara e fez isso [a flauta]... e agora furaro abeia e tirô a cera da abeia e colocô aqui [na extremidade da flauta]. E ficô mexeno aquilo até deu voz aqui. Aí eles cortaro um bambu e fez o reco-reco e foimô a Banda de Taquara. Aí os 12 aposti encostô aquilo no pé dum pau, e quando morreu subiu pro céu, e os índio foi andando no mato e achô aquilo e pegô tocano, aí por aquilo passô pra esses mais véi, e agora até hoje lá vai remano... Por isso que diz que dos 12 aposti passáro pros índio e dos índio pra esses mais véi. (MARUJEIRO, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

A versão acima relatada encontra correspondência nas histórias de outros conjuntos musicais da região nordeste do Brasil, como aqueles denominados por *pifeiros*, conforme aponta Magalhães (2010, p. 78).

Outro dado interessante é quando falam da origem destas bandas, trazendo versões, transmitidas oralmente por seus antepassados, muito semelhantes a relatos de pifeiros de várias partes do nordeste, quando se reportam a uma origem indígena.

De fato, tais histórias podem estar relacionadas à tradição Cristã e aos povos indígenas do Brasil, visto que os índios, antes mesmo da colonização européia, já possuíam alguns tipos de flautas, e, através de sua catequese pelos Jesuítas, ocorreu a disseminação dos pífanos e da gaita-de-foles, instrumentos trazidos da Europa que produzem uma escala de sons com sete notas musicais (dó-ré-mi-fá-sol-lá-si) (*ibid.*), diferentemente das flautas que aqui existiam.

Já outros instrumentos de percussão usados nas Marujadas possuem origem africana, como a caixa, o pandeiro e a zabumba, alguns dos quais foram trazidos para a região de Alto dos Bois (vizinha ao Alagadiço) por imigrantes baianos, segundo atesta Magalhães (2010). Acrescenta-se, ademais, que entre os séculos XVIII e XIX existiam em Minas Gerais alguns conjuntos formados por negros que tocavam pífanos, caixa, reco-reco, pandeiro e marimba, sendo os principais momentos de apresentação as festas promovidas pelas Irmandades do Rosário (*ibid.*).

Com o passar do tempo, as Marujadas foram incorporando outros membros aos seus grupos, os quais traziam novos instrumentos para serem utilizados nas *representações*, como a viola e as flautas produzidas com Policloreto de Vinila – PVC, sendo estas, de acordo com um marujeiro de Quilombo, produtoras de sons com tons agudos e mais exigentes em um maior fôlego do músico soprador.

Com efeito, percebe-se que as Marujadas não são conjuntos musicais formados a partir de uma única tradição cultural, mas sim do encontro de distintas (e historicamente conflitantes) sociedades humanas, as quais imprimiram em determinados grupos alguns elementos típicos de sua cultura, conformando, como se observa hoje em dia, o hibridismo que as caracteriza.

Atualmente a Marujada dos quilombos do Alagadiço representa a união de dois antigos conjuntos que existiam em Santiago e São Pedro do Alagadiço, os primeiros a serem formados nesta região pelos *véios*: Norato, Zé Tiolino, Josino, Antônio Moreira, Bastião de Augusto, Serafim, Antônio de Almeida e outros. É um grupo composto exclusivamente por homens, cuja maioria reside nas comunidades de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, e apenas dois na comunidade de Cabeceiras.

Neste caso, é oportuno destacar que, não obstante seja formada apenas por homens, a Marujada também permite às mulheres fazer parte da banda, bastando apenas que levem um instrumento musical e acompanhem o grupo durante as festividades. No entanto, em razão do fato de muitas se ocuparem com outros afazeres nos momentos em que ocorre a apresentação dos marujeiros, raramente elas têm a oportunidade ou interesse em tocar algum instrumento, participando somente das danças que o grupo realiza (FIG. 26).



FIGURA 26: Dona Ana Moreira, moradora da Comunidade do Quilombo, tocando pandeiro durante apresentação da Marujada. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2013.

No que tange aos instrumentos de percussão musical utilizados durante as *representações*, os principais são: caixa-pequena, flauta, matraquinha, pandeiro, reco-reco, viola, xique-xique e zabumba (FIG. 27), todos, com exceção do pandeiro e da viola, produzidos a partir de elementos naturais obtidos da agrobiodiversidade presente nos quintais agroflorestais de suas propriedades e nos remanescentes vegetacionais das comunidades, como madeiras, couro, penas de galinha etc., o que demonstra, claramente, a riqueza da sociobiodiversidade destes territórios.

Em alguns momentos, a propósito, pode haver a presença de sanfonas e outros instrumentos, o que dependerá apenas de indivíduos que estejam interessados em levá-los e tocá-los nas festividades.

A fim de ilustrar a fabricação de um destes instrumentos, bem como registrar uma atividade tradicional dominada por poucos sujeitos quilombolas, adultos ou jovens, gravamos um vídeo em janeiro de 2013 com um marujeiro de Quilombo, *sêo* Manoelzinho Moreira, o qual é especialista na produção de flautas. O vídeo encontra-se anexo ao Apêndice A desta pesquisa e ilustra passo a passo esta atividade, além de destacar algumas informações pertinentes aos saberes tradicionais que envolvem a fabricação da flauta.



FIGURA 27: Instrumentos musicais da Marujada da Banda de Taquara. Em ordem da esquerda para a direita: viola, reco-reco, matraquinha, xique-xique, flautas (2), caixa-de-tarraxa, caixa-pequena, zabumba-maior, caixa-pequena, zabumba-pequena, caixa-pequena (3). Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2012

Durante as *representações* cada instrumento possui um local específico no arranjo espacial da banda, com posição definida de acordo com as músicas que são tocadas e *pisadas* [dançadas] nas celebrações e com os sons que emitem, muito agudos ou graves.

No *Caboclão*, por exemplo, apenas 8 (oito) marujeiros participam da celebração, a qual se caracteriza por movimentos circulares e trançados dos músicos que são guiados pelo *marcador* da Marujada, o membro orientador dos passos do grupo (FIG. 28).

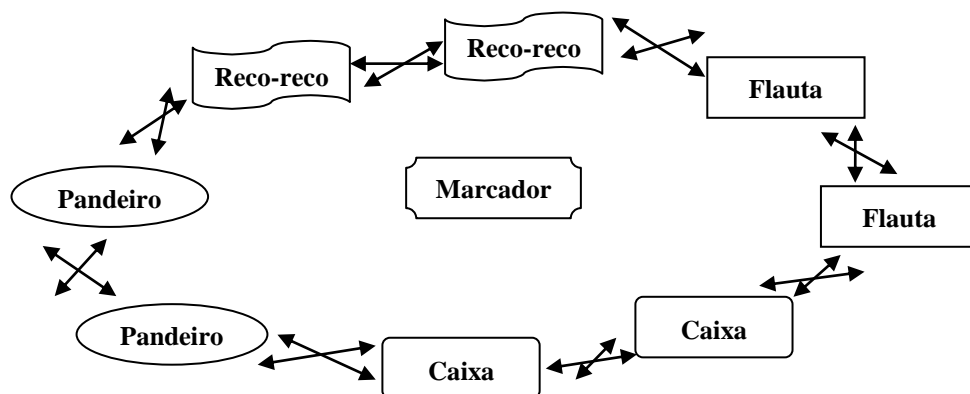


FIGURA 28: Arranjo espacial dos instrumentos musicais durante a apresentação da dança do Caboclão. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2013

Organização semelhante é observada em outras músicas que são tocadas e *pisadas* neste mesmo estilo de *toque de roda*, nas quais também encontram-se presente 8 (oito) marujeiros, porém, permanecendo no centro do círculo o marcador e o bateror da caixa-grande, e ao redor os demais músicos que tocam seus instrumentos e dançam, um em seguida do outro, no sentido horário sem movimentos trançados (FIG. 29).

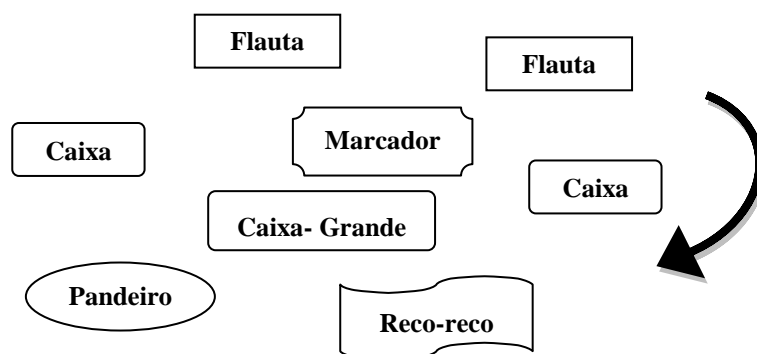


FIGURA 29: Arranjo espacial dos instrumentos musicais durante a apresentação de músicas que são dançadas no estilo do *toque de roda*. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2013

De forma distinta, existem as músicas que são *pisadas* seguindo o *toque de giro*, no qual o arranjo espacial formado pelos marujeiros é caracterizado por duas filas indianas paralelas entre si, com oito ou mais membros em pares de instrumentos musicais idênticos e o marcador à frente do cortejo (FIG. 30).

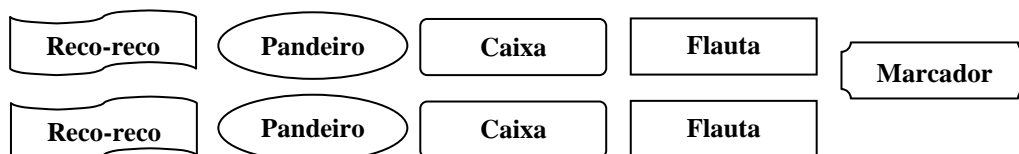


FIGURA 30: Arranjo espacial dos instrumentos musicais durante a apresentação de músicas que são dançadas no estilo do *toque de giro*. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2013

Em todas as *representações* é indispensável a presença do *marcador*, um sujeito que guia os marujeiros com uma bengala de madeira que possui em sua extremidade superior alguns guizos cilíndricos de metal e fitas coloridas de Nosso Senhor Bom Jesus (FIG. 31).



FIGURA 31: Marcador da Marujada da Banda de Taquara, *sêo* Simeão Rodrigues, e sua bengala utilizada nas *representações* para guiar o passo dos marujeiros durante as danças do grupo. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F., 2012

Na Marujada dos quilombos do Alagadiço, o *marcador* oficial é conhecido como *sêo* Simeão, morador da comunidade de Santiago “de baixo” e neto do *vêi* Norato, um dos formadores do primeiro grupo de marujeiros de São Pedro do Alagadiço.

Por ser um conjunto muito conhecido em várias localidades além da região do Alagadiço, como na zona rural e urbana de Minas Novas, em municípios vizinhos ou até mesmo em locais mais distantes, como a Lapa do Senhor Bom Jesus/BA e Belo Horizonte/MG, a Marujada possui um “presidente”, o qual é responsável pela sua agenda de *representação*. Atualmente, quem assume tal função é *sêo* Simeão, pois em virtude do papel de destaque que tem no grupo, o *marcador*, os contatos devem ser feitos com ele.

As *representações* realizadas pelo conjunto ocorrem costumeiramente nas comunidades da região do Alagadiço, nos encontros aos finais de semana denominados por *domingadas* e durante as festividades religiosas, quando entoam canções sagradas nos cortejos que acompanham as bandeiras dos Santos padroeiros e a levantação do Mastro nas imediações do adro das capelas comunitárias. Em entrevista a Magalhães (2010), *sêo* Simeão afirma que, no princípio, a função principal da Marujada era apenas o acompanhamento das celebrações religiosas, sem estar vinculada a qualquer tipo de festividade com caráter profano, como o forró. Com o tempo, em virtude das mudanças ocorridas na banda, o grupo passou a participar de outras celebrações, desvinculando-se, assim, de um caráter estritamente religioso.

Que só acompanha na comemoração duma novena, levantação de mastro, procissão. Então, num é pra forró, pra batuque de nada. Ela [a Marujada] só trabalha nessa parte. Isso aí os mais véio que me contaram essa história, então eu gravei. Hoje multiplicou tudo, que tudo dá certo de acompanhar essas música (São Simeão Rodrigues em entrevista a MAGALHÃES, 2010, p. 87).

É oportuno destacar que as *domingadas* são encontros tradicionais que ocorrem aos domingos na zona rural do Alagadiço e em outras vizinhas, geralmente uma vez por mês em cada comunidade. O encontro, realizado sempre após o meio dia, é precedido por celebrações religiosas nas capelas locais, onde é rezado um terço ou um culto católico, visto que, pela tradição cristã destes sujeitos, o domingo é considerado um dia sagrado. Após essa celebração inicial, realizam-se leilões com fins a arrecadação de recursos financeiros para a manutenção das capelas, como alguma reforma realizada ou o pagamento dos gastos que a comunidade tem com seu prédio. Em seguida, ocorrem os festejos, nos quais os marujeiros tocam e dançam várias canções para animar o encontro.

O repertório de músicas tocadas pelos marujeiros é composto por canções sagradas, como “Cálix Bento”, e profanas produzidas pelos próprios membros da Marujada. Em estudos sobre a musicalidade do grupo, Tubaldini *et al.* (2011) contabilizaram 20 canções utilizadas pelos marujeiros em suas *representações*, a saber: **Bota fogo na giranda, Caboclo, Caminho da roça, Cecília é meu bem, Ciganinha, Corta a mão do Bandeira, Dono da casa vem cá vem vê, Engenho Novo, Festa no Céu, Lá embaixo tem morena, Maraísta, Mula Baia, Nove, Pau do Ái [alho], Paulista, Quebra Tomate, Sabiá do Beira-mar, Seu marido é ruim muié, Vilão e Visão do Tempo.**

Grande parte dessas músicas foi composta a partir de eventos ocorridos no cotidiano das comunidades, como fatos jocosos e experiências amorosas vivenciadas pelos compositores ou algum conhecido. A seguir, exemplificamos os versos de três canções que ilustram muito bem tais correlações.

Cecília é meu bem

Cecília é meu bem, Cecília é meu xodó... } (Bis)
Chorô pra í mais eu, eita pena eita dó

História da música por são Manuelzinho Moreira:
“é porque ela queria ir no forró e o pai dela não deixô ela ir... aí, o namorado dela foi e estudô essa música.” (TUBALDINI *et al.*, 2011, p. 264).

Mula Baia

Sacói a saia morena, sacói a saia
Amanhã vô te levá, montadim na mula baia.
Sacói a saia morena, sacói a saia
Amanhã cê vai mais eu, montadim na mula baia.

História da Música por são Manuelzinho Moreira:
“A ‘Mula baia’ é um rapaz que apaixonô por uma moça no forró, e ele tava amontado numa mula baia, e o pai dela não queria que ela ficasse no forró e o rapaz apaixonô pra leva ela montada na mula baia, tava montado na mula baia” (TUBALDINI *et al.*, 2011, p. 265)

Pau do Ái [alho]

A cachaça é boa é do pau do ái, do pau do ái } (Bis)
Aí mesmo eu bebo, aí mesmo eu cáí.

História da Música por são Manuelzinho Moreira:
“Essa música eles inventaro ela porque o cara já aí dançando, ele tava até dançando um Caboclo, aí ele pediu mais uma cachaça e bebeu e saiu rodando o Caboclo e caiu e ele ficô bêbado e não guentô dançá mais e aí esses mais véi foi e estudô essa música” (TUBALDINI *et al.*, 2011, p.

A fim de ilustrar de forma mais clara e objetiva possível as danças e melodias das músicas tocadas por estes marujeiros, construímos um pequeno vídeo que reúne algumas das principais *representações* que tivemos a grata oportunidade de estar presente ao longo destes três últimos anos. O vídeo foi gravado nos territórios quilombolas do Alagadiço e na Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG – em Belo Horizonte, e está anexo ao Apêndice A desta pesquisa.

No que tange à preservação desta tradição, é importante observar que após o reconhecimento oficial das comunidades como *remanescentes de quilombos*, o que lhes permitiu alcançar uma visibilidade além da região do Alagadiço, a banda da Marujada passou a realizar suas *representações* com maior frequência e, como dissera uma de suas lideranças, a atrair também outros membros para o conjunto. Com isso, conscientes da necessidade e importância desta tradição para o processo de *reterritorialização* vivenciado desde 2003, muitos indivíduos buscam divulgá-la e preservá-la como um patrimônio singular de sua cultura, um grupo que acompanha a história das comunidades desde os seus primórdios, há mais de sete décadas.

No entanto, no que diz respeito à continuidade desta tradição pelos mais jovens, a situação é considerada por alguns velhos marujeiros como “preocupante”, visto que, não obstante haja uma quantidade considerável de jovens e crianças com habilidade para tocar os instrumentos, poucos são aqueles que se dispõem a viajar com o grupo para as *representações* fora das comunidades. Na opinião do presidente da Marujada, isso ocorre em razão do fato de não se cobrar nenhum cachê pelas *representações*, apenas as passagens, hospedagens e alimentação dos marujeiros, o que dificulta aos mais jovens que trabalham na roça ou em fazendas da região suprir a renda que deixariam de obter com o “dia de serviço” perdido.

Há que se considerar, entretanto, que apesar de não participarem das *representações* fora das comunidades, alguns jovens têm se envolvido frequentemente com a Marujada durante os festejos das *domingadas*, o que lhes permite conciliar a manutenção desta tradição com a continuidade de seus trabalhos.

Neste sentido, muito embora haja certa preocupação dos marujeiros com o futuro do grupo, o envolvimento atual dos mais jovens em determinados eventos pode indicar que, pelo menos nestes territórios, as *representações* da Marujada ainda poderão ocorrer pelas próximas gerações, o que tornará possível a manutenção de um dos diversos elementos que compõe a musicalidade quilombola no Alagadiço.

Além da Marujada da Banda de Taquara, a musicalidade está presente também na rima e poética dos *Cocos*, canções entoadas durante os encontros musicais que ocorrem entre os

moradores destes quilombos com outros sujeitos residentes na região do Alto dos Bois, sobretudo na comunidade dos Moreiras.

De acordo com Ayala (1999), os *Cocos* se caracterizam como manifestações culturais de identidade afro-brasileira, muito disseminadas pela região nordeste do Brasil, ora associando a música com a dança, ora encontrado apenas nos desafios que acontecem entre os *coquistas* ou *emboladores*. Durante a “brincadeira”, os artistas compõem versos irônicos, ambíguos e com críticas sociais, utilizando-se de instrumentos de percussão, como o pandeiro e o ganzá, para ditar o ritmo da música. Em se tratando de termos rítmicos e poéticos, Ayala (*op. cit.*) afirma existir *Cocos* com características distintas, uns com melodias que seguem o compasso dos instrumentos, outros que buscam apenas ditar o ritmo das danças ou que estão associadas às orações cantadas por entidades que *baixam* nos rituais afro-brasileiros.

Nos quilombos do Alagadiço, a música do *Coco* não é acompanhada de danças ou alguma celebração religiosa de matriz afro-brasileira, é apenas cantada entre os sujeitos que se encontram durante os momentos de diversão e descontração que ocorrem aos finais de semana ou dias de festa nas comunidades.

Enquanto realizava meus trabalhos de campo em Quilombo, foram-me reveladas duas canções distintas do *Coco*, uma relacionada ao algarismo 7 (sete), considerado por muitos como “conta de mentiroso”, e outra cujo ritmo e poética se caracteriza por versos “travados” que “vai e vorta”, como dissera o sujeito cantador, ou seja, se repetem em determinados momentos da canção. A seguir exemplificamos os versos e rimas destes dois *Cocos*, os quais, a propósito, encontram-se ao fim dos vídeos dos *Saberes e Sabores do Cuscuz* e da *Farinha de Mandioca* (APÊNDICE A).

Coco do 7

No ano de 67 eu cumecei niguciá
Eu comprei 7 muinho dei 7 réis pra pagá
Eu tenho 7 garrafa d'água e deixa meu muinho rodá
Eu comprei 7 grão de mio deu 7 aiqueiro de fubá
Eu vendi ni 7 feira no lombo de 7 piriá
Eu apurei 7 mil réis e fui pra venda farriá
E lá chegou 7 puliça pra pudê mi explororá
Eu fastei e vou dizê deixa vê o que que dá
Eu tô de 7 em 7, ocê tá de 7 em 17, cê pode muito me respeitá...

(Coco do 7 por *sêo* Vicente Moreira, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2010).

Coco do Ano de 90

No ano de 90, ninguém num comeu moi de angu
Eu vi uma família de gente, recoieno com tiú
E cachaça virô meladinha e pimenta virô aguardente
Eu vi uma família de gente, recoieno com tiú...
Eu te bato de paimada pra me ensiná cantá quadra
Eu fiz um pião de tu...
Nesse ano de 90 que foi uma dureza prus pobre
O bezerro ainda tava mamano e já era passado nos cobre
E madrinha trabaiano e os otro ia carregano...
E o bezerro ainda tava mamano, e já era passado nos cobre...
Até o rico passá, a peso de ora-pro-nóbi...
Nesse ano de 90 que teve uma farta danada
Quem tinha mandioca madura andava de cara fechada
Pega com Deus e trabaia que a fome não atura, quem tinha mandioca madura...
Andava de cara fechada...
Quando 90 passô, nós tudo virô camarada...
Lá em casa tem uma véia que ela num tá aqui... na canela dessa véia eu furei um Jataí...
Quem quisé veio cantá, ebulí **[cutucar]** na minha ideia, na canela dessa véia... eu furei um Jataí...
Deu cem garrafa de mel, quem duvidá vai midí...
A oreia dessa véia, de tão grande que abanô, escondeu 60 família numa noite de chuva e num moiô
Sai do rabo dessa gata que senão a gata mia, escondeu 60 família... numa noite de chuva e num moiô...
Quem vê o fim da cunversa vai priguntá quem falô...
Sembrante de moça bonita é morte de rapaiz sorteiro, põe a memória no dedo, põe o pente de ouro pra intero
Quando eu vim lá de baixo eu passei em Taiobeira, encontrei um sapateiro cozeno uma sola, fivela isola que vira
um anzole,
Moça do cabelo mole...
É morte de rapaiz sorteiro, papagai te-ren-te-tem, quem corre no mundo é dinheiro
Eu já fui numa caçada na veia do Manhaçu **[rio]**, dava urro na serra com uma onça canguçu
Se morrê ocê me enterra, vai casá minha viúva... dava urro na serra, com uma onça canguçu
Bebia estanho derretido, fumaça de fogo azul
Quando eu vejo muié magra, três coisa me vem no sentido,
Se é fome, ou se é doença, ou se é mar'trato do marido,
Tem Joana, Tereza, Clemença, se é fome se é doença
Se é mar'tato do marido
Vou casá com uma bem gurdinha... pra mim ficá garantido
Furá abeia no domingo, comete um grande pecado... que o bichinho trabaia tanto, pra fazê seu bão melado,
Veja bem o resultado do trabaio de Dia Santo, que o bichinho trabaia tanto
Pra fazê seu bão melado
Resulta o cumbuco seco, nem colega machado de tão bão quebrado...
Quando eu vejo gangorra socá eu alembro de mio pulbo **[podre]**, na mata eu não cunheço um pau que dá pra
subí que eu não subo,
Quando eu vim lá de baixo, vim tocando berimbau, e na mata eu não cunheço um pau,
Que dá pra subí que eu não subo
Ainda bem que eu não subi, mas eu pego um machado e dirrubo...
(Coco do Ano de 90 por *sêo* Vicente Moreira, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo,
Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2010)

Infelizmente, durante os trabalhos de campo não tive a oportunidade de investigar com mais detalhes esta manifestação cultural, que, de acordo com vários sujeitos, é uma “tradição muito antiga” das regiões do Alagadiço e Alto dos Bois. Na verdade, a revelação da existência do *Coco* foi feita apenas no último dia de minha pesquisa na comunidade do Quilombo, quando pernoitei na casa de *sêo* Vicente Moreira, um dos poucos sujeitos dessa comunidade que ainda conhece e se recorda dos versos da canção.

No entanto, muito embora não tenha obtido dados mais precisos sobre os *Cocos*, sua história, os significados das canções (como o “Ano de 90”, se, de fato, ocorreu algo trágico neste ano), como elas são entoadas (com ou sem instrumentos musicais) etc., foi possível constatar que atualmente são raros os sujeitos dos quilombos do Alagadiço que os conhecem, sobretudo entre aqueles mais jovens. De acordo com *sêo* Vicente, em razão da preferência pelos “sons que vem de fora”, como os estilos “sertanejo universitário” e “funk”, a “moçada” tem preterido determinadas canções mais antigas, de raízes locais e regionais, para escutar a “música moderna”, que passa nas rádios e programas de auditório.

Não pretendemos, nem temos condições, de estabelecer conclusões a respeito de tal situação, pois em virtude dos poucos indivíduos questionados sobre os *Cocos*, sobretudo os jovens que tivemos contatos em campo, qualquer afirmação feita acerca do futuro dessa tradição musical poderá ser bastante precipitada.

Por isso, cientes desse risco, entendemos que estudos mais aprofundados devem ser feitos sobre esta tradição, envolvendo questões acerca de suas origens, características musicais, abrangência geográfica, os atuais cantadores e, sobretudo, a existência ou não de jovens interessados pela canção. Com efeito, teremos melhores condições de obter dados mais precisos que nos permitam estabelecer conclusões acerca de seu futuro e, de certo modo, tentar contribuir para a sua preservação nestes territórios.

O mesmo ocorre com a reza do *terço cantado*, a qual presenciamos apenas uma única vez durante os trabalhos de campo realizados entre os anos de 2010 (abril e agosto) e 2013 (setembro, outubro e novembro/12 e janeiro/13), na festa do padroeiro de Quilombo, Nosso Senhor Bom Jesus.

Segundo Paula e Duarte (2010), a reza do *terço cantado* é uma tradição que remete ao tempo da colonização portuguesa, disseminada no interior do Brasil pelos jesuítas e missionários durante os ensinamentos da doutrina cristã aos indígenas brasileiros. Com o passar dos tempos, mudanças ocorreram na forma como os *terços* eram cantados, adaptando-os aos aspectos peculiares das linguagens que caracterizam os modos específicos da fala das populações rurais e do *catolicismo popular*.

Nos territórios quilombolas do Alagadiço, a reza do terço cantado que presenciamos foi realizada na capela do Senhor Bom Jesus em Quilombo, antecedendo à levantação do mastro com a bandeira do Padroeiro da comunidade e os festejos que ocorreriam em homenagem ao seu dia.

Durante a realização do terço, em sinal de respeito os homens ficam ajoelhados e com a cabeça prostrada à frente do altar, o qual encontra-se bastante enfeitado com flores, velas e um crucifixo com o Cristo morto. As mulheres, por sua parte, permanecem sentadas nos bancos da capela, segurando um rosário para contar cada Mistério contemplado.

À medida que a Ave Maria é cantada, as mulheres se destacam com uma voz aguda na oração, enquanto os homens, em tom grave, acompanham toda a reza entoando com destaque algumas palavras como “Santa Maria” e “Amém”.

Neste sentido, diferentemente dos terços tradicionais em que apenas um rezador faz a parte inicial da Ave Maria e os demais complementam o Santa Maria em voz alta, no terço cantado todos são co-responsáveis pela oração, entoando um canto que, semelhantemente às melodias da Maromba, se notabiliza por um estilo chorado, plangente.

De acordo com os homens e mulheres quilombolas, este tipo de terço só é rezado em momentos especiais do ano, como o dia dos Santos padroeiros, a Quaresma e o Natal.

No entanto, em virtude da falta de experiência e entonação de determinados rezadores, com destaque para os mais jovens, alguns entrevistados se mostraram descontentes durante os questionamentos que lhes fiz a respeito desta tradição, informando que para a continuidade de novos terços cantados será conveniente que todos procurem manter o mesmo ritmo e entonação durante a reza.

Apesar desse descontentamento, os sujeitos entrevistados acreditam e trabalham pela preservação desta tradição, visto que, além de representar a religiosidade muito presente em suas vidas, também faz parte da história das comunidades e, por conseguinte, da cultura de todas as suas famílias.

Desse modo, entendemos que a musicalidade se caracteriza como um elemento de expressivo valor para as expressões culturais destes quilombos, conformando um patrimônio imaterial e histórico que está indissociavelmente ligado à sua *sociobiodiversidade*, à experiência, organização e vivência do *tempo* e do *território* por seus sujeitos sociais.

Constatações semelhantes são realizadas quando observamos, nos capítulos seguintes, outras práticas ligadas à religiosidade, agrobiodiversidade e saberes tradicionais destas comunidades, presentes no ofício dos benzedores e benzedeadas, nos policultivos dos quintais, nos usos etnobotânicos, etnoentomológicos e etnozoológicos de sua fauna e flora.

³⁹Jesus, porém, lhes disse: “Não o proibais, pois não há ninguém que faça um milagre em meu nome e fale mal de mim. ⁴⁰Quem não for contra nós, é a nosso favor (BÍBLIA SAGRADA, LIVRO DE MARCOS, 9, 39-40, 1982).

5.3 COM DEUS EU TE BENZO, COM DEUS EU TE CURO. OS ZÓI MARVADO, AVE-MARIA: AS TRADIÇÕES RITUALÍSTICAS DA CURA PELA FÉ E A RESISTÊNCIA DOS DOGMAS RELIGIOSOS



Se tem quebrante, oiado, inveja ou ar excomungado, sem ele tá, com dois deu, com três tira, com o poder de Deus e a Virgem Maria enrama. Não canta nem galo, nem galinha na cabeça de Santa Anastácia, na barriga de Santa Margarida e nos braço de São Brás. Nossa Senhora cura e manda pras ondas do mar, onde não canta galo nem galinha, e dá saúde, amém.

(Oração de benzimento contra o quebrante, o olho gordo, a inveja e o ar excomungado, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012)

Fé e religião: transitar entre o mundo natural e o sobrenatural para encontrar-se com Deus; buscar explicações para infortúnios ou se proteger contra eles; pedir perdão pelos males cometidos, tentações “da carne” e pelas “obras mundanas”; agradecer por uma graça alcançada; estabelecer normas morais que permitam a convivência pacífica e harmoniosa em comunidade. Estes são alguns dos principais propósitos que orientam a religiosidade dos moradores dos quilombos do Alagadiço.

A cultura quilombola nestes territórios é fortemente marcada pela tradição religiosa ligada às Igrejas Cristãs: Católica, predominante, e Pentecostais, em crescimento: Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus. Missas, cultos, novenas, terços e orações feitas a sós ou em família são os principais momentos de encontro entre estes sujeitos e suas divindades: um(a) Santo(a) de devoção, o Espírito Santo, a Virgem Maria ou, no caso dos pentecostais, apenas Jesus e Deus.

A fé de muitos homens e mulheres, entretanto, não se limita às orações do Credo e do Pai-Nosso ou às palavras proferidas pelo padre e pelo pastor na igreja, na TV e no rádio. Está, do mesmo modo, ligada às rezas de benzedores e benzedoras que, rogando a Deus, intercedem pela cura de um mal que aflige a quem lhes procura. Erisipela, ofensa e espinho de cobra, espinhela caída, “vento” [ventre] virado, queimadura de fogo, dor de dente, carne-quebrada, “oiado”, quebrante etc. são alguns dos principais males curados através das orações feitas durante os benzimentos.

Nada se cobra pela reza, tudo é feito de livre e espontânea vontade e com muita fé. Todavia, caso os sujeitos curados queiram retribuir quem lhes benze com uma galinha, um porco ou qualquer outro presente, será um ato de grande gratidão. De acordo com Gomes & Pereira (2004[1989]), a prática de não se cobrar pela benzeção advém do costume de que “deve-se dar de graça o que de graça se recebeu”, e, desse modo, o benzedor confia apenas na recompensa que vem de Deus, expressa no agradecimento enunciado pelas pessoas que os procuram: “Deus lhe pague”.

Embora haja indivíduos pertencentes a ambos os credos que recorram à benzeção, deve-se ressaltar que os pentecostais, vulgarmente chamados por “crentes”, ainda representam um universo muito pequeno do total de atendimentos realizados pelos benzedores. Tal fato se justifica pela crença, disseminada pelos pastores, de que os benzimentos são sortilégios, “coisas” do diabo, invocação “dos espíritos das trevas”, atos pecaminosos que ofendem todos os princípios cristãos. Concepções semelhantes às aquelas veiculadas durante a Idade Média, quando a Igreja Católica condenava ao Tribunal do Santo Ofício as pessoas acusadas de bruxaria, feitiçaria, magia negra e outras heresias do gênero.

As ações de caça às bruxas, as denúncias, as perseguições, os castigos, as torturas e as execuções, nessa etapa histórica, não se dava de forma isolada e esparsa. Mas sob a forma institucionalizada, através do Tribunal do Santo Ofício. Havia toda uma teoria que guiava essas práticas e estava codificada em bulas, códigos medievais, leis e manuais vindos da Igreja, ou feitos para seu uso. *Sempre visando defender seus interesses* (OLIVEIRA, 1985, p. 20, *destaques acrescidos*).

Durante as pesquisas de campo, pude perceber nos diálogos com determinados indivíduos, alguns católicos, inclusive, que a benzeção é considerada uma questão polêmica, incômoda e, de certo modo, um fato desonroso de um passado (e um presente!) “obscuro” das comunidades, associada à “idolatria”, ao “feitiço” e à “macumba”. Uma ex-benedeira de Quilombo, por exemplo, hoje batizada na Igreja Congregação Cristã do Brasil, me concedera, em setembro de 2012, uma entrevista em que dissera sem qualquer receio ou preconceito todos os tipos de benzeções que já tinha feito, com quem aprendeu, o que utilizava etc. Em outubro, no entanto, ao retornar à sua casa para buscar algumas informações que não foram possíveis de se obter no primeiro contato, fui informado que ela não “tocaria mais naquele assunto”, “que já tinha esquecido tudo” que me dissera e, sobretudo, que o pastor havia lhe repreendido, pois “andavam dizendo que ela estava mexendo com feitiço”. Sem insistir, agradei a ela pelo esclarecimento e disse que compreendia muito bem os motivos que a levavam a tomar tal decisão.

A atitude dessa senhora e as opiniões que eram emitidas sobre as benzeções causaram-me, naqueles momentos, grandes inquietações. Fiquei, então, a me indagar: por que os atuais benzedores e benzedoras destes quilombos, cristãos praticantes como os pentecostais também os são e seguidores de evangelhos que muito se assemelham, não compartilhavam desta mesma opinião sobre suas orações de cura? Por que aqueles que lhes procuravam, também cristãos, não tinham qualquer receio ou objeção aos benzimentos?

Na semana seguinte que retornei a Belo Horizonte com essas inquietações ainda sem respostas, participei, coincidentemente, de uma missa em que a leitura do evangelho abordava uma questão muito semelhante ao que se passara nestes quilombos com seus benzedores. A passagem bíblica relatada nesta leitura foi protagonizada por Jesus e seus discípulos no momento em que um homem expulsava demônios em nome do filho de Deus. Assim dizia os relatos do evangelho:

³⁸Disse-lhe João: “Mestre, vimos alguém, que não nos segue, expulsar demônios em teu nome e por isso nós o proibimos”. ³⁹Jesus, porém, lhes disse: “Não o proibais, pois não há ninguém que faça um milagre em meu nome e fale mal de mim. ⁴⁰Quem não for contra nós, é a nosso favor (BÍBLIA SAGRADA, LIVRO DE MARCOS, 9, 38-40, 1982).

“Expulsar demônios”, neste caso, pode ser interpretado hoje em dia tanto no sentido literal da frase, quando alguém está expulsando demônios de um lugar ou de uma pessoa, ou

pode indicar também uma metáfora para aqueles que curam em nome de Deus, como os benzedores. Percebe-se, neste sentido, que a própria leitura da Bíblia admite que os crentes em Jesus também têm o poder da cura, dos milagres, desde que, contudo, os façam em seu nome. Os sujeitos da benzeção, a propósito, quando questionados sobre como “curavam as pessoas” ou se “todos ficavam curados após suas orações”, sempre me responderam:

Ah, quem tá fazendo aquela bença é Deus. Eu mesmo não curo ninguém, quem cura é Deus. Se a pessoa não tiver fé, não adianta. Fé no curativo e fé em Deus (BENZEDEIRA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Fé no curativo, ou seja, nas jaculatórias, ritos e simpatias feitas durante o benzimento e, sobretudo, *fé em Deus*, divindade a quem o benzedor recorre em nome da pessoa a ser curada.

Além de informar que eles próprios não tinham nenhum poder de cura, os benzedores também faziam questão de dizer que:

O padre também benze uai... Ele benze lá na Igreja, a gente leva coisa e ele benze. Ele joga a água benta e benze tudo... (BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

O ato de benzer, portanto, não é uma exclusividade destes sujeitos, tão quanto significa serem dotados de poderes sobrenaturais, ou “diabólicos”, como diriam outros. Os benzimentos, em suas concepções, são atos divinos de cura e proteção, e o benzedor atua apenas como intermediário entre o indivíduo e Deus, como um conhecedor das jaculatórias e dos rituais que acabam com os males daqueles que os procuram.

Brandão (2007b), ao realizar um estudo sobre a religiosidade dos moradores de alguns bairros de Itapira, no estado de São Paulo, contesta a ideia de que a benzeção é um ato “pecaminoso” ou exclusivo dos benzedores, destacando que, de um modo geral, todas as Igrejas deste município benzem: Católica, Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Adventista do Sétimo Dia e Testemunha de Jeová. Cada uma, com suas particularidades específicas, realiza bênçãos durante as celebrações que ocorrem em suas sedes: aspersão de água benta sobre os fiéis, invocação dos poderes da divindade para que ordene ao demônio ou a qualquer outro “tipo de mal” abandonar o corpo daqueles que estão ali presente ou através de uma longa oração pentecostal em que, orando em altos brados e “em línguas”, fazem preces pedindo as bênçãos sobre todos os fiéis.

Oliveira (1985), do mesmo modo, exemplifica alguns tipos de benzeções realizadas pelos crentes, como para “problemas nos negócios”, na qual a benzedora crente estala os dedos ao largo do corpo do cliente na intenção de expulsar os “maus espíritos”, lendo em seguida a Bíblia e criando uma oração espontânea de cura deste problema.

Além destes atos realizados nos momentos das celebrações religiosas, convém destacar, como bem ressaltou Brandão (2007b), a prática de se pedir a bênção aos pais, padrinhos ou a qualquer outro adulto. As crianças de Itapira, e também dos quilombos do Alagadiço, por exemplo, quando se aproximam de uma pessoa mais velha sempre fazem questão de lhe pedir, em sinal de respeito, “bença”, esperando com que os mesmos lhe respondam “Deus te abençoe”.

Do mesmo modo que as crianças, nas comunidades quilombolas desta pesquisa é também comum ver os adultos fazendo seus pedidos de bênção às pessoas mais velhas, como ocorre na família de Zé Moreira, na qual todos os filhos, já idosos, pedem a bênção a Beto Moreira, o irmão mais velho.

Em ambos os casos, este costume representa, como destaca Oliveira (1985), um elemento de coesão grupal, experiência que fortalece e vivifica as relações sociais e culturais entre as pessoas e comunidades de que fazem parte.

Percebe-se, com efeito, que o ato de benzer se constitui numa prática tradicional de cura e proteção dos homens, num exemplo de religiosidade e fé que emana de tempos muito antigos, quando a medicina ainda não existia para curar os enfermos. Está, portanto, enraizado na *cultura* e na *medicina popular* (OLIVEIRA, 1985; GOMES & PEREIRA, 2004[1989])

Com base nessas constatações, aquiescemos com os apontamentos de Brandão (2007b, p. 19, *destaques do autor*) quando, ao discorrer sobre as relações entre *cultura popular* e *religião*, afirma:

Talvez a melhor maneira de se compreender a *cultura popular* seja estudar a *religião*. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais que em outros setores de produção de modos sociais de vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o *domínio* erudito dos dominantes e o *domínio* popular dos subalternos.

Nos quilombos do Alagadiço, contra o *domínio erudito dos dominantes* (pastores, apóstolos, bispos etc.), o *domínio popular dos subalternos* (benzedores e benzedeadas) ainda resiste ao preconceito e todo tipo de condenação que lhes são feitas, re-existindo, ademais, com novos elementos que são incorporados ao percurso natural das transformações que passam as jaculatórias e ritos da benzeção.

Desse modo, ao realizar um estudo sobre os benzimentos e simpatias praticados nos territórios da pesquisa, partimos do entendimento de que a *religião*, em suas múltiplas formas de manifestação, é parte essencial da *cultura* dos sujeitos investigados e, por conseguinte, de suas *territorialidades*, *temporalidades* e *sociobiodiversidades*. E, neste sentido, mais do que expressar ritos e orações de cura, os benzimentos devem ser concebidos como manifestações

indissociavelmente ligadas às tradições culturais e à religiosidade dos moradores dos quilombos do Alagadiço.

Mediante tais concepções, durante os trabalhos de campo foram realizadas entrevistas com quatro indivíduos que ainda mantêm o costume da benzeção nas comunidades: um homem e uma mulher de Quilombo e duas mulheres de Santiago. Além destes, entrevistei também dois ex-benedores (um homem e uma mulher) e um indivíduo de Quilombo⁶⁹ que realiza trabalhos de cura e adivinhação, porém, diferentemente daqueles que fazem suas orações gratuitamente, este sujeito cobra pelos serviços feitos em sua casa, não sendo considerado, desse modo, um legítimo benzedor.

Nos parágrafos a seguir discorreremos um pouco mais acerca de alguns dos principais benzimentos informados durante as pesquisas.

5.3.1 OS BENZIMENTOS: RITOS, JACULATÓRIAS E ORAÇÕES CRISTÃS NA INTERCESSÃO PELA CURA

A prática da benzeção é uma atividade tradicional destes quilombos e das comunidades onde muitos são naturais. Os ensinamentos das jaculatórias, simpatias e ritos foram transmitidos aos atuais benzedores e benzedoras por sujeitos como *Adrião dos Santos*, morador de Cabeceiras, *vêi Norato*, de São Pedro do Alagadiço, ou por familiares que conheciam os trabalhos da benzeção, como a mãe da benzedora de Santiago “de baixo”, o pai da benzedora de Santiago “de cima” e o padasto da ex-benedora de Quilombo, um baiano natural de Serra Negra.

Todos disseram realizar seus trabalhos há mais de 30 anos e afirmaram repassar, sempre que possível, seus conhecimentos para outros sujeitos.

Os benzimentos por eles realizados são: *berne nos animais e nas pessoas, carne quebrada, cobreiro, dor de dente, ensinar a criança a andar, erisipela, espinhela caída, hemorragias, mal de engasgo, mau olhar e quebrante, ofensa e espinho de cobra, tirar o fogo na pessoa [queimaduras], tirar o “sol” da cabeça [enxaquecas que duram até o meio dia], vento [ventre] virado*, além da oração *Estrela do Céu*, que é utilizada como proteção contra a *peste, a fome, a guerra* e para o *fogo* não se espalhar descontroladamente pelo “mato” durante as coivaras.

⁶⁹ Até bem recentemente a terra onde este sujeito residia era conhecida como Capão da Peroba. No entanto, após os trabalhos de delimitação e demarcação realizados pelo INCRA, toda área de sua propriedade foi incluída dentro do território do Quilombo, objetivando, com isso, protegê-lo contra as investidas de grileiros e latifundiários que ambicionam ocupar as terras abandonadas pela família Salini.

Alguns, ademais, fazem *simpatias* e *lêem a sorte das pessoas*, ofícios que independem das jaculatórias da benzeção. Dentre as *simpatias* mais realizadas, destacam-se: cura para a dilatação das hemorróidas, do umbigo grande, “destravar” a língua de pessoas com dificuldade de fala (crianças ou adultos) e durante a realização do parto de uma criança.

Além destas *simpatias* e benzimentos, foram relatadas algumas curas realizadas por antigos benzedores, como do *vêi* Norato, que “livrava” as pessoas do alcoolismo e ensinava-lhes orações que as protegia das armas de fogo e das facas. No entanto, nenhum dos informantes pratica hoje em dia este tipo de benzeção e sequer consegue lembrar as suas jaculatórias.

Os espaços mais comuns para a realização dos benzimentos é a casa dos benzedores, seja na cozinha, ao lado de um fogão com as lenhas em brasas, na sala onde as pessoas assentam-se em cadeiras ou nos quintais. Entretanto, caso necessário, a benzeção pode ser feita “à distância”, estando a pessoa a ser benta longe do local onde o benzedor faz as orações.

Para cada um dos benzimentos acima exemplificados há uma jaculatória específica, acompanhada ou não de uma oração católica, do uso de elementos da natureza (água, fogo e vegetação) e de ritos associados às palavras da oração. Alguns, inclusive, devem ser realizados apenas em dias especiais, como as sextas-feiras.

A seguir, apresento e reflito sobre seis benzimentos que considero como os mais relevantes realizados nestes quilombos. Não obstante os outros também tenham sua importância, optei por excluí-los dessa análise em razão do espaço considerável que ocuparam nesta dissertação após a primeira vez em que discorri sobre eles.

Ao final, exemplifico algumas das principais *simpatias* realizadas nestas comunidades.

HEMORRAGIAS

Quando uma pessoa ou animal se acidenta com algum objeto perfurocortante e passa a perder muito sangue, os benzedores são rapidamente procurados no intuito de se estancar a hemorragia até se procurar (ou não!) ajuda médica definitiva para o problema.

Existem três formas de benzimento para este tipo de acidente, todas correlacionadas à Santa Ceia e apenas uma com o uso de orações cristãs.

O exemplo mais simples consiste em usar três ramos verdes quaisquer enquanto se pronuncia em voz baixa, por três vezes e fazendo o sinal da cruz, a seguinte jaculatória:

Como Jesus teve na Ceia, esse sangue para na veia! (EX-BENZEDOR, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

De acordo com o ex-benzedor que me informara este benzimento, para casos em que o indivíduo está perdendo sangue pelo nariz, tais procedimentos não devem ser realizados, visto que existem doenças específicas que merecem a busca de atendimento médico urgente para curá-las.

Outra forma encontrada para estancar o sangramento consiste em se fazer, primeiramente, a oração de três Pai-Nossos e uma Ave-Maria. Em seguida, devem-se colocar duas folhas em formato de uma cruz no local da hemorragia e rezar a seguinte jaculatória:

Sangue correu na veia, Jesus Cristo na hora da Ceia, sangue é duro e forte!
(BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Em ambos os exemplos acima, os sujeitos pesquisados disseram que o benzedor deve realizar imediatamente estes procedimentos quando se depara com uma pessoa ou animal com sangramento.

Para a benzedeira de Santiago, entretanto, antes de se iniciar a benzeção é preciso “medir” com um pequeno copo a quantidade de sangue que está saindo do membro cortado. Somente nos casos em que há um sangramento muito considerável é que devem ser feitos os ritos e jaculatórias de estancamento do sangue. Do contrário, a hemorragia irá parar naturalmente ou com o uso tecidos que são amarrados sobre a área lesionada.

Ao iniciar o processo, o benzedor deve “entrancar” [fazer uma cruz] o sangramento com qualquer ramo verde e, em seguida, rezar a seguinte jaculatória por três vezes:

Sangue teje na veia, como Jesus Cristo esteve na hora da ceia!
Sangue fica em si, como Jesus Cristo esteve em si! (BENZEDEIRA, 56 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Ao final da terceira reza, o benzedor aguarda um instante até o sangramento diminuir e, a partir disso, faz novamente um “entrancamento” no mesmo local e “arremata” o benzimento com a seguinte jaculatória:

Sangue: fica duro e forte como Jesus Cristo esteve na hora da morte!

Este tipo de benzimento pode ser realizado à distância, bastando apenas que a pessoa faça o “entrancamento” enquanto o benzedor pronuncia a reza onde estiver.

Segundo a benzedeira de Santiago, o método de cura é eficaz, tanto é que, como exemplo, citou o caso do dia em que ela tinha estancado o sangue do cavalo de um vizinho que havia “se estrepado no mato”.

Para [de sangrar]! Com fé em Deus para! Um animal quais já morreu e o moço correu lá pra mode eu benzê. O sangue escurria como daqui lá, moço! Aí ele chegô: “é moço, mas o meu animal vai morrê!” Aí eu cheguei e só cruzei dois pauzinho do mato seco assim oh, no cavalo que já tava lá espichado pra morrê... aí eu lembrei da primeira palavra, eu num rezei não, com a primeira palavra o sangue cumeçô a pará! Só assim: “sangue teje na veia...” só isso era a primeira palavra... pois o animal

levantô na hora moço e parô de pô sangue! A gente tem fé em Deus e Deus ajuda a gente moço! Deus ajuda! (BENZEDEIRA, 56 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Em todos estes benzimentos as palavras da jaculatória são associadas à última Ceia que Jesus fez com os apóstolos e ao martírio que enfrentou em seguida na cruz, caracterizado pela força exemplar com que aceitara este destino. Segundo Gomes & Pereira (2004[1989]), da necessidade em se salvar a vida que se perde junto com a hemorragia, os benzedores invocam o exemplo de Cristo para estancar o sangue e evitar a morte da pessoa ou do animal e, assim, possibilitar o renascimento do ser. Com relação ao uso dos ramos verdes e os sinais da cruz que são feitos com eles, os autores apontam que os ramos simbolizam, na tradição cristã, o indicador da vitória, sendo, por este motivo, utilizados como *corpos intermediários* para extinguir os males vividos pelo ser que está ferido. A cruz, por sua parte, representa o sofrimento e a redenção, a proteção maior contra o mal.

Já no caso do segundo benzimento, no qual são rezados o Pai-Nosso e a Ave-Maria, Gomes & Pereira (2004[1989]) argumentam que o uso complementar de orações oficiais se justifica pela necessidade de “reforçar” o processo da benzeção por meio do prestígio da religião institucionalizada, permitindo certa sacralização dos atos de cura e o êxito na busca pelo estancamento da hemorragia.

Desse modo, recorrendo aos exemplos bíblicos e correlacionando-os ao mal sofrido pelo indivíduo ou animal, o benzedor pronuncia suas jaculatórias e realiza os rituais de cura intercedendo a Deus pela solução do problema que fora criado àquele ser.

ESPINHO DE COBRA

Entre todos os sujeitos pesquisados, apenas o benzedor de Quilombo é especializado em extrair “espinhos” [vértebras da costela] de cobra dos pés das pessoas que são acometidas por este mal.

Segundo este sujeito, quando alguém caminha pelas matas e campos sem qualquer tipo de proteção nos pés, como botinas e tênis, é comum se “estepar” no “espinho” da cobra e, com efeito, sofrer fortes dores por causa do inchaço que é provocado no membro afetado.

Antes de procurarem a sua ajuda, as pessoas costumam recorrer ao atendimento médico, porém, de acordo com este benzedor, o “doutor” em Minas Novas sequer sabe como se retira o “espinho” e, por isso, acaba por receitar remédios que não resolvem o problema em definitivo.

Eu lembro que teve uma mulhé que ficô sessenta dia no hospital pra tirá o espinho de cobra e ela não tirou nada. Os crente orô pra ela lá e não valeu nada. Aí veio foi aqui pra mode eu tirá (BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de

Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Portanto, sem encontrar a cura na medicina convencional, as pessoas são obrigadas a recorrer a este sujeito a fim de se retirar o “espinho” de seus pés e “cortar”, em definitivo, o mal pela raiz.

O benzimento para se resolver este problema é feito a partir da oração de três Credos, uma jaculatória, o uso de uma lâmina de barbear (“gilete”) e, por fim, um *pacho* [parcho, parche⁷⁰] produzido a partir de elementos vegetais e/ou animais.

Inicialmente o benzedor reza três Credos, fazendo várias vezes o sinal da cruz com sua mão próxima ao local onde se encontra o “espinho”, tangenciando, ao mesmo tempo, a lâmina de barbear sobre o inchaço, sem, contudo, cortar o pé da pessoa.

Em seguida pronuncia a seguinte jaculatória:

Dois primeiro um, minha mãe Maria Santíssima sem ela nenhum, porque dois é as duas tábuas de Moisés ondê Jesus Cristo estendeu os pés sobre nós e treis é as treis pessoa da Santíssima Trindade e quatro é o Anjo da Guarda e cinco é as cinco chaga da Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo e seis é os filhos Bento, e sete é os sete Anjo Custódio e eu to pedino eles pra tirar este espinho pelo Amor de Deus (BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Após pronunciar esta jaculatória, o benzedor coloca o *pacho* sobre o local do inchaço, aguardando por alguns instantes até o “espinho” sair. Em seguida, o elemento retirado é jogado nas chamas do fogão a lenha de sua casa.

No dia em que esta entrevista foi realizada, o benzedor do Quilombo havia retirado três “espinhos” do pé de uma mulher da comunidade de Moreiras, localizada no município de Angelândia.

Com relação ao *pacho*, destaca-se que este produto é feito a partir de saberes etnobotânicos e etnozoológicos preservados pelo benzedor. Pode ser produzido com distintos recursos vegetais e/ou animais. A seguir, alguns exemplos:

Pacho feito exclusivamente com espécies vegetais: pegam-se 3 a 5 frutas de Juá *brabo* [bravo] (*Solanum sp.*) e 9 folhas de ora-pro-nóbis (*Pereskia aculeata*) e os coloca em um recipiente apropriado (um pilão, por exemplo) para serem triturados e misturados. Após amassar as folhas e frutas por certo tempo, o benzedor amarra a massa produzida em um pano e a coloca em cima do local onde está o “espinho” de cobra.

Pacho feito a partir da casca da árvore Quilombo (não identificada): retira-se um pouco da casca do quilombo e a mistura com “pés” (“toquinhos” do fruto) de quiabo

⁷⁰ Parcho, parche: Pequeno pano embebido em algum tipo de líquido que se aplica sobre uma parte do corpo para aliviar dor e/ou inflamação; emplastro (HOUAISS & VILLAR, 2009).

(*Hibiscus abelmoschus*), amassando tudo num recipiente apropriado. Após amassar tudo, a massa produzida é amarrada em um pano e colocada sobre o local onde se encontra o “espinho”.

Pacho feito com espécies vegetais e animais: pegam-se três “dentes” [bulbos] de alho (*Allium sp.*) e três minhocas. Em um recipiente estes materiais são amassados até virar uma massa homogênea. Em seguida amarra-se a massa em um pano para ser colocada sobre o local onde está o “espinho”.

Pacho feito com couro de sapo: pega-se o couro do sapo quando ainda estiver “fresco”, “mole”, e insira-o, com a sua parte interna virada pra baixo, sobre local onde está o espinho.

De acordo com o benzedor do Quilombo, todos estes pachos apresentam o mesmo resultado, não havendo preferência por nenhum deles no benzimento. O uso de um ou outro irá depender da disponibilidade e facilidade em se encontrar os vegetais ou animais próximos à sua residência.

Com relação à jaculatória informada, não encontramos nenhuma referência a este tipo de benzimento nas literaturas consultadas sobre o assunto, como no amplo estudo realizado por Gomes & Pereira (2004[1989]), em Oliveira (1985) e em outras consultas realizadas em sites de pesquisas acadêmicas, como *Periódicos Capes* e *Google Acadêmico*⁷¹.

Pelas palavras enunciadas, nota-se que há expressivas correlações com fatos bíblicos, como as duas tábuas dos 10 Mandamentos da Lei de Deus entregues a Moisés, as três pessoas da Santíssima Trindade, o Anjo da Guarda da pessoa a ser curada (são três anjos bíblicos – Gabriel, Miguel e Rafael, além de um anjo específico para cada indivíduo), as cinco chagas de Jesus Cristo (uma em cada pé e mãos e a quinta no peito), os seis filhos bentos de Davi (Amnom, Daniel, Absalão, Adonias, Sefatias, Ireão) e os sete anjos do apocalipse. Além destes fatos bíblicos, observa-se que a reza termina no número 7 (sete), algarismo que, segundo a tradição cristã, está associado à perfeição e a totalidade, como os sete dons do Espírito Santo e os sete sacramentos.

Associando, então, os algarismos e os fatos bíblicos que lhes são correspondentes, o benzedor pede aos setes anjos, no final de sua jaculatória, que intercedam em favor daquele indivíduo “pelo Amor de Deus” e retirem dele o espinho que tanto lhe faz mal.

⁷¹ Disponíveis em: <http://www.periodicos.capes.gov.br.ez27.periodicos.capes.gov.br/> (*periódicos capes*) e <http://scholar.google.com.br/> (*Google Acadêmico*).

MAU OLHADO E QUEBRANTE: PESSOAS, LAVOURAS E TERREIROS ZANGADOS

Diferentemente dos três benzimentos até aqui explicitados, sempre referentes a problemas de ordem física das experiências humanas, as benzeções contra o *mau olhado* e o *quebrante* estão relacionadas às forças negativas que atingem a espiritualidade dos seres.

Antes de adentrarmos na explicação de cada um dos ritos e jaculatórias utilizados para a cura destes males, faz-se necessário diferenciar o *mau olhado* do *quebrante* (ou quebranto, conforme encontrado em algumas literaturas sobre o assunto).

Ambos estão relacionados ao ato de rogar o mal, por meio do *olhar*, a alguma pessoa pela qual há certo fascínio, desejando-lhe azares e infortúnios. O que os diferem, no entanto, é a *intensidade* e a *força* com que são “feitos”, sendo o *mau olhado* mais forte que o *quebrante*. Como atesta o benzedor de Quilombo:

Quebrante é quando um camarada gosta muito do outro e põe quebrante nele... é um oiado fraco... já o oiado é mais forte (BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Quando atingem uma pessoa, é comum deixá-la muito debilitada, tanto espiritualmente, quanto fisicamente: baixa auto-estima, desânimo, enjôos, diarréias etc.

Já no caso dos *terreiros* e das *lavouras*, o *mau olhado* é direcionado às criações e aos cultivos ali plantados, podendo matar galinhas e porcos e “secar” as culturas agrícolas.

Segundo a benzedeira do Quilombo, é possível saber se uma pessoa tem os “zóí ruim” através da “leitura” de sua mão direita⁷²: a presença de “salamão” [muitas “cruzinhas”] na palma da mão, formadas pelas rugas, é o principal indicativo de que se trata de alguém com *mal olhado*. Neste caso, quando visitada por pessoas assim, a benzedeira sempre reza o Credo e Maria-Concebida, objetivando, desse modo, precaver-se contra a inveja e o “oiado” que poderão colocar em seu terreiro.

Além dessa oração “preventiva”, foram relatados três outros tipos de benzimentos, todos válidos para o *mau olhado* e para o *quebrante*.

A forma mais simples de se benzer consiste em colocar brasas de carvão em um copo d’água, pronunciando jaculatórias e fazendo o sinal da cruz.

De acordo com a benzedeira de Santiago, são utilizadas nove brasas de carvão durante o benzimento e a cada uma que é colocada na água faz-se a seguinte jaculatória, seguida do sinal da cruz com o garfo sobre o copo.

⁷² Além de identificar os “zóí ruim”, a leitura da mão realizada por esta benzedeira também permite saber o futuro da pessoa no que diz respeito a: casamento, riqueza/pobreza e tempo de vida.

Eu te curo fulano de quebrante e oiado, põe com dois e tira com treis, vai pras onda do mar, ondé que não canta galo, nem galinha, amém! (BENZEDEIRA, 56 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Após a última brasa, encerra-se o benzimento rezando:

Senhô do Bom Jesus, que vai na frente e tira tudo enquanto é doença que tem o fulano!

De modo semelhante, a outra benzedeira de Santiago também se utiliza das brasas do carvão para benzer as pessoas. Porém, seu benzimento é realizado apenas às sextas-feiras, enquanto que para os outros benzedores pode ser feito em qualquer dia da semana.

Antes de se iniciar as jaculatórias e ritos da benzeção, é preciso rezar uma Maria-Concebida e um Credo. Em seguida, pronuncia as palavras das jaculatórias acompanhadas de três sinais da cruz com o garfo a cada brasa colocada dentro d'água.

Oração de Maria-Concebida: Maria Concebida sem pecado original rogai a Deus por nós que recorremos a vós. (1 vez)

+

Credo (1 vez)

+

Treis põe, dois tira, os zói marvado, Ave-Maria! (9 vezes)

+

Ao final:

Com Deus eu te benzo, com Deus eu te curo. Os zói marvado, Ave-Maria! (BENZEDEIRA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Quando a pessoa está com pouco mau olhado, a benzedeira utiliza sete brasas em seus ritos e, quando o “oiado é muito”, são usadas nove, acompanhadas de três colheres de água que são jogadas sob o fogo do fogão a lenha, uma forma de acabar em definitivo com os males que estavam presentes naquele corpo.

Diferentemente dessas benzedadeiras, o benzedor de Quilombo faz o uso de um ramo verde qualquer (preferencialmente a *vassourinha* – *Sida sp.* – ou a folha de algodão – *Gossypium sp.*) para benzer as pessoas do *mau olhado* e do *quebrante*. Ao iniciar o benzimento são rezadas três Salve-Rainhas e três Maria-Concebidas, enquanto a pessoa permanece com as costas viradas para o benzedor. Em seguida, pronuncia-se uma única vez a seguinte jaculatória, acompanhada pelo sinal da cruz com o ramo sob a pessoa.

Fulano, se tem quebrante, oiado, inveja ou ar excomungado, sem ele tá, com dois deu, com três tira, com o poder de Deus e a Virgem Maria enrama. Não canta nem galo, nem galinha na cabeça de Santa Anastácia, na barriga de Santa Margarida e nos braços de São Brás. Nossa Senhora cura e manda pras ondas do mar, onde não canta galo nem galinha e dá saúde, amém! (BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Percebe-se, neste caso, que o benzimento é feito também contra a “inveja” e o “ar excomungado”, outros males que, como dissera o benzedor, “atrasam” a vida da pessoa.

Recorre-se, então, ao poder de Deus e da Virgem Maria para que toda espécie de mal seja enviada para longe, na cabeça de Santa Anastácia, na barriga de Santa Margarida, nos braços de São Brás e, sobretudo, para as ondas do mar, local onde, como apontam Gomes & Pereira (2004[1989]), são desterradas as intenções malignas e neutralizados todos os efeitos negativos que existem nas pessoas.

Por fim, o benzimento para as lavouras e os terreiros com inveja, “zangados”.

Nas lavouras de milho, por exemplo, os sinais de que os cultivos estão “zangados” aparecem quando ocorre a infestação de lagartas que se alimentam dos cereais em crescimento. Para a solução deste problema, a benzedeira de Quilombo pronuncia três vezes uma jaculatória no entorno da lavoura. Ao questioná-la sobre as palavras dessa reza, foi-me respondido que elas deveriam ser pronunciadas somente nas sextas-feiras e, sobretudo, quando houvesse pragas na roça, do contrário, poderia lhe trazer vários problemas.

À medida que caminha no perímetro da área cultivada, a benzedeira pronuncia as palavras dessa jaculatória e complementa o benzimento com a oração *Estrela do Céu* (explicada mais adiante). Três dias após o benzimento, a lavoura já se encontra livre das pragas. Segundo a benzedeira, todas as vezes que sua lavoura de milho passou por esse problema, ela fez as orações que apresentaram resultados muito eficazes.

Já no caso dos terreiros “zangados”, os sinais desse malefício aparecem quando as galinhas e porcos começam a ficar fracos, sem se alimentarem devidamente e, em alguns casos, morrerem. O mesmo ocorre com os cultivos dos quintais, como mandiocas, frutíferas e cafeeiros, os quais, em geral, não produzem alimentos como esperado e, muitas vezes, “secam” com o poder da inveja que está naquele espaço. O benzimento contra estes males consiste no pronunciamento de duas jaculatórias, acompanhadas do uso de grãos de milho que são jogados em forma de uma cruz sobre o quintal. Nas três comunidades pesquisadas apenas o benzedor de Quilombo conhece e realiza este tipo de benzeção.

Segundo este senhor, pega-se, inicialmente, um sabugo cheio de milho sobre o qual será pronunciada a seguinte jaculatória por três vezes:

Ô meu São Sebastião, curai este terreiro em Nome de Deus pra mim pelo Amor de Deus (BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Em seguida, os milhos são retirados do sabugo e jogados sobre o quintal formando três cruzeiros, enquanto o benzedor reza a última jaculatória por três vezes:

Eu tô fazendo esse benzimento, mas não é eu não, é em Nome de Deus e Nossa Senhora e a missa dos Padre Santo.

Ao final, os três cruzeiros de milho passam a desaparecer à medida que as galinhas vão se alimentando dos grãos e, conseqüentemente, extinguindo a inveja ali presente.

Segundo Gomes & Pereira (2004[1989]), a referência constante ao algarismo 3 (três vezes, três cruces e terceiro dia) durante os benzimentos não se faz por acaso. De acordo com os autores, o simbolismo deste número está ligado à ideia de força, virilidade e perfeição, pois, sendo um algarismo ímpar e primo, não é divisível por 2. Além disso, pode estar associado à Trindade Santa (Pai, Filho e Espírito Santo), base das religiões cristãs, e é frequentemente observado na Sagrada Escritura: três filhos de Noé, três dias passados por Jonas no ventre da baleia, por três vezes Pedro negou Cristo, três cruces havia no dia do calvário e ao terceiro dia Jesus ressuscitou.

Além de utilizar o simbolismo do número três, os benzedores recorrem a determinadas santidades que são invocadas com a finalidade de exterminar o mal sofrido pelo indivíduo: Santa Anastácia, Santa Margarida, São Brás, São Sebastião, os Padres Santos, Senhor Bom Jesus, Virgem Maria e, sobretudo, Deus.

OFENSA DE COBRA

A “ofensa” é a denominação utilizada nos quilombos do Alagadiço para se referir à mordida de cobras, podendo, ou não, ser provocada por um animal peçonhento.

Para este mal, apenas o benzedor de Quilombo sabe as jaculatórias e os ritos de cura.

O benzimento inicia-se com um “banho” feito com folhas de assa-peixe (*Vernonia ferruginea*) sobre o local onde a cobra ofendeu a pessoa. Durante o momento em que é realizado o banho, o benzedor chega a ingerir um pouco do chá, pois o mesmo é considerado um ótimo remédio para “combater o veneno”. Além do assa-peixe, outra planta muito utilizada é a guiné (*Petiveria alliacea*), da qual se retira a casca para a produção do chá.

Após o banho, o benzedor reza o Credo até a parte “ressuscitou ao terceiro dia”, interrompendo neste momento a oração para o pronunciamento da seguinte jaculatória:

Jesus, São Bento, grande é o nome de Jesus, Maria e José. Meu Deus permite, destindo [retirando] esse maldito veneno, pelo Amor de Deus. Com Lia e Ia, Ió e Iobas, Sana, Sadana, Sabá, Sabatana, eu ofereço para o Senhor do Santíssimo Sacramento do Artar pelo Amor de Deus. Em Nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Amém! (BENZEDOR, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Ao final da reza, o benzedor “puxa” com sua boca o veneno do membro ofendido, limpando-a, em seguida, com alguns bochechos de cachaça.

Segundo ele, o benzimento é eficaz, tendo em vista já ter realizado-o por várias vezes com sucesso, desde a primeira em que salvou um indivíduo “ofendido” por uma Jararaca-do-

Rabo-Branco (*Bothrops neuwiedi*) até o dia em que uma Cabeça-de-Patrona (*Bothrops sp.*) mordeu sua esposa na roça.

Convém ressaltar que este tipo de benzimento depende da fase lunar da semana. Quando a lua está “fraca” (minguante e nova) é mais fácil de se realizar a benzeção, bastando apenas seguir os passos acima explicitados. No entanto, quando a lua está “forte” (crescente e cheia), o benzedor encontra um pouco mais de dificuldade, devendo repetir as orações e jaculatórias por algumas vezes até se “descontá a diferença da lua”.

Mesmo após todo procedimento da benzeção, segundo o benzedor a pessoa ainda permanece com a “rema” [um pouco] do veneno em seu corpo. Para se retirar esta “rema”, faz-se necessário ingerir o chá de canguçu-branco (não identificado) e da catingueira (*Caesalpinia sp.*) por alguns dias, até que todo o veneno tenha abandonado o corpo da pessoa. O chá é produzido pelo próprio benzedor em uma *garrafada*, que consiste na mistura destes vegetais em uma pequena garrafa PET (*Politereftalato de etileno*) com água ou vinho Chapéu de Couro.

Já no caso da ofensa de uma cobra cascavel (*Crotalus sp.*), segundo a benzedeira de Quilombo é comum que se torra o seu chocalho e o misture na água para beber, inibindo, desse modo, o efeito da toxina.

Com relação à jaculatória indicada acima, é importante observar que além de rogar a Deus pedindo-o para retirar o “maldito veneno” da pessoa, as palavras pronunciadas também fazem menção, com determinadas alterações, às expressões ditas por Jesus Cristo ao Pai no momento de seu calvário na cruz:

Jaculatória: [...] Com Lia e Ia, Ió e Iobas, Sana, Sadana, Sabá, Sabatana...

Palavras ditas por Jesus antes de sua morte: Eli, Eli, lemá sabachtani⁷³ (BÍBLIA SAGRADA, LIVRO DE MATEUS, 27, 46, 1982).

De acordo com Gomes & Pereira (2004[1989]), a sequência sonora em aramaico passou a ser revestida de um caráter enigmático, que conferiu poder à jaculatória para se retirar o veneno do corpo das pessoas. Ademais:

A presença da mesma fórmula de benzer – com variantes, mas basicamente uma – em diversas regiões do país (e na Península Ibérica) atesta a importância da manutenção de uma estrutura linguística sacralizada no tempo das origens. [...] Antiga, sagrada, ligada ao início dos tempos – à época da criação – ela se transfere, geração a geração, entre os guardiães (sic) do tesouro dos ritos salvadores (*ibid.*, p. 24).

Ressalta-se, por fim, que este benzedor realiza também um tipo de benzimento que “espanta” as cobras do terreno das pessoas, bastando apenas pronunciar uma oração (que não pode ser informada) em determinada quantidade de sal a ser misturada na ração dos animais.

⁷³ Meu Deus, Meu Deus, por que me abandonaste?

Neste sentido, além dos benzimentos *curativos*, há, ainda, aqueles *preventivos*, utilizados frequentemente com a finalidade de se proteger contra a fatalidade da “ofensa” das cobras.

QUEIMADAS NO MATO

Quando se faz a coivara da vegetação cortada para o plantio das lavouras ou no momento posterior à colheita e limpeza da roça, alguns agricultores costumam recorrer à oração da *Estrela do Céu* com o intuito de se pedir a Deus e à Virgem Maria que as chamas do fogo logo se apaguem, evitando, assim, atingir outros locais, como as matas das comunidades ou o terreno de algum vizinho.

A revelação das palavras dessa oração foi feita pela benzedeira de Quilombo, que dissera rezá-la sempre em suas roças.

Estrela do Céu, Maria Santíssima que em seu peito criou, extinguiu a mortal peste, fome e guerra. Que no mundo introduziu o primeiro pai dos humanos. Diga-se três vezes o seguinte “ouvi nós, oh Maria”. Porque boa hora e nada vos nega. Salvai nós Missais, Santa Virgem Maria. Rezemos: Deus de Misericórdia, Deus de Piedade, Deus de Inteligência, compadecido vós da aflição do vosso povo, digníssimo a um Anjo que o faria: suspende a tua mão. Por amor daquela Estrela Gloriosa: Vossa Mãe puríssima. É preciso licô milagroso contra veneno dos nosso delito, contra todos pecado do mundo, nos protege, Milagrríssima. Cristo Santo conservai, internai e sarai o que a humana força não pode, vossa graça nos concede, amém. (BENZEDEIRA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

Em seguida, são rezados um Pai-Nosso e três Ave-Marias na intenção de se fortalecer as preces feitas durante o pronunciamento das palavras acima.

De acordo com a benzedeira entrevistada, a oração *Estrela do Céu* pode ser utilizada também contra a *peste* de criações (bovinos, aves, suínos, equinos etc.), a *fome* e a *guerra*, protegendo os fiéis de todos os males que estes acontecimentos possam lhes trazer.

Em estudos sobre o folclore de São João del-Rei, Passarelli (2005) encontrou esta oração com outras variações neste município, afirmando ter sido utilizada, em meados do século XIX, contra as *pestes*, tendo em vista a inexistência de antibióticos, vacinas e outras drogas preventivas e curativas naquele período. Ainda segundo o autor, a oração foi criada e aprovada pelo corpo eclesiástico em uma época que as *pestes* eram consideradas *castigos divinos* e, por este motivo, tornava-se necessário recorrer à misericórdia de Deus e de Maria (a *Estrela do Céu*) para afastar os fiéis dos males que lhes eram causados.

Portanto, por ser uma oração “muito poderosa”, a benzedeira de Quilombo afirmou utilizá-la também para a proteção contra o fogo e durante o benzimento das roças de milho que estão morrendo por causa das lagartas.

Percebe-se, desse modo, um claro exemplo de uma oração que, além de sofrer mudanças em suas palavras, é utilizada com outros propósitos além daqueles para os quais foi criada.

SOL DA CABEÇA

O “sol” da cabeça consiste em enxaquecas que duram até o horário do meio dia. Quando acometidas por este mal, as pessoas sofrem diariamente muitas dores, chegando, inclusive, a ficarem impossibilitadas de trabalhar pela manhã.

Para curá-las, faz-se necessário o uso de *corpos intermediários* (pano virgem, água e uma jarra), jaculatórias e orações cristãs.

Inicialmente a benzedeira coloca o pano virgem e um pouco de água fria sobre a cabeça da pessoa, rezando a seguinte jaculatória:

Sol não tem quente, água não tem fria, o sangue do Nosso Senhor Jesus Cristo em sua Santa Senhuria (BENZEDEIRA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

Em seguida, coloca uma jarra ou garrafa com água sobre o pano em cima da cabeça e repete essa reza por três vezes. À medida que são pronunciadas as palavras, passam a emergir algumas bolhas de ar dentro da jarra, indicando que o “sol” está saindo daquele indivíduo.

Ao final, são rezados um Pai-Nosso e três Ave-Marias, objetivando, de forma semelhante a alguns exemplos anteriores, fortalecer a jaculatória contra o mal que se procura combater.

Em outras literaturas consultadas sobre o assunto não foi encontrada nenhuma referência a este tipo de benzimento.

Acreditamos que o uso da oposição “quente” e “frio”, acrescidos da alusão ao sangue de Jesus na jaculatória, se justifica pela busca do restabelecimento do estado normal em que se encontrava a cabeça do indivíduo: nem quente demais, muito menos fria. Ademais, como destacado por Gomes & Pereira (2004[1989]), a água em algumas benzeções simboliza o ato de levar e lavar o mal, o meio de purificação e regeneração do ser, assim como ocorre no batismo, quando a pessoa passa de um estado de “impureza” para outro de “limpidez”.

Portanto, o “sol” (quente) só pode sair de um indivíduo quando confrontado com a água (fria) e o sangue de Jesus (milagroso), restabelecendo, assim, as condições normais da saúde do corpo.

5.3.2 AS SIMPATIAS: A MÍSTICA DA CURA E PROTEÇÃO PELOS OBJETOS E ANIMAIS

Diferentemente dos benzimentos, os quais exigem o uso de jaculatórias para livrar as pessoas dos males que sofrem, nas simpatias a cura se dá apenas através de determinados ritos repetidos com um objeto, animal ou somente a partir de alguns atos. Além dos fins terapêuticos, as simpatias podem ser utilizadas com outros propósitos, como amorosos, proteção do corpo, enriquecimento e durante os momentos em que são realizados os trabalhos de parto.

Foram encontrados 14 distintos casos de simpatias praticadas nestes quilombos, muitas vezes realizadas desde o nascimento até a morte de uma pessoa.

As doenças e anormalidades curadas com as simpatias são: dilatação das hemorróidas, asma, bronquite e umbigo “grande” de crianças.

Para a dilatação das hemorróidas, de acordo com a benzedeira de Santiago, aconselha-se à pessoa assentar sob a parte metálica de um machado, com a lâmina virada para baixo, fixada na terra. Durante certo tempo a pessoa permanece sentada no objeto, aguardando até que as hemorróidas voltem ao seu lugar. Segundo esta benzedeira, o método costuma ser muito eficiente.

Já para os indivíduos com asma, conforme informado por uma agricultora de Santiago, tinha-se, antigamente, o costume de orientá-los a beber um “pouquinho” (uma colher, por exemplo) da água de três poços de enxurradas das estradas. No entanto, devido à sua relativa ineficácia, raramente este método tem sido utilizado para curar esta doença, sendo substituído, muitas vezes, por remédios produzidos a partir de saberes etnozoológicos (explicados posteriormente, no capítulo sobre a etnozootologia da pesquisa).

No caso da bronquite, seu tratamento é feito através do uso simbólico de um inseto popularmente chamado de “formiga-onça⁷⁴”, mas que é, na verdade, uma vespa da família *Mutillidae*.

Para a cura da bronquite, costuma-se colocar a formiga-onça sob um pequeno pano, o qual será dobrado e amarrado para evitar a fuga do inseto, e suspenso com uma linha no pescoço da criança acometida pela doença. Até a morte da formiga, que geralmente ocorre mais de nove dias após sua captura, o material deve permanecer com a criança e, à medida que vai morrendo, a doença passa a ser curada. De acordo com os sujeitos informantes desta

⁷⁴ Conhecida em determinadas regiões do Brasil como *formiga-feiticeira*, *chiadeira* etc. (HOUAISS & VILLAR, 2009).

simpatia, uma senhora de Quilombo e outra de São Pedro do Alagadiço, o método costuma ser muito eficiente e ainda hoje é utilizado com este objetivo.

Outros usos dessa “formiga” são feitos para diminuir o tamanho do umbigo “grande” de crianças e também para enriquecer.

Para o primeiro caso, deve-se pegar o inseto pelo membro traseiro, com muito cuidado para não se acidentar com seu ferrão, e fazer três cruzeiros com a parte dianteira de seu corpo sob umbigo da criança. A cada cruz que é feita, deve-se apertar a “formiga” no umbigo. Ao final, ela é solta onde foi capturada ou em seu ninho e, nas semanas seguintes, o umbigo já começa a diminuir seu tamanho. Segundo a benzedeira do Quilombo, este método é muito eficiente e ainda tem sido utilizado nas comunidades.

Já para enriquecer, acredita-se que se uma pessoa conseguir matar a formiga com apenas três socos ela irá ganhar muito dinheiro em sua vida. No entanto, talvez mais difícil que ficar rico é conseguir matar a “formiga” com apenas três socos! Dois exemplos: quando capturei uma na estrada entre São Pedro do Alagadiço e Quilombo, fui obrigado a dividir seu corpo em duas partes, pois não possuía nenhum objeto para aprisioná-la, como uma garrafa PET. Após sua divisão, embrulhei os dois membros em um papel e me dirigi até a casa em que estava hospedado em Quilombo. Ao chegar a este destino, desembulhei o papel e deixei-o em cima de uma mesa, saindo, em seguida, para ajudar o dono da casa em um serviço que desempenhava. Retornando ao local onde estava o papel, encontrei apenas o membro traseiro da “formiga”, sendo que a parte dianteira, composta pela cabeça e patas, já tinha fugido para muito longe. Portanto, mesmo depois de dividido, o inseto ainda continuava vivo. Já o segundo caso ocorreu no dia seguinte, quando capturei outra “formiga” na mesma estrada e, como encontrava de posse de uma garrafa PET, deixei-a aprisionada até levá-la à Belo Horizonte. No entanto, vinte e um dias após ter sido capturado e sem comida ou água para se alimentar na garrafa, o inseto ainda continuava vivo. Somente com um pouco de água e álcool é que ele veio a ser morto.

Por estes e outros motivos, acredita-se que se uma pessoa conseguir matar a formiga com três socos ela terá muita sorte na vida, sobretudo em termos financeiros.

Duas outras simpatias que possuem relações com o dinheiro é o uso de um “potinho” de **marimbondo*** ou da unha do pé esquerdo da ave Acauã (*Herpetotheres cachinnans*) no bolso da calça. Segundo informações de uma agricultora de Santiago, antigamente, quando se encontravam pequenas “casinhas” de marimbondo ou capturavam a Acauã e retiravam uma unha de seu pé esquerdo (deixando, obrigatoriamente, o animal vivo e solto), as pessoas tinham o costume de pegá-las e guardá-las no bolso, acreditando que aqueles objetos lhes

trariam “felicidades nos negócios”. Atualmente, entretanto, este costume é raramente utilizado nas comunidades.

Já para o caso da simpatia utilizada com fins amorosos, quando alguém queria conquistar um(a) namorado(a) tinha-se o costume de se extrair o olho esquerdo de um animal carnívoro⁷⁵ encontrado com muita frequência na região do Alagadiço ou a unha do pé esquerdo da Acauã, colocando-os no bolso esquerdo da calça. No entanto, esta simpatia só é válida quando o órgão é retirado com o animal vivo, soltando-o, em seguida, no local onde foi capturado. Segundo o agricultor informante dessa simpatia, o “método” costumava ser eficaz, ainda que, no entanto, nunca tenha recorrido a ele.

Além do olho deste animal, seu pelo é utilizado para não “zangar” armas de fogo e como amuleto contra “balas perdidas”. Quando eram feitas as caçadas, os agricultores tinham o costume de inserir uma “buchinha” do pelo dentro das espingardas, objetivando, com isso, que elas não “negassem fogo” na hora do tiro. Já para se prevenir contra “balas perdidas”, o pelo é colocado dentro de uma carteira de documentos e dinheiro, tornando-se um amuleto “eficaz” de proteção ao indivíduo.

Com relação à simpatia para “destravar” a língua de uma pessoa que é muito calada, segundo a benzedeira de Quilombo, tem-se o costume de dar um leve tapa com a mão ou com uma colher de madeira em sua nuca, pegando-a de surpresa e não deixando com que veja quem foi. De acordo com essa informante, o método foi realizado com sucesso com um agricultor da comunidade, o qual, no entanto, não pode saber quem lhe fez isso, já que ainda existe o risco de voltar ao estado anterior de “travamento”.

Outro exemplo de simpatia é feito quando uma pessoa falece e o seu corpo precisa ser enterrado em 24 horas, ou mais, após constatado o óbito. Para evitar o inchaço do corpo durante o velório, a família do defunto coloca uma bacia cheia de água sob o caixão e, dentro dela, uma chave qualquer. De acordo com uma agricultora de Quilombo, que havia feito esta simpatia no mês de dezembro durante o velório de seu sogro, o método deve ser realizado sempre à noite/madrugada, enquanto se aguarda o momento em que ocorrerá o enterro do defunto.

Por fim, as simpatias para as mães que estão em trabalho de parto e para os recém-nascidos. Quando uma mulher está com dificuldades em realizar o parto, tem-se o costume de

⁷⁵ Suprime-se o nome deste animal pelo fato de ainda existirem alguns espécimes nas comunidades e, sobretudo, por estarem em processo de extinção em Minas Gerais e no Brasil. Objetivamos, com isso, contribuir, indiretamente, para a redução do extermínio de sua espécie praticado por atos místicos e simbólico-religiosos (estes explicados no capítulo sobre a etnozoologia da pesquisa).

se colocar um chocalho da cobra cascavel sobre um tecido e amarrá-lo em sua barriga, objetivando, com isso, facilitar o nascimento da criança.

Já no momento que sucede o corte do cordão umbilical, popularmente chamado de “parto”, é obrigação da parteira enterrá-lo debaixo da cama onde dorme a mãe, precavendo-se, assim, do órgão servir de alimentos para ratos (*Rattus sp.*), o que tornaria, futuramente, aquela criança um ladrão. No entanto, caso se queira torná-la uma pessoa de “muitas posses”, é preciso enterrar o “parto” na entrada de um curral, galinheiro ou chiqueiro, locais que são sinônimos de “enriquecimento” e “progresso”.

A partir da crença nestas e em outras simpatias, a cultura quilombola no Alagadiço tem sido moldada ao longo dos anos pela tradição que se baseia, fundamentalmente, nos costumes presentes nas religiões cristãs e, de forma complementar, na religiosidade popular que se manifesta no ofício dos benzedores e benzedeadas.

Consideramos, neste sentido, que esta tradição é parte indissociável da sociobiodiversidade destes territórios, orientando as relações sociais e culturais entre seus sujeitos bem como contribuindo para a construção e preservação de suas distintas e múltiplas *territorialidades e temporalidades*.

5.4 SABERES AMBIENTAIS E AGROBIODIVERSIDADE: QUINTAIS AGROFLORESTAIS, AGROECOLOGIA, ETNOBOTÂNICA E ETNOZOOLOGIA



Uai moço... aí eu com minha bobage toda, eu acho que a gente tem o quintal é porque o quintal é que é o enfeite da casa, né?! Se a casa num tivé um quintal, né? Ela num tem um enfeite! Agora, no quintal a gente pode plantá café, bananeira, laranjeira, né? (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 78 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Quando propus um estudo específico para os *quintais agrofloretais* acreditava que estes espaços tinham apenas uma função *secundária* e de *complementaridade* às “principais” estratégias de *resistência* e *re-existência* socioterritorial desenvolvidas nos quilombos do Alagadiço. Durante os momentos em que realizava meus primeiros trabalhos de campo, esta percepção chegou a ser “comprovada” por meio de uma hierarquia que formulava sobre os distintos tipos de uso da terra nas propriedades e suas contribuições para geração de renda e produção de alimentos às famílias quilombolas. A atividade considerada como “principal” era a produção de milho e feijão nas lavouras cultivadas individualmente nas várzeas dos córregos locais, seguida das roças comunitárias e em parceria⁷⁶, da criação de bovinos, suínos, peixes e aves, do cultivo de hortaliças para comercialização nas feiras livres e, por fim, das culturas existentes nos quintais. Tal hierarquização se justificava pelos dados obtidos durante o uso de algumas ferramentas de pesquisa (como as entrevistas e a rotina diária, por exemplo) que me possibilitavam compreender as demandas de trabalho exigidas por cada atividade bem como a finalidade de sua produção.

No entanto, após a realização de entrevistas destinadas especificamente ao tema dos *quintais*, complementadas pelas travessias realizadas em seu interior com os agricultores e agricultoras quilombolas, diálogos não-estruturados e uso de registros iconográficos (croquis e fotografias), pude perceber que minhas primeiras impressões sobre a importância destes espaços para as estratégias de *resistência* e *re-existência* quilombola estavam um tanto quanto equivocadas.

Através dos dados compilados com estas ferramentas foi possível compreender que em todo o espaço do estabelecimento familiar não existe uma atividade que possa ser considerada “independente” das outras e, sobretudo, a “principal”. O que ocorre, na verdade, é uma *indissociabilidade* e *interdependência* entre os trabalhos e produtos obtidos em cada terreno de cultivo e os distintos usos que deles são feitos para a geração de renda e manutenção da propriedade. Senão, vejamos.

De toda a renda obtida com a venda de frutíferas, hortaliças, mandiocas e cafeeiros cultivados nos *quintais*, uma parte é destinada à compra de bens para a residência, outra ao pagamento de serviços que são prestados por terceiros (energia elétrica, transporte, saúde etc.) e uma terceira é investida na aquisição de insumos e/ou no custeio de atividades que

⁷⁶ Os plantios em parceria realizados nestes quilombos são, predominantemente, à “meia”, no qual os custos com sementes e insumos e o resultado da produção são divididos em partes iguais entre os agricultores parceiros. Já os trabalhos de limpeza do terreno, plantio e colheita são feitos apenas pelo agricultor que não cedeu a terra para a formação da lavoura.

eventualmente são realizados por *camaradas* nas lavouras de grãos. Dependendo dos rendimentos obtidos, ainda pode haver outros usos com o dinheiro adquirido pela comercialização dos alimentos.

A mesma lógica é observada nos destinos que são dados à renda obtida nas lavouras de grãos e na comercialização dos suínos, bovinos, aves e seus ovos. Todo dinheiro arrecadado faz parte de um “todo indivisível” que é reinvestido na propriedade ou guardado para futuros gastos que os agricultores poderão ter.

No entanto, além da dimensão financeira, é necessário considerarmos do mesmo modo as questões relativas aos manejos agroecológicos dos cultivos, à alimentação das criações de animais e das famílias, ao cuidado com a saúde dos agricultores e agricultoras, à proteção das residências e construções etc. Os *quintais*, como exemplificado a seguir, não são espaços mantidos apenas com o objetivo de gerar renda às famílias quilombolas, mas também de desempenhar outras funções que são consideradas essenciais ao pleno funcionamento do estabelecimento rural.

Por meio de toda a *agrobiodiversidade* que o constitui, um *quintal*, como dissera um velho agricultor do Quilombo, é o *enfeite da casa!*

Enfeitar, no sentido por ele dito, e explicitado com mais detalhes ao longo da entrevista, pode ser um verbo de múltiplas interpretações.

Em princípio significa um “adorno” que todo o entorno da casa deve possuir, com árvores, animais, insetos, cultivos perenes e sazonais, flores etc. Tudo que preencha aquele espaço circundante e lhe dê vida!

De modo equivalente, significa o *cultivo* de árvores frutíferas nativas e exóticas que, além de serem fontes de alimentos, bebidas e remédios às famílias, são também locais de morada e sobrevivência de aves, pequenos primatas e répteis que perderam seu habitat nas chapadas e todos os recursos de sua sobrevivência ali existentes, substituídos pelas monoculturas do eucalipto e do café. Muitas vezes, a propósito, os agricultores fazem questão de plantar nos limites dos quintais culturas que visam atender única e exclusivamente a alimentação dos animais que por ali frequentemente transitam.

Enfeitar é também sinônimo de *proteção*: dos ventos fortes que “assopram” nos vales onde estão localizadas as residências; da poeira das estradas que suja as varandas e o interior das casas, do sol “quente” que limita o crescimento de determinados cultivos e do “mau olhar” e “inveja” que são “colocados” no terreiro (através da presença de cruzeiros, chifres de boi e do cultivo de plantas como *comigo-ninguém-pode* – *Dieffenbachia maculata*, *espada-de-são-jorge* – *Sansevieria guineensis* – e *chico-pelado* – *Rhipsalis baccifera*).

Por outro lado, pensando em uma perspectiva histórico-geográfica, *enfeitar* pode ser interpretado como *preservação das tradições*. De acordo com um agricultor da comunidade de Santiago “de baixo”, o *quintal* é uma “tradição dos antigo”, transmitida, assim como os saberes tradicionais quilombolas, intergeracionalmente entre as famílias daquelas comunidades.

De primeiro, quando a pessoa, o rapaz formava um casamento, ele pegasse a namorá, a primeira coisa que ele fazia era formá um quintal. Tinha hora que eles formava o quintal e depois fazia a casa, já em frente do quintal. É uma tradição dos antigo! Desde os mais véi eles já começava com a casa e fazia o quintal (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 65 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago “de baixo”, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012)

Já em uma análise sociológica, *enfeitar* correlaciona-se à manutenção dos laços morais de *reciprocidade*, *solidariedade* e *afetividade* que conformam as relações de *campesinidade* destes quilombos, visto que durante a formação dos *quintais* os agricultores obtêm, gratuitamente, as sementes e mudas das culturas agrícolas a serem plantadas no espaço do entorno de suas casas. Como dissera o agricultor citado acima:

Ah, isso [as mudas] eles pegava no quintal do vizinho, pedia um, pedia o outro, todo mundo ajudava, porque muda pra plantá naquele tempo, ô gente!? Ninguém vendia, aquilo, vá lá! “Eu preciso duma muda, vou pegá umas cinco aqui!” Muda de banana, muda de tudo enquanto é coisa, eles pegava e plantava... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 65 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago “de baixo”, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012)

Acrescenta-se, ademais, que os cultivos dos quintais são comercializados apenas com os “de fora”, já que entre os vizinhos prevalecem as práticas de solidariedade e reciprocidade na concessão gratuita do direito de se coletar frutas e hortaliças destes espaços.

O sinhô sabe né?! Vizin assim que tá vendendo essas coisa assim... assim quem banana, pros vizin, tem hora que é ruim né?! Quando a gente não tivé aqui na casa da gente, as vez tem lá na casa dele, e eles arruma pra gente, num é? (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 78 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012)

Adorno, habitat e fonte de alimentos para animais selvagens, proteção, manutenção das tradições culturais e das relações de campesinidade, e diversificação: da alimentação e nutrição das famílias através do plantio de distintas culturas agrícolas (frutíferas, hortaliças, cereais etc.), dos recursos fitoterápicos utilizados na cura de várias enfermidades, da fonte de renda que é obtida na propriedade e dos produtos utilizados como insumos orgânicos de adubação dos solos e insumos naturais de combate às doenças e pragas que atacam as lavouras e o próprio quintal.

Enfeitar, portanto, pressupõe significados que vão muito além de um simples *ornamento* que se produz para o espaço e a paisagem agrobiodiversa do entorno das residências destas comunidades.

Relaciona-se, também, às *territorialidades* que constroem os elementos simbólico-culturais de um território e criam laços de identidade e pertencimento entre seus moradores, bem como vincula-se às *temporalidades* que se manifestam na história das distintas culturas agrícolas que contribuíram para a formação dos *quintais* e, por conseguinte, da geração de famílias que deles fizeram o uso.

Feitas essas considerações iniciais, apresentamos e discutimos nos tópicos a seguir a *agrobiodiversidade* constituinte dos *quintais agroflorestais* estudados em campo, identificando as espécies cultivadas e seus distintos usos, os manejos agroecológicos empregados em sua manutenção, os problemas enfrentados e produzidos pelos agricultores, a geração de renda pela comercialização das culturas agrícolas e, sobretudo, a importância destes espaços para as estratégias de *resistência e re-existência* construídas nos territórios quilombolas do Alagadiço.



Vista ao fundo de um quintal agroflorestral a partir da várzea do Córrego do Quilombo. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

É importante observar em que consiste essa vegetação tão brilhante e variada antes que seja destruída; por isso frequentemente entrei, a respeito, em minúcias que, se não são atualmente desprovidas de interesse, se tornarão muito mais interessantes ainda, quando se tiver de considerá-las como pertencendo unicamente à história de nosso globo e à da geografia botânica (SAINT-HILAIRE, 1938, p. 231)

5.4.1 QUINTAIS AGROFLORESTAIS: DIVERSIFICAÇÃO DA PRODUÇÃO AGRÍCOLA E CONSERVAÇÃO DA AGROBIODIVERSIDADE

Durante os trabalhos de campo ocorridos entre os meses de setembro de 2012 a janeiro de 2013 realizamos pesquisas em 23 quintais nos três territórios deste estudo, sendo 7 (sete) em Quilombo, 10 em Santiago “de baixo” e “de cima” e 6 (seis) em São Pedro do Alagadiço. Em cada comunidade buscamos pesquisar, no mínimo, 20% dos quintais existentes, sendo que em Quilombo e São Pedro atingimos um total de 40% e nos dois Santiagos 20%.

A área média destes espaços varia entre 915 m² a 7.000 m², ocupando sempre as terras situadas no entorno das residências, nas vertentes acima da várzea dos córregos locais (FIG. 31). De acordo com muitos agricultores e agricultoras, estas terras são consideradas “mais duras”, “fracas” e “secas”, em relação aos solos úmidos e mais férteis das várzeas onde geralmente são cultivadas as lavouras de milho e feijão e os canteiros de hortaliças. No entanto, apesar dessas características, pudemos observar uma significativa agrobiodiversidade nestes espaços, o que, em nosso entendimento, se justifica pelo fato de que a fertilidade destes solos é construída pelas mãos e saberes agroecológicos dos sujeitos pesquisados, permitindo-lhes escolher “o que”, “onde” e “quando” plantar em cada área do quintal.

Além dos quintais agroflorestais, pudemos observar três outros exemplos de agroecossistemas na paisagem das comunidades estudadas: os monocultivos de eucaliptos nas chapadas, as lavouras de milho e feijão na várzea dos córregos locais, e os canteiros de hortaliças, também situados nas terras de várzea (FIG. 32).

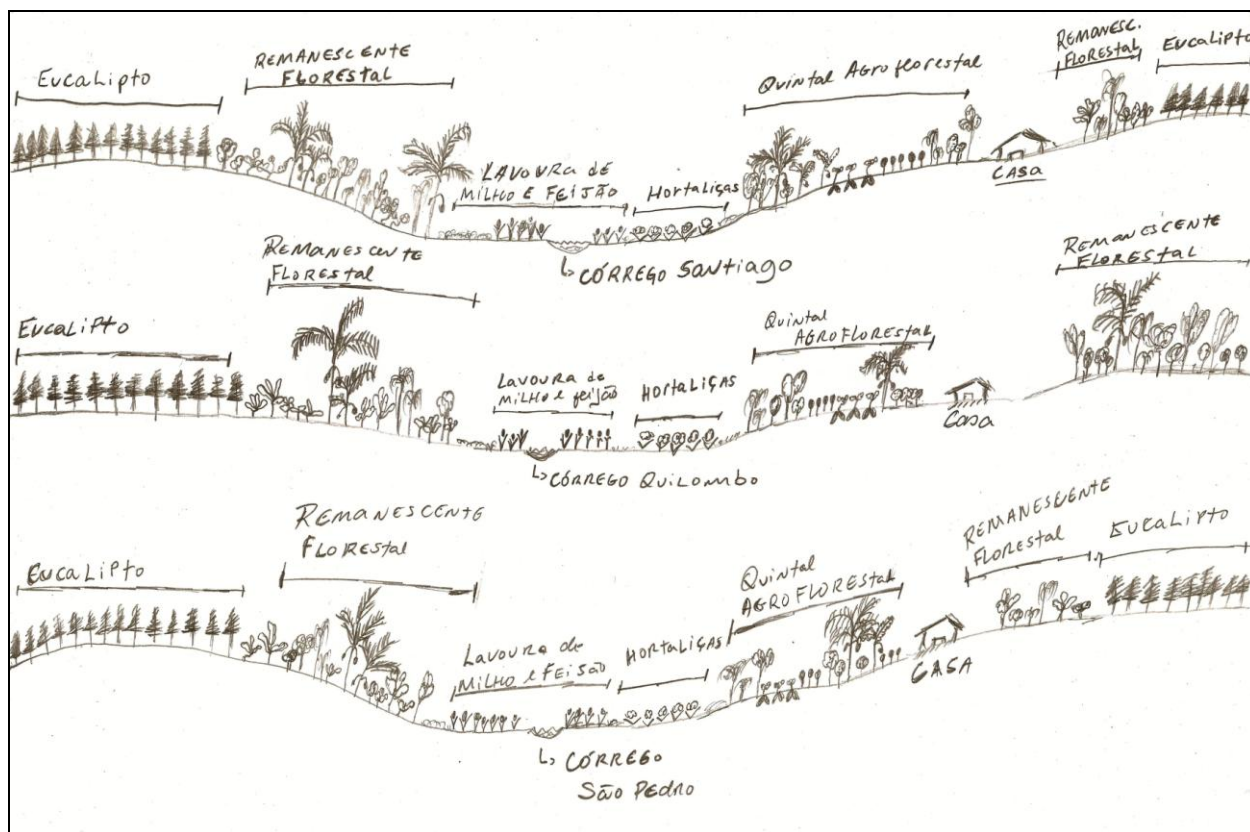


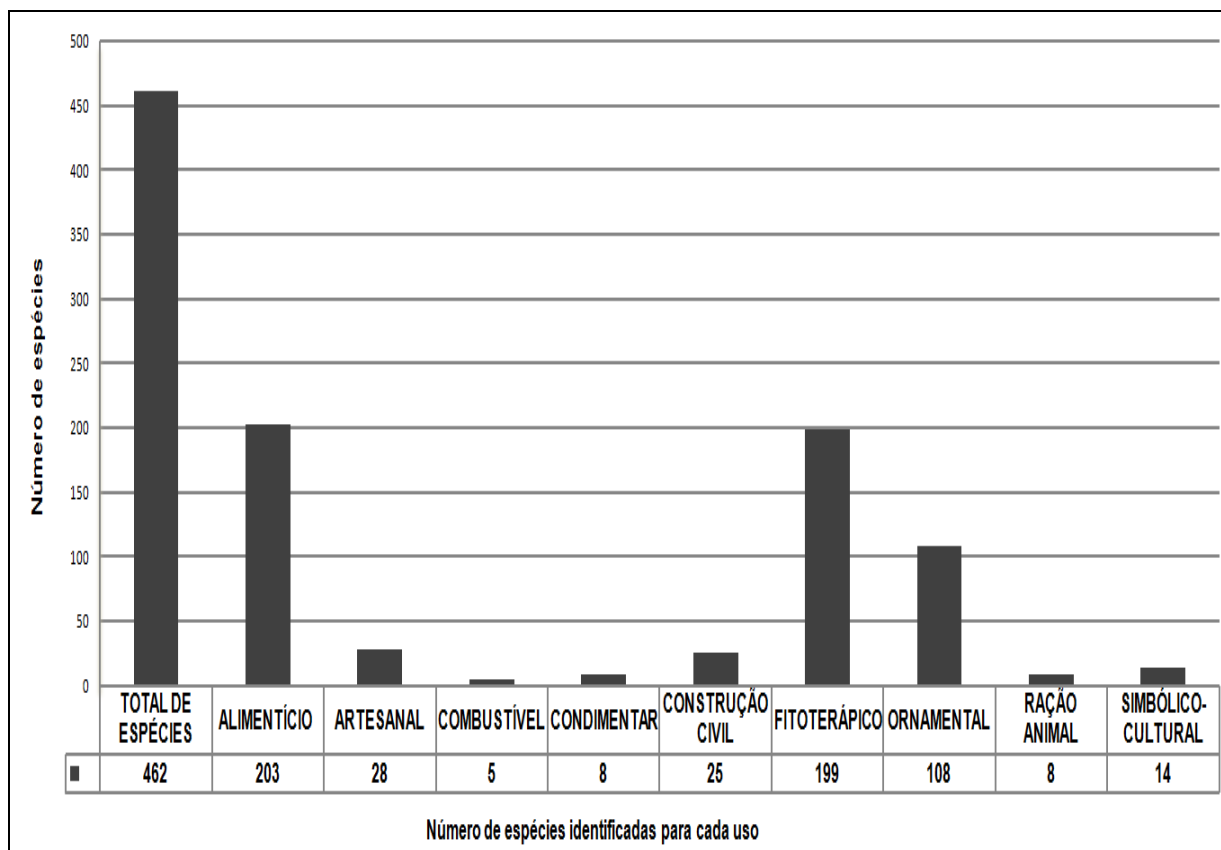
FIGURA 32: Perfis longitudinais dos agroecossistemas situados entre as chapadas das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço. De cima para baixo: perfis da comunidade de Santiago, Quilombo e São Pedro do Alagadiço. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

A escolha dos quintais agroflorestais como objeto de pesquisa se justifica pelo fato de que estes espaços são lugares, por excelência, da *sociobiodiversidade quilombola*, onde os saberes agroecológicos, a agrobiodiversidade, as relações de solidariedade e reciprocidade, o universo mítico e religioso, a cultura material e imaterial se manifestam de forma mais pronunciada do que em outros espaços do território quilombola. Os quintais são o *loci* de resistência e re-existência de uma *agrobiodiversidade* que predominava nas chapadas décadas atrás e, atualmente, dá lugar a uma atividade homogeneizadora e hegemônica: a monocultura do eucalipto. Por este motivo, os quintais, com toda sua diversidade de culturas agrícolas e animais, representam hoje uma paisagem de resistência à extinção promovida pela silvicultura nas chapadas, onde os agricultores e agricultoras quilombolas produzem e organizam o espaço por meio da preservação dos saberes tradicionais que possuem acerca de seu ambiente e da manutenção de princípios morais e religiosos herdados de gerações passadas. Com efeito, o que, em princípio, é apenas agrobiodiversidade, se transforma em *sociobiodiversidade* pelas mãos, técnicas e saberes tradicionais dos homens e mulheres quilombolas.

Em cada quintal identificamos a quase totalidades das espécies vegetais existentes, desde as que nascem espontaneamente até aquelas cultivadas pelos agricultores e agricultoras

quilombolas. A soma de todos os cultivos presentes nestes 23 quintais contabilizou **462** distintas espécies vegetais de usos: **alimentício, condimentar, fitoterápico, madeireiro (artesanal, combustível e construção civil), ornamental, simbólico-cultural e ração animal** (GRAF. 1). Para muitas espécies, aliás, foram relatados mais de um tipo de uso, sendo a sua presença no quintal justificada de acordo com os propósitos que os agricultores estabelecem para seus plantios.

GRÁFICO 1 Número total de espécies identificadas nos quintais e seus respectivos usos



Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

Complementarmente ao plantio de culturas agrícolas, nos quintais são criados animais de pequeno e médio porte, como galináceos (*Gallus sp.*) e porcos (*Sus scrofa domesticus*) caipiras, e insetos, como as abelhas Jataí-verdadeira (*Tetragonisca sp.*). Em alguns raros casos, ademais, encontramos tanques de piscicultura dentro do limite do quintal e currais em seu entorno imediato.

No quadro a seguir (QUADRO 2) são identificadas todas as culturas agrícolas, animais e insetos encontrados nos 23 quintais deste estudo, agrupados de acordo com os distintos usos que delas são feitos.

QUADRO 2

Espécies mais notáveis da Fauna e Flora dos Quintais Agroflorestais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço e seus respectivos usos

ALIMENTÍCIO	ORNAMENTAL		
<p>Acerola, Alecrim, Abacate, Alface, Abacaxi, Abóbora, Alho, Aimenó, Almeirão, Ameixa, Amora, Amora-do-Mato, Articum, Babosa, Baco, Bambuzinho, Banana-Caturra, Banana-Caturrão/Caturróna/Córrego-Novo, Banana-Caturrinha, Banana-Maçã, Banana-Maranhão, Banana-Marmelo, Banana-Ouro, Banana-Pêra, Banana-Prata, Banana-Prata Nanica, Banana-Prata Rosa, Banana-São Matheus, Banana-São Tomé, Batata, Berinjela, Beterraba, Cabelo-de-Negro, Café-Catuai Amarelo, Café-Catuai Vermelho, Café-Conilon, Café-Icatu, Café-Mineirão, Café-Mooça, Café-Mundo Novo, Cagaita, Caju, Caju-do-Mato, Camaru, Cana-Caiana, Cana-Listrada, Cana-Roxalina, Cana-Taquara, Cana-de-Cavalo/Cana-de-Burro, Caqui, Cará-Dazia, Carambola, Catulé, Caxi, Cebola, Cebolinha, Cenoura, Cerejeira, Chicória, Chuchu-Branco, Chuchu-Preto, Chuchu-Verde, Cidra, Coco-da-Bahia, Coentro, Couve, Couve-Flor, Couve-Manteiga, Erva-Doce, Ervilha, Espinafre, Feijão-Andu, Figo, Gabiroba, Gameleira, Goiaba-Branca, Goiaba-do-Mato, Goiaba-Vermelha, Grão-de-Galo, Graviola, Hortelã-Brasileiro/Hortelã-Verde, Hortelã-Inglês, Imbiruçu/Lanzeira, Ingá, Inhame-Japonês, Jabuticaba, Jabuticaba-do-Mato, Jaca, Jambo, Jatobá, Jeribá, Jiló, João-Barandi, Juá, Jurubeba, Laranja-Bahia, Laranja-Brava-do-Mato, Laranja-Campista, Laranja-China, Laranja-da-Terra, Laranja-Flor, Laranja-Gabiroba, Laranja-Goiaba, Laranja-Lima, Laranja-Mexerica, Laranja-Pêra Rio, Laranja-Pocã, Laranja-Sanguínea, Laranja-Saúde, Laranja-Seleta, Laranja-Serra D'água, Laranja-Valência, Licuri, Lima, Limão-Capeta, Limão-Doce, Limão-Galego, Limão-Térmico, Limão-Tahiti, Limãozinho-de-Chá, Lírio-Branco, Maçã, Macaúba, Mamão-Galego Grande, Mamão-Macho, Mamão-de-Corda, Mamão-Mamoá, Mandioca-Aipim-Sertão, Mandioca-Beterraba, Mandioca-Cabrinha, Mandioca-Cacau-Amarela, Mandioca-Cacau-Branca, Mandioca-Cacau-Vermelha, Mandioca-Cacauzona, Mandioca-Canela-de-Ema, Mandioca-Mandiocussu, Mandioca-Manoel-Lima, Mandioca-Manteiga, Mandioca-Mulatão, Mandioca-Mulatinha, Mandioca-Ovo, Mandioca-Pão-da-Rainha, Mandioca-Peçanha, Mandioca-Peçainha, Mandioca-Periquita, Mandioca-Rei-do-Sono, Mandioca-Sabará, Mandioca-Sabarazona, Mandioca-Sertão, Mandioca-Urutu, Mandioca-Vassourinha, Manga-Abacaxi, Manga-Ada [Haden], Manga-Bourbon, Manga-Coco, Manga-Coquinho, Manga-Coração-de-Boi, Manga-Espada, Manga-Manteiga, Manga-Rosa, Manga-Roxa, Manga-Ubá, Manga-Urbana, Manjeriçõ, Manjerona, Maracujá-Grande (Amarelo), Maracujá-do-Mato-Azedo, Maracujá-do-Mato-Doce, Marimba, Marmelo, Maxixo-Fofo, Menta, Mexerica, Milho, Mostarda-Chinesa, Ora-Pro-Nóbis, Pau-Doce, Pepino, Pepino-de-Conserva, Pequi, Pêra, Pêssego, Pimenta-da-Costa, Pimenta-do-Reino, Pimenta-Malagueta/Pimenta-Brava, Pimentão, Pitanga, Quiabo, Repolho, Romã, Salsa, Salsinha, Samambaia-do-Brejo, Seriguela, Serraia, Taioba, Tangerina, Tomate, Tomate-Cabacinha/Tomatinho, Uva-Preta, Uva-Roxa, Uva-Verde, Zamboa</p>	<p>Alecrim, Arruda, Avenca, Baçurin, Baçurin-Roxo, Baldinho, Bambulinho, Bambuzinho-de-Ramo, Beijo-Branco, Beijo-Indiano, Beijo-Lilás, Beijo-Roxo, Beijo-Roxo Claro, Betonca, Boa-Noite-Lilás, Boa-Noite-Branca, Boa-Noite-Roxa, Bolo-de-Papagaio, Brilhantina, Bromélia-Espinhosa, Bromélia-Lisa, Bucha-de-Pastor, Bugarin, Cachimbo-de-Ouro, Cachimbo-de-Prata, Campainha-Amarela, Campainha-Rosa, Capim-Colchão, Capim-de-Santa Luzia, Capim-de-São José, Capim-de-Sr.do Bom Jesus, Capim-Espanta-Muriçoca, Capim-Inês, Carne-de-Vaca, Chico-Pelado, Cipó-de-São João, Cipó-Imbé, Comigo-ninguém-pode, Copo-de-Leite, Coqueirinho, Coração-Magoado, Coroa de Cristo/Coroa de Rei, Dália, Dama-da-Noite, Dedo-de-Deus, Embaúba, Espada-de-São Jorge, Flor-de-Seda, Gema-de-Ovo, Gordinho, Hortência, Ipê-Amarelo/Pau D'arco Amarelo, Ipê-Roxo/Pau D'arco Roxo, Jambrinho-Verde, Jardineira, Jasmim-Amarelo/"Água de Colônia" Amarelo, Jasmim-Roxo/"Água de Colônia" Roxo, Jibóia, Laça-Rapaz, Lampião-Alaranjado, Lampião-Amarelo, Lampião-Bendengó, Lampião-Branco, Lampião-Cor-de-Rosa, Lampião-Roxo, Lampião-Vermelho, Laranjinha, Licuri, Língua-de-Sogra, Lírio-Amarelo, Lírio-Grande, Lírio-Roxo, Lírio-Verde, Mamoninho-Roxo, Manacá, Mariângela, Monique, Orquídea, Palma, Papagaio, Perpétua, Pingo-de-Ouro, Pinheirinho, Pinheiro, Piteira-do-Mato, Quaresmeira, Riqueza, Rosa-Papel/Rosa-Trepadeira, Rosa-Amarela, Rosa-Branca, Rosa-Cor-de-Rosa, Rosa-Maná, Rosa-Menina, Rosa-Primavera, Rosa-Roxa, Rosa-Vermelha/Pelé, Samambaia-Chorona, Samambaia-de-Espinho, Samambaia-Desce-e-Sobe, Samambaia-Tesourinha, Soldado-Roxo, Taiobinha, Tiborna, Traça-de-Cigano, Trepador, Tunin-do-Meio-Dia, Vinhatinho, Violeta</p>		
	MADEIREIRO		
	CONSTRUÇÃO CIVIL	ARTESANAL	COMBUSTÍVEL
	<p>Aruvaieira, Cambão, Canudo-de-Capoeira, Catulé, Braúna, Cabo-de-Enxada, Canafístula, Candeia, Cedro, Cipó-de-São-João, Eucalipto, Faveira, Grão-de-Galo, Ipê-Amarelo/Pau-d'arco Amarelo, Ipê roxo/Pau-d'arco roxo, Jacarandá, Jatobá, Jeribá, Paratudo, Pau-d'óleo, Peroba, Pindaíba, Piteira, Sucupira-Branca, Sucupira-Preta</p>	<p>Almeida, Anjiquinho, Canudo-de-Capoeira, Catulé, Araçá, Chapecanga, Coqueirinho, Fedegoso, Gueraina-brava, Imbiruçu/Lanzeira, Jeribá, Licuri, Murungu, Para-Raio/Santa-Bárbara, Pau D'óleo, Pé-de-Perdiz, Pereira, Pinhão, Pinho, Vinhático</p>	<p>Cambão, Candeia, Eucalipto, Mamona, Pinhão</p>
		ARTESANAL NÃO-MADEIREIRO	
	SIMBÓLICO-CULTURAL	CONDIMENTAR	
<p>Algodão, Campainha-Amarela, Campainha-Rosa, Carqueja, Chico-Pelado, Cipó-de-São João, Comigo-ninguém-pode, Espada-de-São Jorge, Guiné, Macela, Mamona, Meloso, Urucum, Vassourinha</p>	<p>Alfavaca-do-Reino, Alfavaca-de-Cheiro, Canela, Catulé, Erva-Doce, Ora-Pro-Nóbis, Quitoco, Urucum</p>	<p>Suínos, bovinos, aves e peixes</p>	
ABELHAS	RAÇÃO ANIMAL		
<p>Arapuá e Jataí verdadeira</p>	<p>Cana-Caiana, Cana-Listrada, Cana-Roxalina, Cana-Taquara, Cana-de-Cavalo/Cana-de-Burro, Capim-Napiê, Mandioca, Milho.</p>		
FITOTERÁPICO			
<p>Abacateiro (Folha), Abóbora, Açoita-Cavalo, Aicaçu, Aiquizinho/Aico da Chapada, Alecrim, Alevante, Alface, Alfavaca-do-Reino, Algodão, Alho, Almeirão, Amoreira, Anil, Angico, Anjiquinho, Arcanfor-do-campo, Arnica, Arruda, Artimijo, AS, Assapeixão-do-Reino, Assapeixinho-do-Mato, Azedinha, Babosa, Bambuzinho, Bananeirinha-de-frio, Barbácio, Barbatimão, Berinjela, Beterraba, Betonca, Boldo-Grande, Boldo-Pequeno, Boleira, Braço-de-Mono, Bucha-de-Carneiro, Buta-de-Homem, Buta-de-Mulher, Buta-Grande, Butinha, Cabelo-de-Anjo, Cabelo-de-Negro, Cabo-Verde, Cagaita, Caiçara, Caju-do-Mato, Cajuzinho, Camará, Cana-de-Cavalo/Cana-de-Burro, Cana-de-Macaco, Candinha, Canela, Canguçu-Branco, Capeba, Capim-de-Erva-Cidreira, Cará-Dazia, Carqueja, Catingueira, Cebola, Cedro, Cenoura, Cervejinha, Chapéu-de-Couro, Chapéu-de-Sol, Chico-Ramo, Chicória, Chuchu, Ciganinha, Cinco-Dias, Cipó-Imbé, Coco-Liara, Coentrinho-do-Reino, Coentro, Compainha, Coração-Magoado, Cordão-de-Ouro/Cordão-de-Frade, Couve, Cravo-chá, Dipirona, Doril, Embaúba, Erva-Cidreira, Erva-Cidreira-de-Vara, Erva-de-Bicho, Erva-de-Santa-Maria, Erva-Doce, Erva-Sequeira, Espinafre, Espinheira-Santa, Eucalipto "cheiroso"/Eucalipto "Erva-Cidreira", Feijão Andu, Féu-da-Terra, Figo, Fumo, Fumo-Bravo, Galuína, Gameleira, Gengibre, Goiaba-Branca, Goiabinha, Grão-de-Galo, Gueraina-Branca, Gueraina-Preta/Gueraina-Brava, Guerreira-do-Campo, Guiné, Hortelã-Brasileiro/Hortelã-verde, Hortelã-Inglês, Imburama, Imenda-Nervo, Inhame-japonês, Ipê-Roxo/Pau D'arco, Jalapa-do-Campo, Jasmim/Água-de-Colônia, Jatobá, Jiló, João-Barandi, Jodi, Juá-Bravo, Junco, Jurema-Encatada, Jurubeba, Laça-Rapaz, Laranja-da-Terra, Lava-Prato, Lima, Limão-Galego, Limãozinho-de-Chá, Lírio-Mariazinha, Losna, Macela, Malva-Branca, Mamão, Mamona, Manjeriçõ, Manjerona, Manuscaba, Maracujá-do-Mato, Maracujá-Grande (amarelo), Maracujina, Marcínica, Mastruz, Menta, Mentraço, Mentrusto, Mostarda-Chinesa, Murungu, Novalgina-de-Folha, Oliveira, Ora-Pro-Nóbis, Papaconha, Para-Raio/Santa-Bárbara, Paratudo, Pau-D'óleo, Pé-de-Perdiz, Pepino, Pereira, Picão, Pimenta-Malagueta/Pimenta-Brava, Pimentão, Pinhão, Poeijinho, Poejo, Puaia, Quebra-Pedras, Quiabo, Quilombo, Quina-da-Caatinga/Quina-Grande, Quina-de-Cruzeiro, Quina-de-Papagaio, Quina-de-Três-Folhas, Quina-de-Vara, Quitoco, Ribarbo, Rio-Seco, Romã, Rosa-Branca, Rosa-Maná, Sabugueira, Saião/Saiote, Salsa, Salsinha, Sálvia-Branca, Samambaia-de-Espinho, São-Caetano, Sassafrai, Serraia, Sucupira-Branca, Suma, Tamboril, Tomatinho/Tomate-Cabacinha, Transagem, Unha-D'anta, Unha-de-Gato, Uvaia, Vassourinha</p>			<p>TOTAL DE ESPÉCIES VEGETAIS CATALOGADAS: 462</p>

Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

Deste total de 462 espécies vegetais, 23,4% (108) são referentes às plantas de uso ornamental, cultivadas em pequenos jardins pelas mulheres que, em geral, realizam suas atividades de trabalho próximas às residências, enquanto os homens executam serviços nas lavouras, buscam lenha nas matas e cuidam das criações de animais. Por meio da ferramenta de pesquisa da *rotina diária* constatamos que as atividades de manutenção destes jardins não são realizadas todos os dias pelas mulheres, mas sim nos finais de semana, quando ocorre a limpeza dos terreiros, a poda e a irrigação das plantas. Além do objetivo de embelezar a paisagem do entorno das casas (FIG. 33), os cultivos ornamentais também desempenham uma função importante no enfeite das igrejas, escolas e da sede da ASPOQUI (FIG. 34), quando ocorrem celebrações religiosas e reuniões com os moradores das comunidades.



FIGURA 33: Jardim de plantas ornamentais cultivadas pelas mulheres quilombolas no entorno de suas residências. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 34: Ornamentação da sede da ASPOQUI durante reunião entre os associados em janeiro de 2013. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013

Convém observar que algumas plantas ornamentais apresentam outros usos pelos agricultores quilombolas, como fitoterápicos (*Rosa-Maná* – *não identificada*, usada contra a constipação, *Cipó-Imbé* – *Philodendron imbe*, usado para a dilatação das hemorróidas, entre outras), na produção artesanal de vassouras (*Coqueirinho* – *não identificado*), construção de cercas das propriedades (*Cipó-de-São-João* – *Pyrostegya venusta*) e com fins simbólico-culturais de proteção contra o “oiado” (*Chico-Pelado* – *Rhipsalis baccifera*, *Espada-de-São Jorge* – *Sansevieria guineensis* – e *Comigo-ninguém-pode* – *Dieffenbachia maculata*).

Já na parte interior dos quintais, onde estão os cultivos perenes e sazonais, 6% (28) das espécies vegetais catalogadas são de uso artesanal, utilizadas na fabricação de instrumentos de trabalhos, como enxadas (*Pereira* – *Geissospermum laeve* – e *Fedegoso* – *Senna sp.*), biojóias (*Catulé* – *Attalea sp.*, *Macaúba* – *Acrocomia intumescens* – e *saboneteira* – *Sapindus saponaria*), instrumentos musicais, como *caixas-de-congada* (*Pé-de-perdiz* – *Croton*

antisiphiliticus), sabão (Almeida – *Almeidea sp.*, Mamona – *Ricinus communis* – e Pinhão – *Duguetia sp.*) e carros-de-boi/rolador (Vinhático – *Plathymenia sp.*). Em razão dos desmatamentos e queimadas que reduziram sobremaneira a quantidade de determinadas espécies de madeira “nobre” para o uso artesanal, como o murungu [mulungu] (*Erythrina mulungu*), o pau d’óleo (*Copaifera sp.*) e o vinhático, em muitas propriedades os agricultores quilombolas estão produzindo suas próprias mudas a partir de sementes colhidas nos remanescentes vegetacionais e cultivando-as dentro de seus quintais. Segundo alguns relatos, estes cultivos visam tanto à preservação das espécies quanto o atendimento às necessidades dos trabalhos realizados nos estabelecimentos rurais.

De modo semelhante ao uso artesanal, muitas espécies produzem boas madeiras utilizadas na construção civil nestes quilombos. Dos cultivos presentes em todos os quintais, 5,4% (25) são referentes às árvores que fornecem madeiras e folhas utilizadas na edificação e cobertura de casas, currais, chiqueiros e galinheiros, e no cercamento das propriedades. Espécies como Braúna (*Melanoxylon brauna*), Cedro (*Cedrus sp.*), Jacarandá (*Dalbergia sp.*), Peroba (*Aspidosperma sp.*), Sucupiras-Branca (*Pterodon pubescens*) e Preta (*Bowdichia virgilioides*) são recorrentemente encontradas em um ou outro quintal destas comunidades. No entanto, devido ao receio pela fiscalização do IEF, muitas vezes tem-se dado preferência ao plantio do eucalipto (*Eucalyptus sp.*) para o uso em determinadas edificações, como esteio de telhados, mourões de chiqueiros e de cercas. Ademais, assim como destacado no parágrafo anterior, as espécies acima identificadas são também cultivadas a partir da formação de mudas pelos próprios agricultores, objetivando a sua preservação e os usos futuros nos estabelecimentos rurais.

Já as espécies que produzem madeira e óleo para combustão representam apenas 1% (5) de todas as culturas encontradas nos quintais. Existem, no entanto, outras madeiras utilizadas como lenha nas residências e casas de farinha, sendo retiradas, quase sempre, das árvores mortas ou galhos secos encontrados nos remanescentes vegetacionais das comunidades. Nos quintais destacam-se o Cambão (*não identificada*) e o Eucalipto (*Eucalyptus sp.*) como as principais árvores utilizadas na produção de lenha e, para o início da combustão, geralmente tem se recorrido às lascas da Candeia (*Gochmatia polymorpha*), haja vista o auto poder calorífico de sua madeira.

Segundo relatos de um agricultor do Quilombo, as Candeias existiam anteriormente apenas nas chapadas e em suas vertentes. Contudo, a partir dos processos erosivos provocados pela ocupação destas áreas com monocultivos de eucalipto e café, ocorreu a “migração” dessas espécies vegetais para as varedas e vertentes onde estão localizados os quintais.

Além da madeira, determinadas espécies vegetais produziam óleos que, até pouco tempo, eram utilizados para iluminação das residências. Para esta finalidade destacam-se os frutos da Mamona (*Ricinus communis*) e do Pinhão (*Duguetia sp.*).

Com relação às espécies de uso condimentar na culinária quilombola, 1,7% (8) de todos os cultivos encontrados nos quintais são utilizados como temperos para alimentos salgados e doces. Dentre os principais usos, destacam-se as folhas da Alfavaca-de-Cheiro (*Ocimum campechianum* L.) nos doces, da Alfavaca-do-Reino (*Ocimum sp.*) e do Quitoco (*Pluchea sagittalis*) nas carnes, do Urucum (*Bixa orellana*) no arroz e do óleo do coco da Catulé (*Attalea sp.*) no arroz e nas canjicas.

Por sua parte, os cultivos de uso simbólico-cultural representam 3% (14) da totalidade de culturas encontradas nos quintais, sendo empregados, principalmente, como proteção contra o mau-olhado (Comigo-ninguém-pode, Espada-de São Jorge e Chico-Pelado) e durante o ofício dos benzedores, como nos benzimentos contra o ventre-virado, a ofensa de cobras e o quebrante e “oiado”, nos quais são utilizadas, respectivamente, as folhas da Macela (*Anthemis sp.*), do Guiné (*Petiveria alliacea*) e do algodão (*Gossypium sp.*). Já as outras espécies, como o Cipó-de-São João e as Campainhas-Amarela (*Narcissus bulbocodium*) e Rosa (*Digitalis purpurea*) são consideradas indicadoras da chegada do período chuvoso, sobretudo quando desabrocham.

Para a alimentação dos animais domésticos, 1,7% (8) de todas as culturas identificadas são utilizadas na mistura das rações, como as canas-de-açúcar e os capins para os bovinos, a mandioca para os suínos e o milho para os galináceos e bovinos. Geralmente o cultivo destas culturas nos quintais não é suficiente para satisfazer toda a alimentação animal, sendo os agricultores obrigados a formarem roças na várzea dos córregos locais ou adquirirem cereais no mercado da comunidade.

Destaque maior, entretanto, deve ser dado às culturas de usos **fitoterápicos** e **alimentícios**, uma vez que representam parcela expressiva dos cultivos presentes nos quintais.

De todas as espécies identificadas, 43% (199) são de uso fitoterápico, atuando preventivamente na ação contra determinados males ou de modo curativo, no combate às doenças que já afetam a saúde das pessoas. Em virtude do elevado número de espécies e dos distintos usos que delas são feitos, dedicamos uma parte específica aos saberes etnobotânicos identificados nestes quilombos, explicitados adiante no tópico 5.4.3.

As culturas de uso alimentício, por sua parte, representam 43,4% (203) de todas as espécies vegetais cultivadas nos quintais, agrupadas nesta pesquisa da seguinte forma: **frutíferas, hortaliças, cafés, mandiocas e outras** (QUADRO 3).

QUADRO 3

Culturas agrícolas de uso alimentício cultivadas nos Quintais Agroflorestais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço

FRUTÍFERAS	
Acerola, Abacate, Abacaxi, Ameixa, Amora, Amora-do-Mato, Articum, Baco, Banana-Caturra, Banana-Caturrão/Caturrona/Córrego Novo, Banana-Caturrinha, Banana-Maçã, Banana-Maranhão, Banana-Marmelo, Banana-Ouro, Banana-Pera, Banana-Prata, Banana-Prata Nanica, Banana-Prata Rosa, Banana-São Matheus, Banana-São Tomé, Cabelo-de-Negro, Cagaita, Caju, Caju-do-Mato, Camaru, Caqui, Carambola, Catulé, Caxi, Cereja, Cidra, Coco-da-Bahia, Figo, Gabiroba, Gameleira, Goiaba-Branca, Goiaba-do-Mato, Goiaba-Vermelha, Grão-de-Galo, Graviola, Imbiruçu/Lanzeira, Ingá, Jabuticaba, Jabuticaba-do-Mato, Jaca, Jambo, Jatobá, Jeribá, João-Barandi, Juá, Jurubeba, Laranja-Bahia, Laranja-Brava-do-Mato, Laranja-Campista, Laranja-China, Laranja-da-Terra, Laranja-Flor, Laranja-Gabiroba, Laranja-Goiaba, Laranja-Lima, Laranja-Mexerica, Laranja-Pera Rio, Laranja-Pocã, Laranja-Sanguínea, Laranja-Saúde, Laranja-Seleta, Laranja-Serra-D'água, Laranja-Valência, Licuri, Lima, Limão-Capeta, Limão-Doce, Limão-Galego, Limão-Térmico, Limão-Tahiti, Limãozinho-de-Chá, Maçã, Macaúba, Mamão-Galego-Grande, Mamão-Macho, Mamão-de-Corda, Mamão-Mamoá, Manga-Abacaxi, Manga-Ada [Haden], Manga-Bourbon, Manga-Coco, Manga-Coquinho, Manga-Coração-de-Boi, Manga-Espada, Manga-Manteiga, Manga-Rosa, Manga-Roxa, Manga-Ubá, Manga-Urbana, Maracujá-Grande (Amarelo), Maracujá-do-Mato-Azedo, Maracujá-do-Mato-Doce, Marmelo, Mexerica, Pau-Doce, Pequi, Pêra, Pêssego, Pitanga, Romã, Seriguela, Tangerina, Uva-Preta, Uva-Roxa, Uva-Verde, Zamboa. TOTAL: 112	
HORTALIÇAS	
Alecrim, Alface, Abóbora, Alho, Aimenó, Almeirão, Babosa, Bambuzinho, Batata, Berinjela, Beterraba, Cará-Dazia, Cebola, Cebolinha, Cenoura, Chicória, Chuchu-Branco, Chuchu-Preto, Chuchu-Verde, Coentro, Couve, Couve-Manteiga, Couve-Flor, Erva-Doce, Ervilha, Espinafre, Hortelã-Brasileiro/Hortelã-Verde, Hortelã-Inglês, Inhame Japonês, Jiló, Manjeriçã, Manjerona, Marimba, Maxixo-Fofo, Menta, Mostarda-Chinesa, Ora-Pro-Nóbis, Pepino, Pepino-de-Conserva, Pimenta-da-Costa, Pimenta-do-Reino, Pimenta-Malagueta/Pimenta-Brava, Pimentão, Quiabo, Repolho, Salsa, Salsinha, Samambaia-do-Brejo, Serraia, Taioba, Tomate, Tomate-Cabacinha/Tomatinho. TOTAL: 52	
MANDIOCAS	
Bravas	Mansas
Mandioca-Aipim-Sertão, Mandioca-Mandiocussu, Mandioca-Rei-do-Sono	Mandioca-Beterraba, Mandioca-Cacau Amarela, Mandioca-Cacau Branca, Mandioca-Cacau Vermelha, Mandioca-Cacauzona, Mandioca-Canela-de-ema, Mandioca-Manoel-Lima, Mandioca-Manteiga, Mandioca-Mulatão, Mandioca-Mulatinha, Mandioca-Ovo, Mandioca-Pão-da-rainha, Mandioca-Peçanha, Mandioca-Peçainha, Mandioca-Periquita, Mandioca-Sabarã, Mandioca-Sabarazona, Mandioca-Urutu, Mandioca-Urutu, Mandioca-Vassourinha
TOTAL: 24	
CAFEEIROS, CANA-DE-AÇÚCAR E OUTRAS	
Café-Catuai Amarelo, Café-Catuai Vermelho, Café-Conilon, Café-Icatu, Café-Mineirão, Café-Mooca, Café-Mundo Novo, Cana-Caiana, Cana-Listrada, Cana-Roxalina, Cana-Taquara, Cana-de-Cavalo/Cana-de-Burro, Feijão-Andu, Lírio-Branco, Milho. TOTAL: 15	

Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

Tais cultivos são utilizados no preparo das refeições, sucos, doces e comidas típicas, como a farinha de mandioca e o beiju (APÊNDICE A), consumidos diariamente nos lares das famílias quilombolas. Além de fornecerem alimentos, estas culturas representam importantes fontes de renda extraídas nas propriedades. As frutíferas e as hortaliças, por exemplo, são

comercializadas quinzenalmente na *feira-livre* de Minas Novas e nos programas governamentais de aquisição de alimentos (PAA e PNAE). Já as mandiocas, por sua vez, são comercializadas tanto *in natura* quanto através de seu beneficiamento, a exemplo da produção da farinha, do beiju e da goma [polvilho].

Durante as entrevistas realizadas com os/as agricultores(as) quilombolas, constatamos que as espécies frutíferas mais citadas eram as bananeiras (*Musa spp.*), laranjeiras (*Citrus spp.*), limoeiros (*Citrus spp.*), mangueiras (*Mangifera spp.*) e goiabeiras (*Psidium spp.*). No entanto, após a realização de travessias nos quintais com os sujeitos pesquisados, pudemos perceber que havia nestes espaços uma quantidade bem maior de culturas do que aquelas lembradas durante a entrevista. Tal fato se justifica por duas razões principais: a importância que os cultivos acima citados têm na geração de renda às famílias quilombolas, visto serem sempre comercializados nas feiras livres de Minas Novas e no PAA e PNAE, e o uso constante de suas frutas ao longo de todo o ano, através da produção de sucos e doces ou pelo consumo *in natura*. Ademais, em decorrência destes distintos usos que podem ser feitos das frutas, os agricultores quilombolas sempre buscam cultivar a maior variedade possível de um mesmo gênero de frutífera em suas propriedades. Em todos os quintais pesquisados, por exemplo, foram catalogadas: 25 espécies de frutas cítricas, 13 de bananeiras, 12 de mangueiras e 4 de goiabeiras.

Segundo os agricultores pesquisados, nenhum destes cultivos recebe algum tipo de adubação química para fertilização do solo e/ou agrotóxicos, apenas adubos orgânicos e insumos naturais de combate às doenças e pragas (exemplificados adiante, no tópico 5.4.2). Mesmo sem o uso de insumos sintéticos, tem-se obtido uma expressiva produção de frutas por cada espécime cultivado nos quintais, a exemplo dos mamoeiros (*Carica sp.*) e dos pesados cachos de bananas.

É oportuno ressaltar que as frutíferas não são utilizadas apenas para o consumo doméstico ou geração de renda às famílias quilombolas, mas também, e, muitas vezes principalmente, como alimento das diversas espécies de animais selvagens que transitam com frequência pelos espaços dos quintais: aves, mamíferos e répteis.

Dentre as aves, destacam-se: aracom/aracuã (*Ortalis sp.*), **assanhaco*** (*Tangara sayaca*), azulão (*Cyanocompsa brissonii*), beija-flor (*Florisuga sp.*), bem-te-vi (Fam. dos *tiranídeos*), canário-chapinha (*Sicalis faveola*), carretão (*Agelasticus cyanopus*), chorró (*Thamnophilus doliatus*), coleirinha-preta (*Sporophila sp.*), jacu (*Penelope sp.*), jandaia (*Aratinga sp.*), João-de-barro (*Furnarius rufus*), maria-preta (*Knipolegus sp.*), passo-preto [pássaro-preto] (*Gnorimopsar chopi*), sabiá (Fam. dos *Muscicapídeos*), saracura (*Aramides*

sp.), sofreu (*Icterus jamacaii*), tico-tico (Fam. dos Emberizídeos) e o trinca-ferro (*Saltator sp.*).

Entre os mamíferos, em menor número, observam-se: soim (Fam. dos Calitriquídeos), caximinguete [caxinguelê] (*Sciurus aestuans*), coelho-do-mato (*Sylvilagus brasiliensis*) e morcegos (Ordem Chiroptera). Por fim, os lagartos-tiús [teiús] (*Tupinambis sp.*), répteis que, segundo alguns agricultores, chegam a ser do tamanho de um cachorro.

No que tange às verduras e legumes encontrados nos quintais, destaca-se que o seu cultivo só é realizado a partir do uso frequente de insumos orgânicos e da irrigação com regadores manuais, visto que nestes espaços o solo é considerado pelos agricultores como sendo mais exigente em serviços. Desse modo, muitas vezes é comum observar o cultivo complementar de hortaliças na várzea dos córregos locais, pois nestas áreas há a ocorrência de “terras pretas”: mais ricas em nutrientes, desagregadas e, sobretudo, úmidas e “frescas”.

Já com relação às mandiocas, foram identificadas 24 espécies distintas em todos os quintais pesquisados, sendo seu cultivo, ao lado dos cafeeiros, um dos principais em número de espécimes catalogados nestes espaços.

De acordo com os agricultores quilombolas, as raízes dessa cultura se dividem em “mansas” e “bravas” (QUADRO 3, acima): estas, mais tóxicas, são utilizadas apenas para a produção de farinhas e gomas, enquanto as primeiras, de menor toxidez, são aproveitadas preferencialmente para o cozimento e a alimentação humana ou animal, embora também possam ser usadas com as mesmas finalidades das “bravas”. Tal classificação está relacionada à toxicidade da manipueira⁷⁷ da mandioca, resultante da presença do ácido cianídrico (HCN) em sua composição. Nas espécies “mansas” este ácido encontra-se presente em menores proporções do que nas “bravas”, e por isso podem ser utilizadas para o consumo humano. No entanto, mesmo em razão de sua menor toxidez, o cuidado com a manipueira da mandioca “mansa” deve ser o mesmo que se tem com o das “bravas”, visto que, de acordo com os agricultores quilombolas, sua ingestão pode levar à morte animais como galinhas, porcos, bois e cachorros.

Ressalta-se que de todas essas variedades, os agricultores quilombolas demonstram grande preferência pela mandioca-rei-do-sono, pois é uma espécie que se destaca como a de melhor produtividade no processo de fabricação da farinha, rendendo maior quantidade do produto final por cada quilo de raiz utilizada no beneficiamento.

⁷⁷ Líquido de cor amarelada liberado pela mandioca após ser prensada durante a produção da farinha.

Além das mandiocas, os cafeeiros estão entre os principais cultivos que compõem a paisagem agrobiodiversa dos quintais agroflorestais destes quilombos. Foram 7 (sete) variedades catalogadas ao longo dos trabalhos de campo: Café-Mineirão (*não identificado*), Mundo-Novo (*Coffea arabica* L. cv. Mundo Novo), Mooca (*Coffea arabica* L. v. Mokka), Conilon (*Coffea canephora*), Catuaí-Amarelo (*Coffea arabica* L. cv. Catuaí Amarelo), Catuaí-Vermelho (*Coffea arabica* L. cv. Catuaí Vermelho) e Icatu (*Coffea arabica* L. cv. Icatu). Os cafeeiros, nesta ordem, estão das espécies mais antigas às mais contemporâneas de cafés cultivados nestes quilombos, sendo que os primeiros pés plantados foram obtidos através de sementes trazidas de outros estados (São Paulo e Paraná), onde os agricultores trabalharam na colheita do café, e as mais novas a partir da modernização verde implementada nas chapadas do Vale do Jequitinhonha, que “orientou” os grandes cafeicultores a cultivarem apenas as espécies de Catuaí por serem mais adaptadas às condições edafoclimáticas da região (DINIZ, 2010; DINIZ, TUBALDINI & CARMO, 2012, TUBALDINI *et al.*, 2011).

Os cafeeiros são cultivados com o objetivo fundamental de garantir a auto-suficiência da bebida às famílias quilombolas. No entanto, geralmente a produção colhida é bem maior que a sua capacidade de consumo, o que permite aos agricultores obterem rendimentos extras com a comercialização dos frutos no mercado de Capelinha, capital regional da negociação de café no Vale do Jequitinhonha.

Conforme já observado em estudos anteriores (DINIZ, 2010; DINIZ, TUBALDINI & CARMO, 2012), constatamos nesta pesquisa que os valores pagos à saca do café ainda estão muito aquém daquele verificado na cotação de preços do mercado regional de Capelinha, sofrendo depreciações que variam de 50% a 150% em relação ao valor de mercado. Em 2012, por exemplo, o preço da saca de café “bebida dura tipo 6” estava entre R\$ 355,00 e R\$ 390,00 no mercado da bebida⁷⁸ (neste período a cotação do Dólar no mercado cambial estava a R\$ 1,98 para cada Real), enquanto que nas comunidades os *atravessadores* pagavam aos agricultores quilombolas entre R\$ 140,00 a R\$ 200,00 pela saca comprada, não obstante seja um café livre de agrotóxicos e insumos químicos, ou seja, orgânico.

Muito embora os preços pagos à produção cafeeira estejam bem depreciados, ainda assim a atividade cafeeira nos quintais continua a representar uma importante fonte de renda às famílias quilombolas, contribuindo sobremaneira para as despesas com a propriedade entre os meses de maio a julho, quando ocorre a colheita dos frutos nos estabelecimentos

⁷⁸ Consulta realizada em: <<http://www.noticiasagricolas.com.br/cotacoes/cafe/2012-09-03>>

rurais. Ressalta-se, ademais, que a cafeicultura desempenha também um relevante papel na produção de insumos orgânicos para os cultivos dos quintais e das roças, tanto através das folhagens que caem dos cafeeiros quanto da casca do fruto que é gerada com sua limpeza.

Percebe-se, com efeito, que por meio da diversificação das culturas agrícolas cultivadas nos quintais agroflorestais, os agricultores quilombolas (re)criam condições de trabalho e produção agroalimentar que lhes permitem gerar renda e promover a soberania alimentar e nutricional de suas famílias, fortalecendo, destarte, as estratégias de resistência e re-existência frente aos processos desterritorializadores que vivenciaram em décadas recentes.

No que tange à conservação da agrobiodiversidade, é oportuno ressaltar que através da constante disponibilidade de carnes obtidas com as criações de animais nos quintais reduz-se, de certo modo, a pressão que existia, décadas atrás, sobre a fauna nativa dos ecossistemas do entorno das comunidades, sobretudo pelas caçadas que eram realizadas pelos agricultores quilombolas do Alagadiço e região.

Além disso, como ressaltado por vários agricultores, a diversidade de cultivos tem implicado tanto na redução do corte de determinadas espécies nativas, como as palmeiras catulé, quanto no aumento dos espécimes de palmeiras Jeribás, haja vista o papel de “semeador” desempenhado pelos caximingueles [caxinguelês/esquilo].

Neste sentido, os quintais agroflorestais consolidam-se, cada vez mais, como importantes estratégias para a geração de renda, alimentos e conservação da agrobiodiversidade destes territórios quilombolas do Alagadiço, fortalecendo, por conseguinte, as estratégias de resistência e re-existência empreendidas pelos sujeitos pesquisados.

Agora nós tá é noutro mundo... nós não tamo naquele mundo véi não! E o outro era melhor... era o outro... *ocê num cumia nada que tivesse química!* Océ aduicia e bebia era raiz do mato. Muié dava luz era aí mesmo (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 87 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012)

5.4.2 MANEJOS AGROELÓGICOS E SABERES AMBIENTAIS: CONSERVAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS E DA AGROBIODIVERSIDADE DOS QUINTAIS

A epígrafe acima foi extraída da fala de um velho agricultor quilombola em outubro de 2012, na ocasião em que este sujeito tecia comentários a respeito dos impactos ambientais provocados pelos monocultivos de eucalipto e café nas chapadas e nos cursos hídricos de sua comunidade. Pelas nostálgicas lembranças desse senhor, podemos perceber a contradição entre o “mundo véi”, sem química (adubos e venenos), ao “mundo novo”, da agricultura baseada no uso de tecnologias de ponta, conhecimentos científicos, agrotóxicos e fertilizantes sintéticos. Conforme defendido por Abreu (2012, 2013), o “velho” é o *passado* e o *arcaico*, e, por conseguinte, uma contraposição ao “novo”, o *futuro* e o *moderno*.

Ao contextualizar estes dois “mundos” à realidade socioterritorial e ecológica dos territórios desta pesquisa, notamos que as terras da monocultura do eucalipto e do café representam o “mundo novo”, enquanto os quintais agroflorestais, o “velho”.

Este qualificativo que acompanha o “mundo” dos quintais é uma metáfora para a atividade agrícola orientada pelos princípios agroecológicos e pela preservação de saberes tradicionais correlacionados ao funcionamento da natureza, práticas fundamentais à organização e produção deste espaço, e consideradas, na visão daqueles que defendem o mundo “novo”, como resquícios de uma agricultura “arcaica”, sem amparo científico/tecnológico.

Policultivos, pousio do solo, uso de sementes crioulas, adubação orgânica e insumos naturais de combate às doenças e pragas, cobertura verde do solo, criação de aves como estratégia para o controle das “pragas”, e, num plano simbólico-cultural, respeito ao “governo da lua”, uso de benzeções e de elementos naturais e religiosos para proteção contra a “inveja de terreiro” e combate às doenças e pragas que acometem as culturas agrícolas e criações de animais.

Grande parte dessas práticas está presente, em maior ou menor intensidade, em todos os quintais pesquisados nestes três territórios.

Os policultivos, por exemplo, são a característica mais marcante quando observamos a paisagem dos quintais. Conforme demonstrado no tópico anterior, são várias as espécies

presentes nestes espaços, cultivadas de acordo com os distintos propósitos que são estabelecidos para os seus usos.

Em um exercício de contabilização de todas as culturas agrícolas e criações de animais presentes em cada quintal agroflorestal – QAF – (TAB. 3) constatamos que o número médio de espécies é maior que 50 na maioria (14) dos espaços pesquisados, sendo que noutros 7 (sete) chega-se a um valor acima de 40 e em apenas 2 (dois) é menor que 30.

TABELA 3
Número de espécies vegetais e animais presentes em cada quintal agroflorestal (QAF) das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço

Quilombo	QAF 1	97
	QAF 2	48
	QAF 3	74
	QAF 4	68
	QAF 5	48
	QAF 6	62
	QAF 7	42
Santiago	QAF 8	40
	QAF 9	56
	QAF 10	101
	QAF 11	65
	QAF 12	58
	QAF 13	51
	QAF 14	59
	QAF 15	49
	QAF 16	114
	QAF 17	60
São Pedro do Alagadiço	QAF 18	29
	QAF 19	52
	QAF 20	63
	QAF 21	20
	QAF 22	48
	QAF 23	45

Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

Os quintais com menor diversidade (QAF 18 e QAF 21) apresentaram 20 e 29 espécies vegetais e animais. Alguns fatores justificam quantidades tão inferiores aos outros quintais agroflorestais: no caso do QAF 21, por exemplo, a responsável pela sua manutenção é uma agricultora que, além de morar sozinha com sua filha deficiente, encontra-se bastante

idosa e viúva, o que implica em grandes dificuldades na realização de trabalhos no entorno de sua residência. Por sua parte, o QAF 18 está localizado em uma área bem pequena e de solo muito pedregoso, o que permite ao agricultor responsável pelo seu manutenção cultivar um número restrito de culturas agrícolas, sobretudo frutíferas.

Já nos 7 (sete) outros quintais que somaram entre 40 e 49 cultivos e criações de animais, constatamos que em grande parte desses espaços (6) existem apenas espécies frutíferas e de uso madeireiro. De acordo com os(as) agricultores(as) pesquisados, isso se justifica pela carência de adubos orgânicos (produzidos sobretudo com esterco bovinos) e ausência de equipamentos de irrigação, impossibilitando-lhes o plantio de hortaliças e outras culturas agrícolas nestes espaços.

Por sua parte, nos 14 quintais agroflorestais onde se tem a maior diversidade de culturas e criações, identificamos além das espécies frutíferas uma grande variedade de plantas de uso madeireiro, ornamental, medicinal e, sobretudo, hortaliças. Dentre as razões para o expressivo número de cultivos, destacam-se: quintais com as maiores áreas, presença abundante de esterco bovinos e de aves, uso de equipamentos de irrigação e maior disponibilidade de mão de obra para o manejo das culturas, sobretudo daquelas mais exigentes em cuidados, como as hortaliças.

Em meio a todos os cultivos catalogados, alguns foram observados com maior frequência em grande parte dos quintais, destacando-se tanto pela expressiva variedade de espécies num mesmo espaço quanto pelo número de espécimes ali presentes (TAB. 4).

TABELA 4
Frequência de vezes em que as principais culturas agrícolas são observadas nos quintais agroflorestais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço (Continua)

Espécies Vegetais	Número de quintais em que estão presente
Banana (<i>Musa spp.</i>)	11
Feijão andu (<i>Cajanus cajan</i>)	11
Limão (<i>Citrus spp.</i>)	11
Palmeira Jeribá (<i>Syagrus romanzoffiana</i>)	11
Abacaxi (<i>Ananas comosus</i>)	12
Sucupira (<i>Bowdichia sp.</i>)	12
Acerola (<i>Malpighia sp.</i>)	13
Goiaba (<i>Psidium sp.</i>)	13
Laranja (<i>Citrus spp.</i>)	16
Palmeira Catulé (<i>Attalea sp.</i>)	16
Manga (<i>Mangifera spp.</i>)	17
Abacate (<i>Persea americana</i>)	18
Urucum (<i>Bixa orellana</i>)	21

Café (<i>Coffea spp.</i>)	23
Eucalipto (<i>Eucalyptus sp.</i>)	23
Jabuticaba (<i>Myrciaria sp.</i>)	23
Mamão (<i>Carica sp.</i>)	23
Mandioca (<i>Manihot spp.</i>)	23
Maracujá (<i>Passiflora sp.</i>)	23
Mexerica (<i>Citrus spp.</i>)	23

Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

Culturas como cafeeiros, mandioca, eucalipto, jabuticaba, mamão e maracujá estão presente em todos os quintais e são plantadas a partir de mudas formadas com sementes crioulas obtidas de seus cultivos, adaptados às condições edafoclimáticas locais e mais resistentes às doenças e pragas, segundo opinião dos próprios agricultores pesquisados.

A preferência por estas espécies justifica-se tanto pelos distintos usos que delas são feitos, sobretudo alimentícios, quanto pela possibilidade de geração e diversificação da renda obtida ao longo do ano nas propriedades, fatores também responsáveis pelo maior número de seus espécimes em detrimento aos outros pertencentes às demais culturas agrícolas.

Já no que tange ao arranjo espacial dos cultivos, diferentemente das lavouras existentes nas várzeas dos córregos locais, onde os plantios seguem um desenho cartesiano de *ruas x linhas* bem definido, nos quintais não há, muitas vezes, nenhuma forma geométrica que oriente a forma de cultivo das culturas. Através das travessias realizadas nestes espaços, pudemos observar que a organização dos plantios agrícolas segue algumas condições pré-definidas pelas características pedológicas dos terrenos (“dureza”, existência de pedras, umidade etc.), pela presença/não de luminosidade e pelo tempo de “descanso” da terra.

Por exemplo: a formação de novos cultivos sempre é feita em locais onde não há árvores de médio e grande porte (que produzem muita sombra) e a terra está em um período de dois a três anos em pousio, com presença apenas de espécies nativas que indicam a regeneração espontânea daquele local. As figuras a seguir (FIG. 35, 36 e 37) corroboram este fato, ilustrando a roçada de um terreno que estava em descanso há três anos para o plantio da mandioca e do **abacaxi*** (*Ananas comosus*), e o corte de uma árvore de jatobá para reduzir o sombreamento sobre as culturas em seu entorno.



FIGURA 35: Área em pousio com regeneração espontânea de vegetação nativa em quintal agroflorestal. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 36: Plantio de abacaxi (*Ananas comosus*) – no canto esquerdo – e mandioca (*Manihot spp.*) – no interior – da área roçada. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 37: Jatobá (*Hymenaea sp.*) cortado em quintal agroflorestal por causa do sombreamento que fazia sobre os cafeeiros (*Coffea spp.*) e demais culturas agrícolas no seu entorno. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Já a organização espacial dos cultivos pode ser melhor visualizada através dos registros iconográficos (croquis) que construímos durante as travessias nos quintais, registrando a posição de cada cultura em relação às demais, a presença de terras em “descanso” e de árvores de médio e grande porte no entorno e interior destes espaços (FIG. 38, 39 e 40).

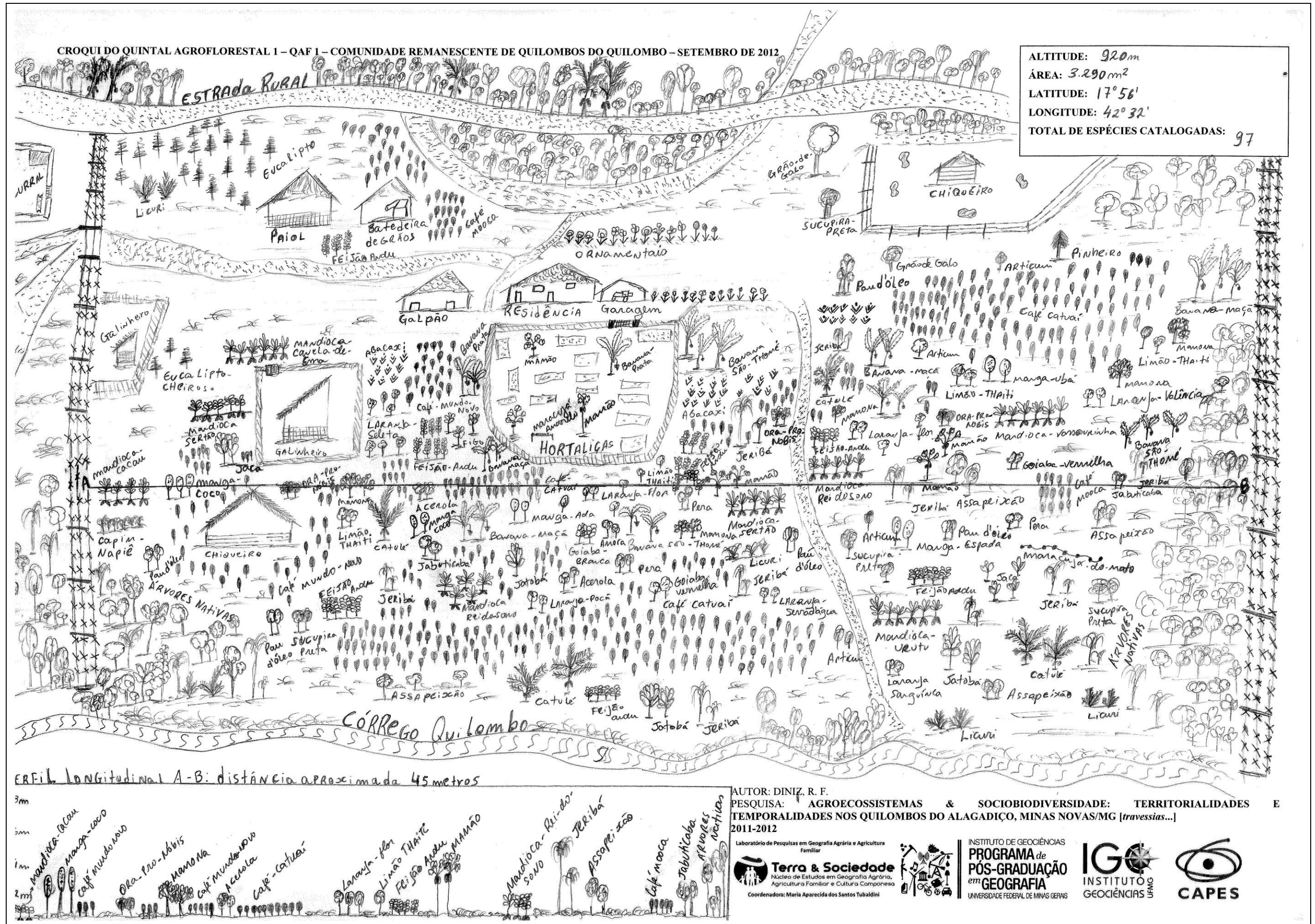


FIGURA 38: Organização espacial das culturas agrícolas do Quintal Agroflorestal 1. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013

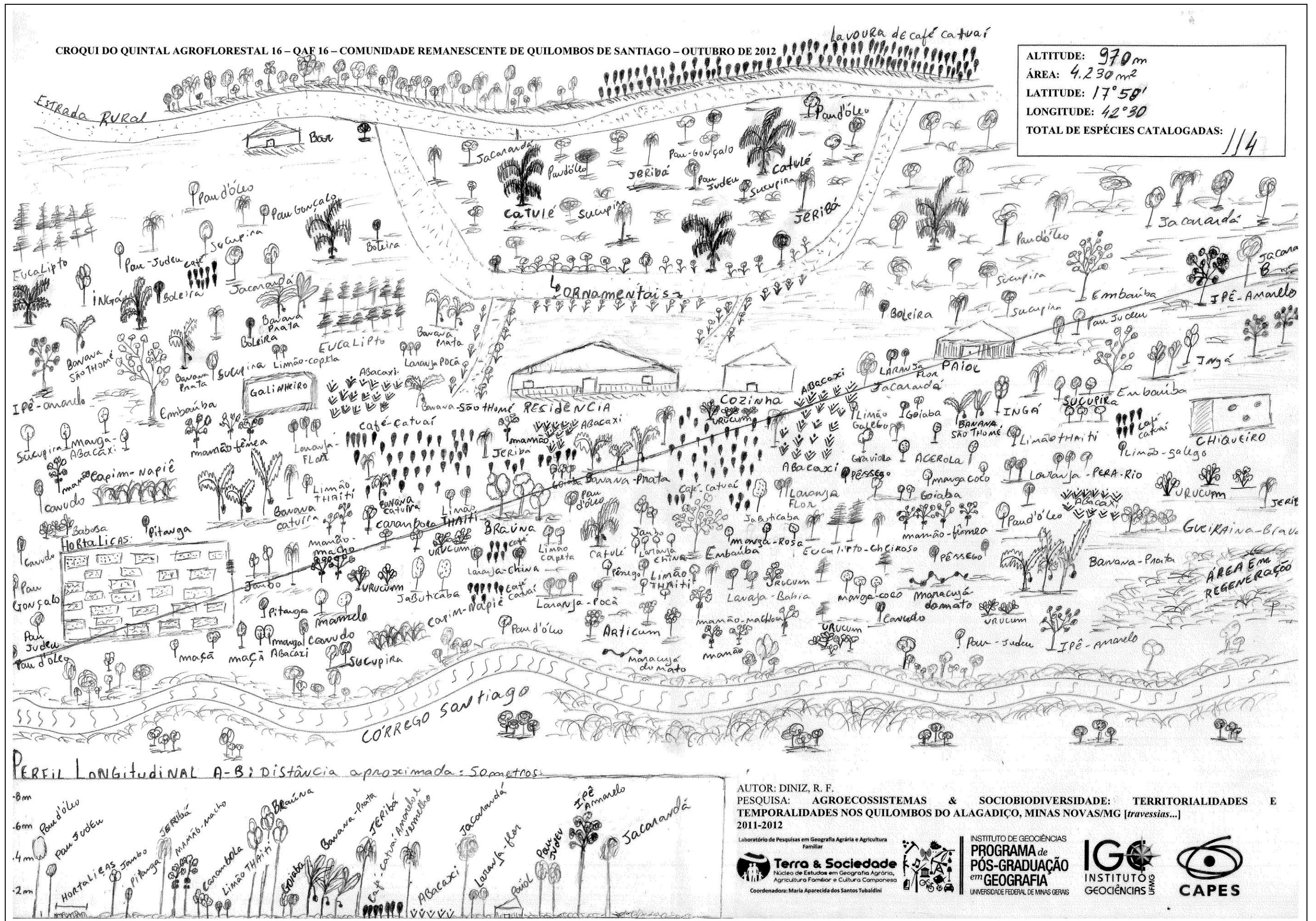
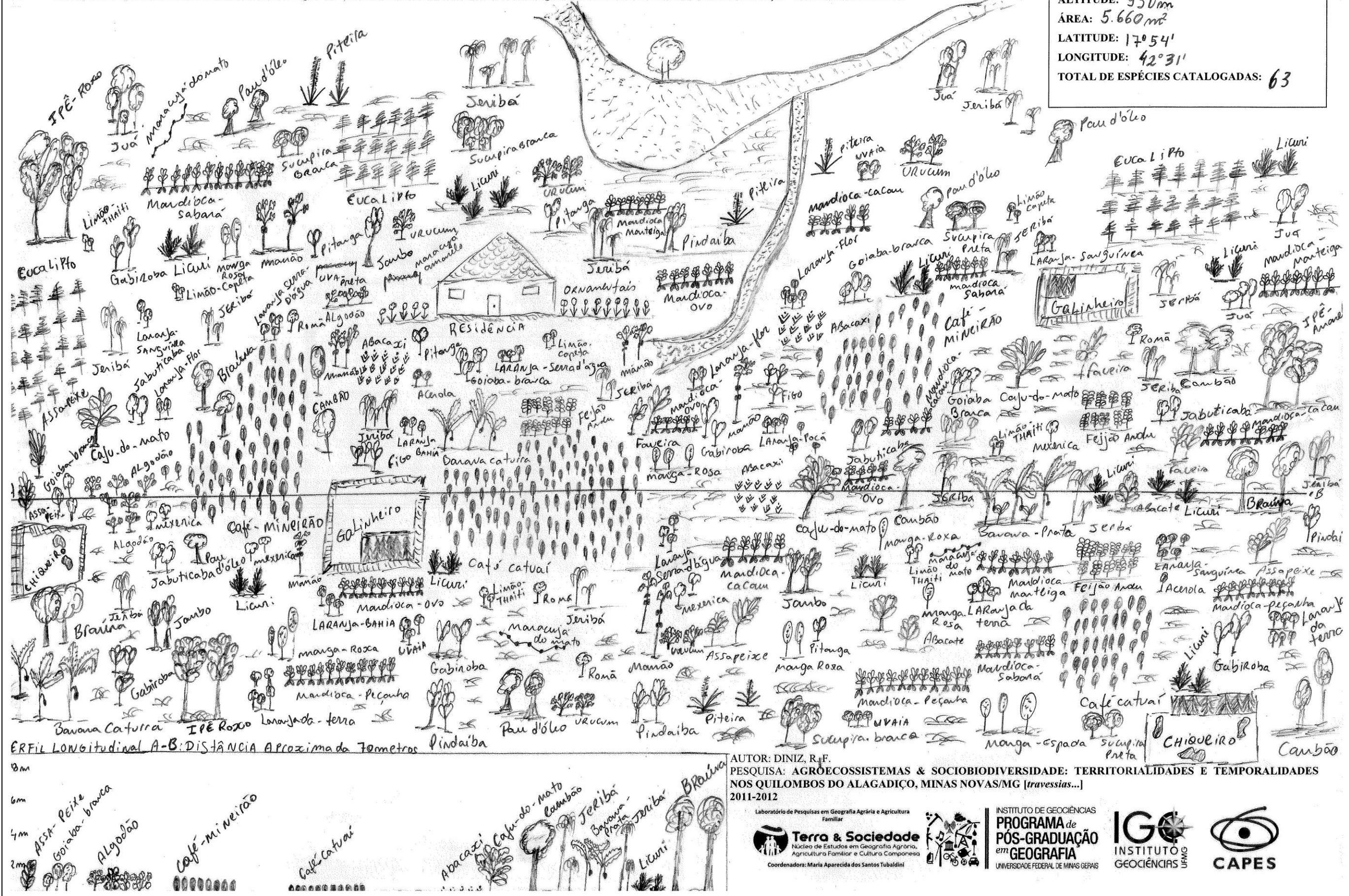


FIGURA 39: Organização espacial das culturas agrícolas do Quintal Agroflorestal 16. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013

CROQUI DO QUINTAL AGROFLORESTAL 20 – QAF 20 – COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOS DE SÃO PEDRO DO ALAGADIÇO – NOVEMBRO DE 2012

ALTITUDE: 950m
 ÁREA: 5.660m²
 LATITUDE: 17°54'
 LONGITUDE: 42°31'
 TOTAL DE ESPÉCIES CATALOGADAS: 63



AUTOR: DINIZ, R.F.
 PESQUISA: AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE: TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG [travessias...] 2011-2012

Laboratório de Pesquisas em Geografia Agrária e Agricultura Familiar

Terra & Sociedade
 Núcleo de Estudos em Geografia Agrária, Agricultura Familiar e Cultura Comunitária
 Coordenadora: Maria Aparecida dos Santos Tubaldini

INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA de PÓS-GRADUAÇÃO em GEOGRAFIA
 UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

IGEO
 INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS UFMG

CAPES

FIGURA 40: Organização espacial das culturas agrícolas do Quintal Agroflorestal 20. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2013

No primeiro croqui, por exemplo, podemos observar que os cafeeiros se destacam na paisagem do quintal, com espécimes plantados em quase todo o seu espaço. Já as hortaliças são cultivadas em uma área próxima à residência, parcialmente sombreadas ao longo do dia pelas árvores frutíferas, irrigadas pelas mulheres ao final da tarde e adubadas mensalmente com esterco de bovinos. Além das culturas agrícolas, neste espaço são também criados vários espécimes de galinhas e frangos (mais de 40) e alguns porcos (4), sendo que estes estão confinados em pequenos chiqueiros, enquanto as aves permanecem soltas o dia todo, se alimentando de grãos de milho, restos de comida e “pragas” que estão nos solos. Em seu perfil longitudinal, com distância aproximada de 45 metros, podemos observar cerca de 17 culturas agrícolas e árvores nativas, com poucas áreas sombreadas pelas espécies de médio e grande porte, o que permite um maior uso do terreno com cultivos que exigem mais luminosidade para o seu crescimento e floração.

Já no segundo croqui, referente a um quintal da comunidade de Santiago “de cima”, percebe-se que o cultivo de frutíferas e hortaliças é predominante, com expressivo número de espécimes e grande variedade de espécies em toda sua extensão. Diferentemente do caso esboçado na primeira iconografia, no qual as hortaliças são cultivadas em uma área próxima à residência, neste espaço tais cultivos estão em um local um pouco mais distante, o que, segundo a agricultora responsável pelo seu manejo, se justifica pelas condições de luminosidade não encontradas no interior do quintal, e umidade do terreno, localizado pouco acima da várzea do córrego Santiago. Além do cultivo de espécies de uso alimentício, podemos observar a presença de árvores de madeira nobre no quintal, como sucupira-preta, pau d’óleo, jacarandá e braúna, todas plantadas pelos próprios agricultores quilombolas. No perfil longitudinal construído em campo, com distância aproximada de 50 metros, constatamos mais de 16 espécies vegetais, sendo grande parte delas referente às árvores de uso madeireiro e hortaliças. Destaca-se, de saída, que em frente à residência são cultivadas plantas ornamentais, palmeiras catulés e outras árvores nativas, cuja função não é apenas o embelezamento deste espaço, mas também a proteção da casa contra a poeira que é produzida na estrada ao lado.

Por fim, o terceiro croqui ilustra um quintal onde os plantios de mandiocas, frutíferas e árvores de uso madeireiro predominam em sua paisagem. São 31 espécies de frutíferas, 9 (nove) árvores de uso madeireiro e 4 (quatro) distintas culturas de mandioca presentes em toda extensão do quintal. As frutíferas e as árvores de uso madeireiro são cultivadas de forma esparsa, com vários espécimes plantados individualmente ou em pequenos grupos, enquanto as mandiocas estão agrupadas em espécies semelhantes nas áreas que comportam entre 40 a

50 arbustos. Em seu perfil longitudinal, com distância aproximada de 70 metros, observamos a existência de um número menor de culturas em relação aos demais perfis, apenas 12, o que se justifica pelo cultivo predominante de cafeeiros e árvores de maior porte na área percorrida. Além dos cultivos agrícolas, neste quintal são também criadas galinhas (mais de 20) e porcos (2), estando o chiqueiro construído em uma área limítrofe ao terreno de outro agricultor. E, devido ao fato de ser um quintal localizado em um terreno com presença de pedregulhos, as hortaliças não são cultivadas dentro de sua área, mas sim na várzea do córrego São Pedro.

A organização espacial dos outros 20 quintais agroflorestais não difere muito dos três exemplos ilustrados anteriormente, contendo, do mesmo modo, espécies frutíferas, medicinais e de uso madeireiro de forma esparsa em seu interior, mandiocas e cafeeiros agrupados em determinados espaços e, em alguns casos, hortaliças. Além disso, faz-se necessário destacar que grande parte destes espaços não se limita ao terreno situado ao fundo da casa, incluindo também suas áreas laterais e frontais, onde são cultivadas as culturas de uso ornamental, medicinal e alimentício.

Já com relação ao manejo destes espaços, como a adubação do solo e o controle de doenças e pragas que acometem determinados cultivos, identificamos algumas práticas agroecológicas que se caracterizam pelo uso de recursos naturais obtidos nos quintais e nos remanescentes vegetacionais das comunidades, além de produtos reaproveitados do lixo produzido nas residências.

Dentre os insumos utilizados para a fertilização dos solos, destacam-se: carvão moído (FIG. 41), folhas de eucalipto (FIG. 42), esterco de bovinos e aves (FIG. 43), cascas do fruto do cafeeiro e as ramas e folhagens do feijão **andu*** (*Cajanus cajan*). De acordo com os agricultores pesquisados, grande parte destes insumos é empregada na adubação dos canteiros de hortaliças, lavouras de cereais e nos cultivos perenes mais “exigentes” em solos “fortes”, como os cafeeiros.



FIGURA 41: Carvão moído doado pelas empresas de reflorestamento e carvoejamento do Alagadiço para ser usado como adubo orgânico no solo dos canteiros de hortaliças. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 42: Folhas de eucalipto (*Eucalyptus sp.*) utilizadas como adubo orgânico em quintais e canteiros de hortaliças. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 43: Esterco de bovinos curtindo debaixo de folhas da catulé para ser utilizado como adubo orgânico em quintais, hortaliças e lavouras de cereais. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

No caso do esterco de bovinos, é oportuno ressaltar que alguns agricultores mantêm o costume de queimá-lo antes de seu uso nos canteiros de hortaliças e nos cultivos dos quintais, objetivando, com esta prática, evitar a infestação de cupins nos locais onde é aplicado.

Já com relação aos manejos de combate às pragas e doenças que acometem as plantações e criações de animais, como formigas, pulgões, piolhos e fungos, são produzidos alguns insumos naturais com folhas, raízes e resíduos obtidos do beneficiamento de determinados cultivos.

Dentre os principais produtos aplicados, destacam-se as soluções feitas com folhas de barbatimão (*Stryphnodendron sp.*), fumo (*Nicotiana sp.*), gueraina-preta/gueraina-brava (*não identificada*), manipueira da mandioca, oliveira (*Olea sp.*), transagem (*não identificada*) e

para-raio/santa-bárbara (*não identificada*), usadas sobre as hortaliças, frutíferas ou nos galinheiros infestados por piolhos.

Complementarmente a aplicação destas soluções, os agricultores quilombolas utilizam frequentemente as cinzas dos fogões a lenha em meio aos cultivos, estratégia que visa afastar as formigas das plantas e adubar o solo, e também as garrafas caça-moscas nas árvores frutíferas, tecnologia que captura determinados insetos e evita a infestação dos frutos com suas larvas.

No caso das enfermidades sofridas pelas criações de animais, como as “pestes” que atacam suínos, bovinos e aves, tem-se o costume de misturar em suas rações as folhas e/ou raízes de anil (*Indigofera sp.*), canguçu-branco (*não identificada*), jasmim/água-de-colônia (*Jasminum sp.*), puaia [poaia] (*Polygala angulata*) (FIG. 44) e jalapa-do-campo (*Macrosiphonia longiflora*) (FIG. 45), espécies vegetais que foram coletadas nas matas nativas e domesticadas nos quintais.



FIGURA 44: Puaia (*Polygala angulata*) amassada em um pilão antes de ser misturada à ração de bovinos e suínos. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 45: Jalapa-do-campo (*Macrosiphonia longiflora*) curtindo sobre um fogão a lenha para ser utilizada no combate às pestes das criações de animais. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Existem também os manejos agroecológicos para a proteção dos cereais contra os carunchos (*Acanthoscelides obtectus* e *Sitophilus zeamais*) nos paióis, como a conservação dos grãos de feijão e milho em garrafas PET hermeticamente fechadas, ou, no caso específico do feijão, a sua imunização com o barro branco⁷⁹ (FIG. 46), guardando-o, posteriormente, em sacos de linhagem.

⁷⁹ O barro é o mesmo utilizado para a pintura das residências. No Quilombo, os agricultores buscam este recurso na comunidade do Capão da Peroba, localizada entre a Fazenda do Alagadiço e São Pedro. Já em Santiago e São



FIGURA 46: Feijão cariquinho (*Phaseolus vulgaris* L.) imunizado pelo barro branco contra os carunchos (*Acanthoscelides obtectus*) que geralmente atacam os grãos. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM GEOGRAFIA AGRÁRIA E AGRICULTURA FAMILIAR TERRA & SOCIEDADE, 2012.

Outro dois manejos que merecem destaque é o uso de espantalhos (FIG. 47) nos tanques de piscicultura e garrafas de vidro (FIG. 48) nos canteiros de hortaliças. Os espantalhos têm por finalidade afugentar as aves e mamíferos que se alimentam peixes criados nos tanques, enquanto as garrafas de vidro são utilizadas como proteção contra o eclipse solar/lunar e contra os raios solares do final do dia.



FIGURA 47: Espantalho para afungetar garças-brancas (*Casmerodius sp.*) em tanque de piscicultura construído no limite de um quintal agroflorestal. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 48: Garrafa de vidro fixada próxima a hortaliças com a finalidade de proteger os cultivos contra os eclipses do sol e da lua. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Pedro muitos moradores têm um barreiro em suas propriedades, extraíndo-o para uso próprio ou concedendo o direito de uso a outros vizinhos.





Percebe-se, com efeito, que todos estes manejos consistem em estratégias que se utilizam de recursos naturais e recicláveis para garantir uma boa colheita, a conservação adequada dos alimentos e evitar a morte dos animais criados nos quintais.

No entanto, vale ressaltar que além desses métodos relacionados à dimensão material da agroecologia, muitas vezes se recorre às práticas imateriais para a proteção dos quintais, como os benzimentos, o uso de elementos simbólico-culturais e o respeito ao calendário lunar durante a realização das atividades agrícolas.

Entre os benzimentos, por exemplo, destacam-se os ritos e jaculatórias usadas para afastar os males dos “terreiros zangados”, já referidos no capítulo 5.3.1, e, no que tange aos elementos simbólico-culturais, exemplificamos nos tópicos acima o uso de cruzeiros, chifres de boi (ver figuras 12, 13 e 14, p. 53) e espécies vegetais que afastam a “inveja de terreiro”. Ambos podem ser considerados ações preventivas e curativas das doenças e pragas que acometem os cultivos e animais destes espaços.

Já com relação ao “governo da lua”, observamos que o uso do calendário lunar é feito para orientar o início dos plantios, as colheitas, o beneficiamento das culturas agrícolas, as cirurgias e o abate das criações de animais. Com o apoio da ferramenta do *calendário sazonal*, investigamos como os distintos ciclos deste astro ditavam o ritmo da atividade agropecuária nos quilombos do Alagadiço, constatando, em muitos casos, que a sua “força” exercia grande influência nos trabalhos realizados nos quintais e em outros espaços das propriedades. No quadro a seguir (QUADRO 4) detalhamos um pouco mais esta questão.

QUADRO 4
Calendário lunar e principais atividades realizadas nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço

Luas fortes		Luas fracas	
 Crescente	 Cheia	 Minguante	 Nova
Atividades realizadas		Atividades realizadas	
Fabricação da farinha de mandioca	Lua em que as vacas preferem parir	Plantio da abóbora para que não cresça demais e dê uma boa colheita	Lua não recomendada para a colheita do feijão, a fim de se evitar o caruncho
Produção de quitandas (biscoitos, bolos, etc.)	Produção de quitandas (biscoitos, bolos, etc.)	Plantio do feijão para não “encarunchar”	Plantio das mudas de café e eucalipto
Plantio do alho	Plantio do alho	Colheita do milho e do feijão para não “encarunchar”	Plantio do alho na lua nova do mês de maio
Fabricação da goma da mandioca	Pescaria	Colheita da abóbora para não apodrecer	Colheita do alho (em qualquer mês)
Castração de criações (bovinos e suínos) para engordar rápido	Castração de criações (bovinos e suínos) para engordar rápido	Plantio da manaíba para que dê muita raiz e o arbusto não cresça demais	Plantio da manaíba para que dê muita raiz e o arbusto não cresça demais
Melhor lua para realização dos partos, porque durante o nascimento da criança a mulher fica fraca e a força da lua lhe ajuda a dar à luz	Plantio da batata	Plantio do quiabo para obter uma boa colheita	Lua menos indicada para a realização dos partos
		Castração de criações (bovinos e suínos) para não inchar	
		Retirada da taquara para fabricação dos balaies, peneiras e flautas	
		Corte do talo/caule da catulé para servir de esteio para os telhados	
		Corte de madeiras para não serem atacadas por carunchos	
		Lua menos indicada para a realização dos partos	
		Retirada do barro para produção de panelas	
		Abate de porcos para o toucinho não “quebrar”	
		Produção e ingestão de fitoterápicos para “minguar” a doença	
		Obs: planta-se e colhe-se quase tudo nesta lua	

Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

Por meio deste quadro podemos observar que a força da lua aumenta à medida que ela passa da fase crescente à cheia, diminuindo, em seguida, até a fase nova.

As luas fortes são as mais indicadas para os trabalhos em que se espera obter uma boa produtividade no beneficiamento dos alimentos, como na fabricação das quitandas, da farinha e da goma de mandioca, pois de tudo que é produzido neste período o resultado é “crescente”. O mesmo ocorre quando o objetivo é realizar a castração dos animais para permitir a sua rápida engorda, privilegiando a lua forte para dar vigor e boa saúde à criação. E para os momentos de maior fraqueza das gestantes, durante os trabalhos de parto, esta lua é também a mais indicada, pois sua força “compensará” a debilidade da mulher nos instantes em que a criança estiver nascendo.

No caso das culturas agrícolas, apenas a batata e o alho são plantados na “força” deste astro. De acordo com os agricultores pesquisados, isso ocorre porque as luas “fracas”, sobretudo a minguante, são as mais apropriadas para se fazer os plantios e obter uma boa produção dos cultivos sem deixá-los crescer demais. A abóbora e o quiabo, por exemplo, se forem semeados na lua crescente/cheia produzirão muitas folhas, ramos e poucos frutos. Na minguante, porém, o resultado é o oposto, menos folhas e ramos e mais frutos.

Já para a atividade das colheitas e corte de madeiras e taquaras, a preferência pela lua minguante se justifica pelo fato de que apenas nesta fase é possível evitar o ataque dos carunchos nos cereais, nas edificações e nos artesanatos, permitindo manter a qualidade dos alimentos e aumentar o tempo de vida útil das construções e produtos artesanais. O mesmo ocorre quando da extração do barro para a produção de panelas, visto que, se retirado na “força” da lua, os utensílios produzidos irão quebrar facilmente nos instantes após serem colocados no fogo.

A lua minguante também exerce grande influência durante a realização do abate de suínos, já que permite a produção de um toucinho que não “quebra” na panela e faz uma boa fritura. E, no caso das práticas da medicina popular, como nas cirurgias de castração dos animais ou na produção e ingestão de fitoterápicos, a preferência por este ciclo lunar é justificada pelo fato de que a ausência de força irá “minguar” a doença e o inchaço do local castrado. Caso contrário, se tais práticas forem realizadas na “força” da crescente, por exemplo, o resultado pode ser trágico, como o crescimento da doença e do inchaço.

É oportuno ressaltar que a colheita do milho e a fabricação de instrumentos de taquara não necessitam ser realizadas, obrigatoriamente, em todo o ciclo da lua minguante. De acordo com um agricultor de Santiago, caso não seja possível colher toda a lavoura de milho nesta fase, basta apenas realizar a “castração” simbólica da roça através da quebra de algumas

espigas que estão prontas para serem colhidas. Com isso, todos os outros cultivos ficarão, do mesmo modo, “castrados” e protegidos dos carunchos. Já no caso das taquaras, segundo um artesão de Quilombo, apenas a retirada deste recurso nas matas durante a lua minguante já é suficiente para evitar a infestação dos insetos nos balaios, peneiras e flautas, pois, quando a extração é realizada neste ciclo lunar, a fabricação dos artesanatos pode ser feita em qualquer outro ciclo, estando os produtos protegidos da mesma forma.

Acrescenta-se, por fim, que o único dia da semana em que a lua não “governa” é o sábado. Por isso, durante as fases crescente, cheia e nova a castração dos suínos e bovinos é feita apenas neste dia, evitando todos os outros pelos problemas que eles podem gerar.

Muito embora não tenhamos condições de testar a “validade” dos benzimentos, dos objetos simbólico-culturais de proteção dos quintais e do efeito dos ciclos lunares na atividade agropecuária destes quilombos, atendendo às exigências do método científico moderno/positivista, consideramos tais práticas como estratégias tão importantes quanto as demais citadas anteriormente, haja vista sua recorrente utilização ao longo de gerações de famílias nestes territórios.

Neste sentido, acreditamos que a prática agroecológica não se limita a tudo aquilo que possa ser testado e validado pelo racionalismo e métodos da ciência positivista, pois está, do mesmo modo, ligada à dimensão imaterial e mística que muitas comunidades tradicionais ainda preservam e utilizam na manutenção de seus espaços de cultivo e criação de animais.

A única “prova” que tais práticas imateriais são realmente eficazes está na própria experiência dos agricultores que as utilizam frequentemente em seus quintais e lavouras de cereais.

Nóis tem prova disso memo: uma vez nóis foi fazê uma farinha e a mandioca que foi rancá era pra dá um aiqueiro e meio⁸⁰ de farinha. Só que só deu um aiqueiro. Tirô [a raiz] foi na minguante. Quando é na crescente, se ocê rancasse um aiqueiro, ela dá um e meio... na minguante, míngua! Na crescente, rende! (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Antes de finalizar este tópico faz-se necessário referirmos a alguns problemas enfrentados e apontados pelos agricultores e agricultoras durante a realização das entrevistas e travessias em seus quintais, bem como outros que, se não dito por eles(as), puderam ser observados por mim durante os estudos de campo.

Para as mulheres quilombolas, o principal problema enfrentado nos quintais é a carência de tecnologias de abastecimento de água, como canos e instrumentos de irrigação automática. Com tais limitações, torna-se difícil iniciar ou dar continuidade ao cultivo de

⁸⁰ Ver apêndice com as Medidas de Grandeza.

hortaliças nestes espaços, visto que muitos legumes e verduras precisam ser molhadas diariamente, e, nos casos em que isso é feito com regadores manuais, o dispêndio de energia e tempo implica em expressivos impedimentos à realização de outras atividades, sobretudo quando já não se tem os filhos morando em casa.

Outro problema que fora citado, neste caso tanto pelos agricultores quanto pelas suas esposas, é a infestação de ervas parasitas nos pés de laranja, limão, mexerica e outras frutíferas, conhecidas popularmente por ervas-de-bicho⁸¹. De acordo com os sujeitos entrevistados, os passarinhos que visitam os quintais e se alimentam das frutíferas ali existentes, ao eliminarem suas fezes nas árvores acabam disseminando sobre elas as sementes desta erva. Com o tempo as frutíferas passam a ser cobertas pelo parasita, e, se este não for cortado, acaba por matar toda a planta onde se instalou. Em decorrência desse problema, os trabalhos nos quintais têm aumentado sobremaneira em determinados períodos, e quando não são possíveis de serem realizados, o resultado tem sido a morte das espécies parasitadas.

Além das ervas-de-bicho, outra causa de morte para os cultivos tem sido as doenças e fungos que aparecem sazonalmente nos quintais, sobretudo quando atacam as frutíferas e hortaliças cujas mudas e sementes provém de outros lugares, como das casas agropecuárias. Mesmo com o uso de insumos naturais, o controle desses problemas tem sido ineficiente, levando os cultivos à morte antes mesmo de produzirem frutos. Segundo a percepção e experiência de um agricultor de Santiago “de baixo”, algumas sementes, como dos tomateiros, parecem já conter certas doenças que exigem o uso apenas de agrotóxicos comercializados nos locais onde foram compradas. Mas, por temerem a contaminação dos cultivos, do solo, dos recursos hídricos e, sobretudo, de suas famílias, os agricultores acabam por não adquirir os defensivos sintéticos, deixando as plantas morrerem sem conseguir encontrar qualquer outra solução para seus problemas.

De acordo com um agricultor de Quilombo, a única e mais viável solução para a redução das mortes de frutíferas e hortaliças é a aquisição de sementes adaptadas às condições edafoclimáticas locais, sobretudo crioulas, semelhantes às de milho, feijão, laranjas e outras que já existem nas comunidades.

Mediante o conhecimento da carência dessas sementes, iniciamos a interlocução entre as comunidades e algumas ONGs (REDE e AMAU) a fim de realizarmos a aquisição e troca de recursos entre ambas. Os diálogos foram iniciados em maio de 2012 e, pelo interesse e

⁸¹ Em algumas regiões são também conhecidas como ervas-de-passarinho. Uma explicação possível para a disseminação desta “praga” é a ocorrência de um desequilíbrio na avifauna dos ecossistemas locais, indicando o aumento populacional de aves que são responsáveis pela disseminação da “erva-de-bicho”.

disposição dos agricultores quilombolas e das ONGs, as expectativas são muito boas na parceria que está sendo construída.

Por fim, cabe citar três outros problemas que não foram abordados pelos agricultores, mas que puderam ser observados por mim durante as travessias nos quintais: o lixo, os cuidados com o solo do quintal e o uso de rações produzidas com soja e outros cereais [contaminados com hormônios, agrotóxicos, etc.] para a alimentação dos peixes.

No caso do lixo, consideramos que o aumento dos resíduos recicláveis e não recicláveis nas propriedades, possivelmente relacionado a uma mudança de consumo dos sujeitos pesquisados, e o destino que é dado a eles têm sido um problema para a conservação da agrobiodiversidade destas comunidades, sobretudo para os quintais, espaços onde muitas vezes os recipientes de plástico, aço e alumínio são descartados e queimados (FIG. 49).



FIGURA 49: Pequena vala construída em um quintal onde o lixo é depositado e queimado. Comunidade Remanescente de Quilombos de São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Devido à ausência de ações educacionais que incentivem as comunidades a reduzirem o consumo de determinados produtos, à carência de serviços de coleta dos resíduos na zona rural do município e de atividades que estimulem o uso reciclável dos recipientes descartados, a quantidade de resíduos têm aumentado consideravelmente nestes territórios, levando os agricultores a queimar ou enterrar todo o lixo ali gerado.

Muito embora esta prática ainda não tenha implicado em impactos perceptíveis nos recursos hídricos, cultivos e nos solos dos quintais, é oportuno reconhecê-la como um problema a ser enfrentado e superado pelas próprias comunidades, permitindo-lhes dar um destino adequado aos resíduos e, sobretudo, contribuir para a conservação da agrobiodiversidade presente nestes espaços.

No que diz respeito aos cuidados com o solo dos quintais, muitas vezes observamos que a vegetação rasteira era capinada e, posteriormente, queimada ou disposta em outros lugares fora dos quintais, impedindo a sua reincorporação ao solo e, por conseguinte, a

fertilização deste recurso natural. Além disso, é oportuno observar que as galinhas também contribuem para limitar esta fertilização, visto que, ao ciscarem constantemente pelo espaço do quintal, evitam que a matéria orgânica das folhagens das árvores seja incorporada naturalmente ao solo. Desse modo, muitas vezes os agricultores e agricultoras contribuem, inconscientemente, para a redução da fertilidade dos solos dos quintais, o que lhes exige a aplicação frequente de adubos orgânicos nos cultivos destes espaços.

Já no caso da alimentação dos peixes, é importante ressaltar que muitas vezes os sujeitos pesquisados utilizam rações provenientes de casas agropecuárias, que contém hormônios de crescimento e resíduos de agrotóxicos utilizados durante o cultivo da soja e de outros cereais. Neste sentido, a diversificação da alimentação e nutrição dos agricultores e agricultoras vem acompanhada da contaminação dos mesmos, contradizendo, assim, com os princípios de uma atividade agroecológica.

Cabe, portanto, questionar de forma coletiva as razões destes problemas nas comunidades, buscando encontrar soluções sustentáveis para a preservação da agrobiodiversidade que contém e está contida na sociobiodiversidade dos quintais agroflorestais.

Como não existem nessa localidade nem médicos, nem cirurgiões, os habitantes para se curarem experimentaram os vegetais que tinha a sua disposição, e não existe colono que não possua ao alcance seus medicamentos. [...] Se existisse no Brasil maior número de homens instruídos, o governo desse país faria obra de grande utilidade, nomeando em cada província uma comissão que se encarregasse de submeter a exame minucioso todas as plantas de que se utilizam os colonos para aliviar seus males. Por esse meio, poder-se-ia chegar a constituir, para os vegetais, uma matéria médica brasileira, que elucidaria os colonos a respeito de remédios ineficazes ou perigosos, e, ao mesmo tempo, daria a conhecer aos nacionais e estrangeiros grande número de plantas benéficas (SAINT-HILAIRE, 1975[1830], p. 229)

5.4.3 SABERES ETNOBOTÂNICOS, ETNOENTOMOLÓGICOS E MEDICINA POPULAR: A FARMACOPÉIA QUILOMBOLA

Conforme demonstrado nos tópicos acima, podemos observar que os sujeitos investigados possuem profundos conhecimentos acerca do meio onde vivem e trabalham, dos ciclos naturais e dos recursos extraídos para a sua sobrevivência. Na opinião de alguns estudiosos, como Arruda (2000), Diegues (2000a, 2000b) e Little (2002), o universo dos saberes usados pelas *comunidades tradicionais* tem sido construído intergeracionalmente pelas relações simbióticas estabelecidas com a natureza, possibilitando tanto a reprodução de suas famílias quanto a conservação da biodiversidade que compõe seus territórios.

No caso dos saberes etnobotânicos e etnoentomológicos para fins terapêuticos, as relações de interdependência entre as comunidades e a sua biodiversidade se mostram ainda mais pronunciadas, com o uso de várias espécies de plantas e insetos para a cura de doenças, ferimentos, dores ou mesmo para auxiliar as parteiras e gestantes na realização dos trabalhos de parto. Tal fato é corroborado pelos estudos de Saint-Hilaire (1975[1830]) sobre o uso medicinal de vegetais em Minas Novas, aclarado na epígrafe acima.

Se durante certo (e longo!) tempo estes saberes foram vistos com descrédito e desprezo pela ciência “moderna”, atualmente o cenário das pesquisas e os trabalhos de muitos estudiosos têm se alterado, convergindo no sentido oposto àquele percorrido décadas e séculos atrás por cientistas que os caracterizaram como marcados pelo “obscurantismo” e, por isso mesmo, considerados “não-científicos”.

Optamos, neste estudo, por também traçar o percurso seguido atualmente pelos pesquisadores que buscam conhecer e valorizar os saberes acumulados pelas *comunidades tradicionais*, propondo, conforme sugestões de Santos (2008), conduzir nossas investigações pela *ecologia da prática de saberes*.

Um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônica e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer. [...] Procura dar consistência epistemológica ao saber propositivo. [...] Assenta na independência complexa entre os diferentes saberes que constituem o sistema aberto do conhecimento em processo constante da criação e renovação. *O conhecimento é interconhecimento, é reconhecimento, é auto-reconhecimento* (SANTOS, 2008, p. 154-157, *passim*, *destaques acrescidos*).

Portanto, não obstante sejamos profissionais de uma área distinta da farmacologia, desprovidos, assim, de um cabedal científico para “validar” os saberes informados a seguir, entendemos que o simples fato de serem utilizados há gerações já é algo considerável para identificá-los como importantes práticas e elementos da farmacopéia destas comunidades, permitindo aos seus moradores encontrar na natureza a fonte de recursos necessários à satisfação de suas necessidades mais elementares, e até mesmo complexas, em saúde.

Ademais, é oportuno ressaltar que estes *etnosaberes* são heranças culturais dos distintos povos indígenas que habitaram o Vale do Jequitinhonha séculos atrás (SAINT-HILAIRE, 1975[1830], POHL, 1976[1832-37] e SPIX & VON MARTIUS, 1981[1828]), e também das populações de matrizes etnoculturais africanas, as quais, conforme destaca Carney (2001), trouxeram nos navios negreiros várias espécies de uso medicinal (mamona, andu, quiabo etc.) para as Américas.

Nos quilombos do Alagadiço, a pesquisa etnobotânica e etnoentomológica⁸² se concentrou apenas nos quintais agroflorestais, tendo em vista a expressiva diversidade de plantas e usos que delas são feitos pelos homens e mulheres quilombolas. Além das informações obtidas nas travessias realizadas nestes espaços, buscamos também investigar os saberes de outros sujeitos que foram citados, amiúde, como os maiores conhecedores das plantas e insetos de usos terapêuticos: *raizeiros*, *parteiras* e *benzedores*. Por exercerem atividades que estão diretamente ligadas à saúde das pessoas, estes três sujeitos sociais possuem profundos e vastos saberes que são utilizados em seus ofícios, fazendo com que, muitas vezes, as pessoas optem por recorrer à *medicina popular* em detrimento da *convencional*.

Nos 23 quintais pesquisados foram catalogadas 199 espécies vegetais e 5 (cinco) insetos para 86 casos de usos **terapêuticos**, **cosméticos** e durante os **trabalhos de parto** (QUADROS 5 e 6), auxiliando as gestantes a darem à luz com agilidade e protegendo os recém-nascidos das enfermidades que possam lhes ocorrer em suas primeiras horas de vida.

Além da finalidade *curativa*, foram citadas também plantas que são utilizadas de forma *preventiva*, sendo consumidas com grande frequência nas refeições a fim de se resguardar contra problemas como má circulação sanguínea, osteoporose e pressão alta.

⁸² Buscamos, com este estudo, dar continuidade aos trabalhos que temos desenvolvido no Vale do Jequitinhonha ao longo dos últimos anos (DUPIN & GONTIJO, 2012; DINIZ *et al.*, 2011; TUBALDINI, 2011), catalogando junto aos sábios sujeitos destes territórios as espécies vegetais que são extraídas nos remanescentes florestais ou cultivadas nos quintais das propriedades para o uso com fins diversos, sobretudo terapêuticos.

NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	PARTES UTILIZADAS	USOS RECOMENDADOS	NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	PARTES UTILIZADAS	USOS RECOMENDADOS
Abacateiro	<i>Persea americana</i>	Folhas	PAT	Cana-de-cavalo/Cana-de-burro	<i>Não identificada</i>	Garapa	DBR
Abóbora	<i>Cucurbita sp.</i>	Sementes	VRM	Cana-de-macaco	<i>Costus speciosus</i>	Folha e Raiz	DBR; CCR; DCL; INU
Açoita-Cavalo	<i>Luehea sp.</i>	Casca	CSC	Candinha	<i>Não identificada</i>	Raiz	MDG
Açaçu	<i>Não identificada</i>	Raiz	TSS	Canela	<i>Canella sp.</i>	Folha	GFR
Aiquizinho/Aico-da-Chapada	<i>Não identificada</i>	Folha	DAP	Canguçu-Branco	<i>Não identificada</i>	Raiz	PPC; VCB
Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i>	Folha	PCD; DEM	Caieba	<i>Piper sp.</i>	Raiz	TPT
Alevante	<i>Mentha sylvestris</i>	Folha	GFR	Capim-de-Erva-Cidreira	<i>Não identificada</i>	Folha	PAT; RPL
Alface	<i>Lactuca sp.</i>	Leite do caule	AGL	Cará-Dazia	<i>Dioscorea sp.</i>	Folha e Fruto	CSG
Alfavaca-do-Reino	<i>Ocimum sp.</i>	Folha	VRM; TSS; GFR; GIN	Carqueja	<i>Baccharis sp.</i>	Folha	CSG; EMG; DBT
Algodão	<i>Gossypium sp.</i>	Flor, Folha e Maçã	AII; DOV	Catingueira	<i>Caesalpinia sp.</i>	Raiz	VCB
Alho	<i>Allium sp.</i>	Dente (bulbos)	PCH; BQT	Cebola	<i>Allium sp.</i>	Fruto	PCD
Almeirão	<i>Chichorium sp.</i>	Folha	CSG	Cedro	<i>Cedrus sp.</i>	Casca	PFG
Amoreira	<i>Morus sp.</i>	Folha	PAT	Cenoura	<i>Daucus sp.</i>	Fruto	DOL
Anil	<i>Indigofera sp.</i>	Folhas	PPC	Cervejinha	<i>Não identificada</i>	Raiz	DBR; INU
Angico	<i>Não identificada</i>	Casca	FCP	Chapéu-de-couro	<i>Echinodorus macrophyllum</i>	Folha	REU
Angiquinho	<i>Não identificada</i>	Flor	GFR; BQT	Chapéu-de-sol	<i>Cordia tetrandra</i>	Raiz	REU
Arcanfor-do-campo	<i>Não identificada</i>	Folha	PBR	Chico-ramo	<i>Não identificada</i>	Folha e raiz	MDG
Arnica	<i>Arnica sp.</i>	Folha e raiz	DCP	Chicória	<i>Cichorium sp.</i>	Folha	MNP
Arruda	<i>Ruta sp.</i>	Folha	VRM; DDC; DOL	Chuchu	<i>Sechium sp.</i>	Folha	PAT
Artimijo [Artemísia]	<i>Artemisia sp.</i>	Folha	DDC; CLC	Ciganinha	<i>Não identificada</i>	Folha	SRN
AS	<i>Não identificada</i>	Folha	GFR; DDC	Cinco-dias	<i>Não identificada</i>	Raiz	PBR
Assapeixão-do-Reino	<i>Vernonia sp.</i>	Folha	TSS; GFR; DDC	Cipó-Imbé	<i>Philodendron imbe</i>	Folha	DHM
Assa-peixe	<i>Vernonia sp.</i>	Folha	GFR; DDC	Coco-Liara	<i>Não identificada</i>	Flor	TSS
Assapeixinho-do-Mato	<i>Vernonia sp.</i>	Folha e "olho" (antes de virar flor)	GIN; VCB	Coentrinho-do-reino	<i>Não identificada</i>	Folha	BQT
Azedinha	<i>Oxalis sp.</i>	Raiz e Folha	DBR	Coentro	<i>Coriandrum sativum</i>	Folha	GAS
Babosa	<i>Aloe spicata sp.</i>	Folha	DCR; CUL; CSC	Compainha	<i>Não identificada</i>	Folha	FCP
Bambuzinho	<i>Olyra sp.</i>	Folha	PAT; DCH	Coração-Magoado	<i>Iresine herbstii</i>	Folha	PAT
Bananeirinha-de-frio	<i>Canna sp.</i>	Raiz	IFR	Cordão-de-Ouro/Cordão-de-Frade	<i>Leonotis nepetaefolia</i>	Folha	PBR
Barbácio	<i>Não identificada</i>	Folha	FCP; DDN; IMC	Couve	<i>Brassica sp.</i>	Folha	ANM
Barbatimão	<i>Stryphnodendron sp.</i>	Folha	PPC; GST	Cravo-chá	<i>Dianthus caryophyllus</i>	Folha	TSS; GFR
Berinjela	<i>Solanum sp.</i>	Fruto	AGL; ACL; EMG	Dipirona	<i>Não identificada</i>	Folha	GFR; DDC
Beterraba	<i>Beta sp.</i>	Fruto	ANM	Doril	<i>Não identificada</i>	Folha	DEM; GFR; DDC
Betonca	<i>Stachys officinallis</i>	Folha	TPT	Embaúba	<i>Cecropia sp.</i>	Folha e "olho" (antes de virar flor)	DCP; GST; DBT
Boldo-Grande	<i>Peumus sp.</i>	Folha	DEM; DDC; MDG; PFG	Erva-Cidreira	<i>Melissa officinalis</i>	Folha	PAT; DAP; GFR; PBR; DDC; DBR; CLM; PNM
Boldo-Pequeno	<i>Peumus sp.</i>	Folha	MDG	Erva-Cidreira-de-Vara	<i>Não identificada</i>	Folha	GFR; PNM
Boleira	<i>Não identificada</i>	Flor	TSS	Erva-de-Bicho	<i>Cuphea sp.</i>	Raiz e Folha	CLM
Braço-de-mono	<i>Solanum martii</i>	Folha	DBT	Erva-de-Santa-Maria	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	Raiz	GFR
Bucha-de-carneiro	<i>Não identificada</i>	Raiz	GFR; PBR	Erva-Doce	<i>Pimpinella anisum</i>	Folha	PBR; GAS; PNM
Buta-de-homem	<i>Não identificada</i>	Casca	PBR	Erva-Sequeira	<i>Não identificada</i>	Folha	PBR
Buta-de-mulher	<i>Não identificada</i>	Raiz	DDC; TPT	Espinafre	<i>Spinacia sp.</i>	Folha	ANM
Buta-grande	<i>Não identificada</i>	Raiz	DAP; DEM	Espinheira-Santa	<i>Pachystroma longifolium</i>	Folha e raiz	DCP; IFR
Butinha	<i>Abutua rufescens</i>	Raiz	DDN	Eucalipto "cheiroso"/Eucalipto "Erva-Cidreira"	<i>Eucalyptus sp.</i>	Folha	GFR
Cabelo-de-anjo	<i>Rhaphis capiliformis</i>	Raiz	CCR	Feijão-Andu	<i>Cajanus cajan</i>	Folha	TPT
Cabelo-de-negro	<i>Erythroxylum sp.</i>	Folha e Casca	DBR; CCR	Féu-da-Terra	<i>Não identificada</i>	Raiz	GFR
Cabo-verde	<i>Senna macranthera</i>	Raiz	MDG	Figo	<i>Ficus sp.</i>	Casca	CSC
Cagaita	<i>Eugenia dysantherica</i>	Folha e Casca	DRR	Fumo	<i>Nicotiana sp.</i>	Folha	PPC; CCU
Caiçara	<i>Não identificada</i>	Raiz	CCR; CLR	Fumo Bravo	<i>Solanum sp.</i>	Folha	FCP; DCP; IMC
Caju-do-mato	<i>Anacardium giganteum</i>	Ramo e Folha	DOV	Galúna	<i>Palicourea rígida</i>	Folha	CCR; CLR; INU
Cajuzinho	<i>Não identificada</i>	Raiz	DOV	Gameleira	<i>Ficus sp.</i>	Leite	GST
Camará	<i>Lantana camara</i>	Flor e Folha	TSS; BQT; DBR; SRN; CSP	Gengibre	<i>Zingiber sp.</i>	Raiz	TSS

NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	PARTES UTILIZADAS	USOS RECOMENDADOS	NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	PARTES UTILIZADAS	USOS RECOMENDADOS
Goiaba-branca	<i>Psidium guajava</i>	Folha e Casca	TPT; CCU	Novalgina-de-folha	<i>Não identificada</i>	Folha	DDC; TSS
Goiabinha	<i>Psidium incanescens</i>	Folha	DRR	Oliveira	<i>Olea sp.</i>	Galhos	PPC
Grão-de-Galo	<i>Cordia sp.</i>	Raiz	PBR	Ora-Pro-Nóbis	<i>Pereskia aculeata</i>	Folha	PCH; ANM
Gueraina-Branca	<i>Não identificada</i>	Folha e raiz	FCP; PBR; IMC	Papaconha	<i>Psychotria ipecacuanha</i>	Raiz e Folha	GFR
Gueraina-Preta/Gueraina-brava	<i>Não identificada</i>	Folha	PPC; FCP; PBR; DCP; IMC	Para-Raio/Santa-Bárbara	<i>Não identificada</i>	Folha	PPC
Guerreira-do-Campo	<i>Não identificada</i>	Folha	REU; AVC	Paratudo	<i>Gomphrena sp.</i>	Casca	PFG; DBT
Guiné	<i>Trixis divaricata</i>	Raiz e folha	VCB	Pau D'óleo	<i>Copaifera sp.</i>	Casca e óleo do tronco	FCP; CXB
Hortelã-Brasileiro/Hortelã-verde	<i>Mentha sp.</i>	Folha	VRM; GFR; TPT; CLM	Pé-de-Perdiz	<i>Croton antisiphiliticus</i>	Raiz	AII; FCP; PBR
Hortelã-ingles	<i>Não identificada</i>	Folha	VRM; GFR; TPT	Pepino	<i>Cucumis sp.</i>	Fruto	DOL
Imburama	<i>Bursera leptophloeos</i>	Fruto, Sementes e Casca	VCB; GFR; GAS; SNS	Pereira	<i>Pyrus communis</i>	Casca	MDG
Imenda-Nervo	<i>Não identificada</i>	Folha	DCP	Picão	<i>Bidens graveolens</i>	Folha, raiz ou toda a planta	DAP; ANM; CCR; BXG
Inhame-japonês	<i>Colocasia sp.</i>	Fruto	DAP; PCD	Pimenta-Malagueta/Pimenta-Brava	<i>Capsicum frutescens</i>	Folha	PAT
Ipê-Roxo/Pau D'arco	<i>Tabebuia heptaphylla</i>	Folha e casca	PAT	Pimentão	<i>Capsicum annum</i>	Fruto	PCD
Jalapa-do-campo	<i>Macrosiphonia longiflora</i>	Raiz	PPC; PNM; CNP	Pinhão	<i>Não identificada</i>	Fruto	MAL
Jasmim/"Água-de-Colônia"	<i>Jasminum sp.</i>	Raiz	PPC	Poeijinho	<i>Não identificada</i>	Folhas	GFR; CNS
Jatobá	<i>Hymenaea sp.</i>	Casca	GFR; DCP; ANM; DCL; REU	Poejo	<i>Cunila microcephala</i>	Folhas	GFR; GIN; RNF
Jiló	<i>Solanum sp.</i>	Fruto	PAT; CSG; APT	Puaia [Poaia]	<i>Polygala angulata</i>	Raiz	PPC
João-Barandi	<i>Não identificada</i>	Raiz	DDN	Quebra-Pedras	<i>Phyllanthus sp.</i>	Folha e Raiz	CCR
Jodi	<i>Não identificada</i>	Folha	REU	Quiabo	<i>Hibiscus sp.</i>	Fruto	PCH
Juá-Bravo	<i>Solanum sp.</i>	Fruto	PCH	Quilombo	<i>Não identificada</i>	Casca	PCH
Junco	<i>Juncus sp.</i>	Raiz	DAP	Quina-de-Cruzeiro	<i>Strychnos triplinervia</i>	Raiz	DBT
Jurema-Encatada	<i>Pithecellobium sp.</i>	Raiz	VCB	Quina-de-Papagaio	<i>Não identificada</i>	Raiz	BQT
Jurubeba	<i>Solanum sp.</i>	Fruto	DDC; MDG	Quina-de-Três-Folhas	<i>Galipea multiflora</i>	Vara/Tronco	GAS
Laça-rapaz	<i>Não identificada</i>	Folha	PAT	Quina-da-caatinga/Quina Grande	<i>Não identificada</i>	Casca	MDG
Laranja-da-Terra	<i>Citrus aurantium</i>	Folha e Casca	CXB	Quina-de-Vara	<i>Strychnos pseudoquina</i>	Raiz	GFR; MDG
Lava-prato	<i>Senna sclerocarpa</i>	Folha	DBR; CLR; DIS	Quitoco	<i>Pluchea sagittalis</i>	Folha e "olho" (antes de virar flor)	DDC; CLC; TPT
Lima	<i>Citrus aurantifolia</i>	Folha	PAT; CLM; CCR; INU	Ribarbo [Ruibarbo]	<i>Rehum sp.</i>	Folha	DDN
Limão-Galego	<i>Citrus sp.</i>	Fruto	GFR; DDC	Rio-Seco	<i>Não identificada</i>	Raiz	EMG
Limãozinho-de-chá	<i>Poiretia sp.</i>	Fruto	GFR	Romã	<i>Punica granatum</i>	Fruta	GIN
Lírio-Mariazinha	<i>Não identificada</i>	Flor	PCD; CLR	Rosa-Branca	<i>Hibiscus mutabilis</i>	Folha e Pétalas	TSS; DBR; CNP; CJV
Losna	<i>Artemisia sp.</i>	Folha	DDC	Rosa-Maná	<i>Não identificada</i>	Flor	CNP
Macela	<i>Achyrocline satureoides</i>	Folha e Flor	GST; CVG; SNS; VVR	Sabugueira	<i>Sambucus nigra</i>	Folha e Flor	TSS; GFR; SRP
Malva-Branca	<i>Althaea officinalis</i>	Raiz	ROQ	Saião/Saiote	<i>Sempervivum sp.</i>	Folha	DOV
Mamão	<i>Carica sp.</i>	Polpa da fruta	DAP; MUB	Salsa	<i>Petroselinum sp.</i>	Raiz e folha	AII
Mamona	<i>Ricinus communis</i>	Fruto e caule	CCA; CCU; FRR; CBR	Salsinha	<i>Petroselinum sp.</i>	Raiz	DBR; CRN
Mandioca (mansa)	<i>Manihot sp.</i>	Rama	ANM; PPC; OST	Sálvia-Branca	<i>Salvia sp.</i>	Folha	GFR; AVC; LPR; TCC
Mangueira	<i>Mangifera spp.</i>	Folha	TSS	Samambaia-de-espinho	<i>Não identificada</i>	Folha	DCP
Manjeriço	<i>Ocimum sp.</i>	Folha	GFR	São Caetano	<i>Momordica charantia</i>	Folha	PNM
Manjerona	<i>Origanum majorana</i>	Folha e Raiz	GFR	Sassafrá [Sassafrás]	<i>Sassafras sp.</i>	Casca	GFR
Manuscaba	<i>Não identificada</i>	Fruto	DAP; DBR	Serraia [Serralha]	<i>Sonchus sp.</i>	Folhas	CSG; PFG
Maracujá-grande (amarelo)	<i>Passiflora sp.</i>	Folha	HIN	Sucupira-Branca	<i>Pterodon sp.</i>	Casca	AII; CSG; DBR
Maracujá-do-Mato	<i>Passiflora sp.</i>	Fruto e Folha	PAT; FCP; CCR	Suma	<i>Anchietea salutaris</i>	Raiz	GFR
Maracujina	<i>Não identificada</i>	Raiz	DBR; CLR	Tamboril	<i>Enterolobium timbouva</i>	Semente	DHM
Marcinica	<i>Não identificada</i>	Folha	DEM; GFR; RCQ	Tomatino/Tomate-Cabacinha	<i>Não identificada</i>	Fruto e Folha	PFG; CCR
Mastruz	<i>Coronopus didymus</i>	Folha e Sementes	VRM; BQT	Transagem	<i>Não identificada</i>	Folha e Raiz	AII; PPC; FCP; PBR; DBR; CLR; HEX
Menta	<i>Mentha sp.</i>	Folha e Raiz	GFR	Unha d'anta	<i>Bauhinia langifolia</i>	Raiz	GFR
Mentraso	<i>Mentha sp.</i>	Raiz e Folha	DCP; TPT; MDG; APT	Unha-de-gato	<i>Não identificada</i>	Raiz	DDN
Mentrusto	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	Semente e Folha	VRM; TPT	Uvaia	<i>Eugenia pyriformis</i>	Folha	FCP
Mostarda-Chinesa	<i>Sinapsis sp.</i>	Folha	CSG	Vassourinha	<i>Sida acuta</i>	Folha	DBR
Murungu	<i>Erythrina sp.</i>	Casca	DBR; BRN	TOTAL DE ESPÉCIES VEGETAIS: 199			

QUADRO 6

Insetos de usos terapêuticos utilizados nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço

NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	PARTES UTILIZADAS	USOS RECOMENDADOS
Paquinha-de-telhado	<i>Gryllotalpa hexadactyla</i>	Todo o corpo do inseto	ASM
Formiga-onça	Família <i>Mutillidae</i>	Todo o corpo do inseto	BQT e UBG
Formiga-cabeçada	<i>Atta spp.</i>	Todo o corpo do inseto	TSS
Marimbondo-manso	<i>Não identificada</i>	Barro da casinha	DDN; TPT
Jataí-verdadeira	<i>Tetragonisca sp.</i>	Mel e fol/samborá	GST; BQT; ASM

Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

LEGENDA

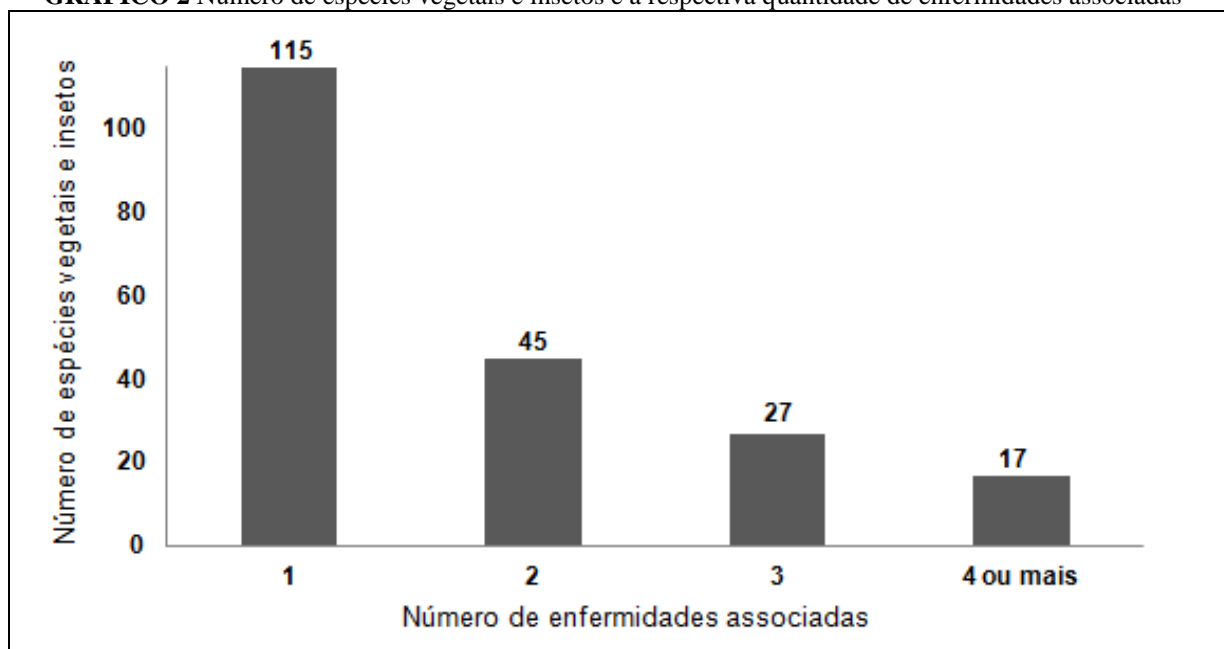
ACL	Abaixar o colesterol	DBR	Dores na barriga	MDG	Má digestão
AGL	Abaixar a glicose	DBT	Diabetes	MNP	Menopausa
AII	Antiinflamatório	DCH	Doença de chagas	MUB	Mal-de-umbigo em recém-nascido
ANM	Anemia	DCL	Dores na coluna	OST	Osteoporose
APT	Abrir o apetite	DCP	Dores no corpo	PAT	Pressão Alta
ASM	Asma	DCR	Desmamar criança	PBR	Perebas/brotos
AVC	Acidente Vascular Cerebral	DDC	Dores de cabeça	PCD	Problemas cardíacos
BQT	Bronquite	DDN	Dores de dente	PCH	Pacho para tirar espinho de cobra
BRN	Banho em recém-nascido	DEM	Dores estomacais	PFG	Problemas no fígado
BXG	Problemas na bexiga "tiriça"	DHM	Dilatação das hemorroidas	PNM	Pneumonia
CBR	Cobreiro	DIS	Disenteria	PPC	Pestes e piolhos de criações animais
CCA	Cicatrizante de cirurgias em animais	DOL	Dores nos olhos	RCQ	Recém-nascido com o corpo quente
CCR	Cálculo renal	DOV	Dores de ouvido	REU	Reumatismo
CCU	Cicatrizante do umbigo de recém-nascido	DRR	Diarréia	RNF	Recém-nascido com o corpo frio e para "abrir" sua garganta
CJV	Conjuntivite	EMG	Emagrecimento	ROQ	Rouquidão
CLC	Cólicas	FCP	Ferimentos no corpo	RPL	Repelente
CLM	Calmente	FRR	Frieira	SNS	Sinusite
CLR	Calorão	GAS	Gases	SRN	Sarna
CNP	Constipação	GFR	Gripes, febres e resfriados	SRP	Sarampo
CNS	Corrimento nasal	GIN	Garganta inflamada	TCC	Torcicolo
CRN	Chá para proteção do recém-nascido	GST	Gastrite	TPT	Trabalhos de parto
CSC	Cosmético – Cabelo	HEX	Hemorragia externa	TSS	Tosse
CSG	Circulação sanguínea	HIN	Hemorragia interna	UBG	Umbigo grande
CSP	Cosmético - Alisamento da pele	IFR	Íngua de frio	VCB	Veneno de cobra
CUL	Câncer e úlceras	IMC	Inchaço nos membros do corpo	VRM	Verminoses
CVG	Corrimento vaginal	INU	Infecção de urina	VVR	"Vento-virado" (Ventre-virado)
CXB	Caxumba	LPR	Língua presa		
DAP	Dores nas pernas e canseira/aveixão/ar preso	MAL	Malina (doença em que a pessoa fica muito tempo sem se alimentar)	TOTAL DE ENFERMIDADES: 86	

Observação: os nomes científicos foram identificados nos sites http://www.arvoresbrasil.com.br/?pg=lista_especies&botao_pesquisa=1 e no Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (HOUAISS & VILLAR, 2009)

Entre as enfermidades que apresentaram o maior número de espécies vegetais e insetos usados para curá-las, destacam-se: *gripes, febres e resfriados* (GFR), com 34 espécies associadas; *dores na barriga* (DBR) e *dores de cabeça* (DDC) com 16; *pressão alta* (PAT), *perebas/brotos* (PBR) e *tosses* (TSS) com 13. Em relação às demais enfermidades, 33 apresentaram apenas uma única espécie associada, enquanto outras 45 contabilizaram entre 1 a 12 plantas ou insetos utilizados para a sua cura.

De todas as espécies vegetais e insetos catalogados, 17 foram indicadas para a cura de 4 (quatro) ou mais distintas enfermidades, 27 para três, 45 para duas e 115 para somente uma (GRAF. 2), sendo empregadas em conjunto ou individualmente nos vários tratamentos que são dispensados aos enfermos.

GRÁFICO 2 Número de espécies vegetais e insetos e a respectiva quantidade de enfermidades associadas



Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

O modo de uso mais comum é a produção de chás com as folhas, raízes ou cascas das plantas, devendo ser ingeridos quente ou frios, o que irá depender tanto da característica dos vegetais quanto da “qualidade” das doenças, as quais também são associadas à oposição “quente” x “frio”.

Além dos chás, existem os banhos feitos a partir dos elementos extraídos das plantas, realizados em todo o corpo do doente e das gestantes ou apenas no local onde há alguma enfermidade, protegendo o indivíduo das impurezas e males associados ao problema que sofre.

Algumas das espécies vegetais catalogadas são utilizadas tanto para a recuperação da saúde das pessoas quanto para a cura das “pestes” que acometem os animais, a exemplo do canguçu-branco (*não identificado*), usado em chá para tirar a “rema” do veneno de cobra, e do fumo (*Nicotiana sp.*), empregado junto com cascas de goiaba (*Psidium spp.*) e penas de galinha (*Gallus sp.*) torradas para a cicatrização do umbigo de recém-nascidos.

Outras espécies, contudo, são utilizadas apenas para o tratamento dos animais, como a jasmim/água-de-colônia (*Jasminum sp.*), cuja raiz é cozida para curar os “problemas na goela” das galinhas, e o anil (*Indigofera sp.*), do qual se faz um chá das folhas para combater a “peste” dos porcos.

Já no caso dos insetos, para cada espécie e doença há um tratamento específico. As formigas-cabeçadas (*Atta spp.*), por exemplo, são torradas e ingeridas quando se está com tosse “puxadeira”, enquanto as paquinhas-de-telhado (*Gryllotalpa hexadactyla*), de modo distinto, não sofrem nenhum tipo de beneficiamento antes de serem consumidas pelos indivíduos asmáticos.

Os demais insetos, por sua vez, não devem ser ingeridos durante os tratamentos: as formigas-onça (família *Mutillidae*) são usadas nas simpatias para a cura da bronquite em crianças e para diminuir o tamanho do umbigo-grande (explicitadas no capítulo 5.3.2), enquanto os marimbondos-mansos (*não identificado*) fornecem o barro de suas casinhas (FIG. 50) para “banhar” os dentes com dores e para a ingestão pelas gestantes nos momentos que antecedem os trabalhos de parto. Já as abelhas jataí-verdadeiras (*Tetragonisca sp.*) (FIG. 51) produzem o mel e o fol (também chamado de samborá, pólen de cor branca que as abelhas armazenam no ninho): o chá do mel é dado aos recém-nascidos para protegê-los da bronquite e da asma, e aos adultos serve para curá-los da gastrite, enquanto o fol é utilizado no tratamento da bronquite.



FIGURA 50: Casinhas de marimbondos-mansos (*não identificados*) construídas sobre o esteio do telhado da cozinha. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012



FIGURA 51: Ninho de abelhas jataí-verdadeiras (*Tetragonisca* sp.) preso no esteio do telhado da propriedade de um agricultor quilombola. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Além das plantas e insetos referenciados acima, fora citado também o uso de cinzas dos fogões a lenha para a cura da gastrite, devendo ser misturadas em um copo d'água e ingeridas pelos indivíduos quando estão com “queimação” no estômago.

Geralmente as famílias quilombolas cultivam em seus quintais grande parte dos vegetais que utilizam com fins terapêuticos, recorrendo, apenas quando necessário, a outras plantas coletadas nos remanescentes vegetacionais ou obtidas sem qualquer custo com seus vizinhos.

A concessão gratuita para a coleta de fitoterápicos também ocorre com os indivíduos que chegam de outras localidades, os quais costumam sempre procurar os benzedores, raizeiros e as parteiras a fim de saber qual a planta mais indicada para seus problemas.

Não obstante predominem tais relações de solidariedade e reciprocidade no fornecimento das espécies medicinais, há casos em que alguns sujeitos têm conseguido gerar renda a partir do beneficiamento de determinados fitoterápicos, como as *garrafadas* e a farinha fabricada com a rama da mandioca.

As *garrafadas* são produzidas pelos raizeiros a partir da mistura de folhas, raízes e cascas de vegetais que possuem propriedades terapêuticas semelhantes, como para o combate aos cálculos renais, dores na barriga e diarreias. O preço cobrado por cada uma varia com a quantidade e diversidade dos elementos utilizados em sua produção, e também de acordo com a dificuldade que o raizeiro terá para coletar determinadas plantas, recorrendo, em alguns casos, às espécies encontradas no interior dos remanescentes vegetacionais para complementar o remédio produzido. Em novembro de 2012, por exemplo, adquiri uma *garrafada* ao preço de R\$ 50,00, composta de elementos vegetais com propriedades curativas para os cálculos renais, como raízes de cervejinha (*não identificada*), cabelo-de-anjo

(*Rhipsalis capiliformis*), caiçara (*não identificada*), raiz e folha de quebra-pedras (*Phyllanthus sp.*) e cana-de-macaco (*Costus speciosus*).

Já a farinha produzida com a rama da mandioca, indicada para a cura da anemia, é vendida na *feira-livre* de Minas Novas em saquinhos do tipo “chup-chup” ao preço de R\$ 1,00 por embalagem, representando, segundo o agricultor entrevistado, uma fonte de rendimentos tão importante quanto os outros obtidos na comercialização de frutíferas e hortaliças.

Ainda no que diz respeito às questões econômicas, é oportuno destacar o papel que os fitoterápicos desempenham na redução dos gastos com os medicamentos comprados nas drogarias, os quais, muitas vezes, representam parcela expressiva da renda destinada ao orçamento familiar. Por este motivo, para grande parte dos sujeitos pesquisados, a importância maior dessas plantas não se contabiliza apenas pela renda que é gerada, mas, sobretudo, pela economia proporcionada quando não é preciso realizar o deslocamento até a cidade para a aquisição de medicamentos sintéticos.

Por fim, faz-se necessário referirmos às distintas formas de transmissão e preservação dos etnosaberes nestas comunidades.

De forma mais notável estão os ensinamentos via oralidade, realizados, conforme atestam os atuais raizeiros e parteiras, desde o tempo dos “antigos”, seja durante a coleta de sementes e mudas nativas nas matas locais ou quando eram preparados os chás e os banhos para os indivíduos enfermos e gestantes. Em todos estes momentos, os jovens mais curiosos questionavam e aprendiam com seus pais as funções e o beneficiamento de cada planta, preservando os conhecimentos em sua memória para utilizá-los quando houvesse necessidade.

Além da transmissão via núcleo familiar, os saberes etnobotânicos e etnoentomológicos eram também repassados por meio dos antigos benzedores, raizeiros e parteiras, durante a realização de seus ofícios ou mesmo através do ensinamento àqueles que lhes procuravam buscando conhecer melhor a cura de determinadas enfermidades.

Atualmente, a divulgação e diversificação dos etnosaberes têm sido reforçadas através da aquisição de algumas literaturas sobre a medicina popular no Vale do Jequitinhonha, como *A cura pela natureza*, de José Maria Gomes, ex-morador de Angelândia, e *Recursos da natureza para a saúde*, de autoria da Irmã Andréa Comune, da Diocese de Araçuaí.

Já nas escolas, com a universalização do ensino e alfabetização de todos os jovens, os trabalhos orientados pelas professoras têm incentivado os estudantes a pesquisarem com seus pais e vizinhos a cura para determinadas enfermidades, publicando os resultados, em seguida, em uma obra de consulta local.

Objetivando dar continuidade ao trabalho de preservação e divulgação destes saberes, produzimos em novembro de 2012 uma cartilha preliminar que foi entregue a alguns sujeitos para suas apreciações críticas. Após o encerramento da pesquisa, pretendemos finalizar a edição desse produto e divulgá-lo a todas as famílias das comunidades investigadas, buscando, desse modo, contribuir no esforço contínuo de se preservar os conhecimentos relativos à farmacopéia destes quilombos.

Percebe-se, com efeito, que tais modos de transmissão e preservação dos etnosaberes se configuram como importantes respostas ao questionamento que levantamos antes da realização da pesquisa:

Há uma transmissão contínua destes etnosaberes entre os sujeitos pesquisados e destes para com as gerações mais jovens?

A partir dos distintos exemplos elucidados, com destaque para os trabalhos escolares, acreditamos que tem havido ao longo dos últimos tempos/gerações uma continuidade no ensinamento das práticas relacionadas à fitoterapia nestes territórios. E, com isso, tem-se estimulado os jovens e crianças a conhecer melhor as propriedades curativas das plantas e insetos e suas distintas formas de beneficiamento, contribuindo, destarte, para a preservação dos usos tradicionais da medicina popular local.

No entanto, é importante destacar que conjugado às distintas tentativas em se preservar estes saberes, torna-se necessário também evitar a destruição dos últimos remanescentes vegetacionais das comunidades, ameaçados pelos constantes episódios de desmatamentos e queimadas para carvoejamento e formação de “florestas” de eucalipto. De nada adiantará, no futuro, ter o conhecimento mantido sem que haja, de forma indispensável, a espécie para ser utilizada.

Por isso, entendemos que a preservação dos saberes etnobotânicos e etnoentomológicos não depende apenas destes sujeitos sociais, mas, de modo semelhante, dos atores que os cercam e dos agentes de fiscalização e punição aos crimes ambientais no município e no estado, sendo todos co-responsáveis por este patrimônio cultural tão rico e relevante para, como dissera Saint-Hilaire (1975[1830]), a história do nosso globo e da *geografia botânica* do Brasil.

Dando continuidade ao estudo da farmacopéia destes territórios, discorreremos no tópico a seguir sobre um tema que, a nosso ver, é gerador de muita polêmica quando se discute o papel dos etnosaberes para a conservação da diversidade biológica: a *etnozoologia*.

Diz que ele é feitiçeiro né?! Que quando ele olha pra espingarda, ele zanga ela e ela num dá fogo mais! Diz que ele chega no galinheiro a noite, dá uma baforada pra riba e as galinha cai tudo no chão... pra pegá ele tem que ser cachorro prisunha, se não for, não adianta... mas, matá ele atrasa a vida, moço! Ele é feitiçeiro! Mas pra remédio, usa o osso dele, o couro, o pelo, a unha esquerda, a tripa e até os zói pra arranjar cumpanhera... ele é biao pra protegê contra o patriarca [olho gordo]... (RAIZEIRO QUILOMBOLA, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012)

5.4.4 ETNOZOOLOGIAS: UM CAPÍTULO À PARTE

Quando se discutem alternativas para a conservação da biodiversidade, há um consenso na literatura científica que aponta a relevância dos etnosaberes para tal propósito, correlacionando os usos que são feitos das espécies vegetais à conscientização acerca da necessidade em se preservar as florestas e campos protegidos. De fato, em muitos casos esta teoria pode ser válida, justificando a existência de remanescentes florestais nos territórios de ocupação tradicional pelos saberes etnobotânicos de sua população.

No entanto, a correlação entre *etnosaberes e conservação da biodiversidade* pode ser um pouco tênue em outros casos, sobretudo quando nos referimos à etnozootologia com fins medicinais.

E é sobre tal questão que iremos polemizar neste capítulo, percorrendo sobre os vários casos de usos terapêuticos de espécies animais domesticadas e silvestres nos quilombos do Alagadiço, e buscando, ao final, responder ao seguinte questionamento:

Especificamente em relação aos saberes *etnozoológicos*, seriam estes saberes responsáveis pelo extermínio da vida silvestre no entorno das comunidades?

Antes, porém, de adentrarmos nos usos medicinais identificados, faz-se necessário destacar alguns outros etnosaberes e mitologias relacionados a determinados animais.

Existe, por exemplo, uma forte crença de que os “bichos” são divididos em *abençoados* e *amaldiçoados*, o que se justifica por fatos ligados à “tradição” cristã.

De acordo com alguns sujeitos, entre os *abençoados* estão os animais que protegeram Maria e o Menino Jesus nos instantes de seu nascimento, seja desviando os soldados do Rei Herodes para longe de Belém, como fizeram as rolinhas (*Columbina sp.*) ao apagarem os rastros de Maria enquanto ela fugia da perseguição, ou permanecendo na manjedoura após o nascimento, como fizeram o galo, o carneiro e o boi. Por isso, todos estes animais ficaram abençoados por Deus.

Já aqueles que denunciaram aos soldados terem visto Maria passar em fuga, como fizeram os bem-te-vis ao cantarem “bem-que-eu-vi”, ou que se recusaram em ir até Belém saudar o nascimento de Jesus, como feito pelo bode e pelas galinhas-d’angola que disseram

“tô fraco, tô fraco”, ficaram amaldiçoados. E o mesmo ocorreu com a mula, que comeu o capim que protegia Jesus na manjedoura e desagradou a Deus com sua atitude.

Em razão dessas mitologias, acredita-se hoje em dia que as rolinhas não devem ser caçadas em hipótese alguma, sendo qualquer ato que provoque a sua morte considerado um pecado muito grave.

Já com relação aos galos, diz-se que o seu canto à meia-noite, ou antes, é um prenúncio de que o “capeta” está por perto, devendo os seus donos se protegerem de algum modo.

Quando o galo canta meia-noite o capeta tá em roda... em muitos lugá canta... porque na roça ele canta é só na hora certa: duas hora! Se cantá em antes, o capeta tá em vorta... meia-noite, nove, dez hora... *mas a gente fala capeta, mas é gente... é gente quereno matá o outro, uma muié que não tá quereno respeitá a família dos outro... tudo é capeta!* (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Ou seja, como dissera Riobaldo Tatarana: “Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum! – É o que digo. O senhor aprova?” (ROSA, 1986, p. 3).

Por outro lado, os bem-te-vis, por terem sido amaldiçoados, são considerados aves “excomungadas”, pois em todas as árvores frutíferas que pousam nascem vários ramos de erva-de-bicho. E, se algum deles cantar quando se estiver andando pela estrada, é sinal de mau-agouro para a pessoa, indicando que algo de ruim irá lhe ocorrer naquele dia.

Além dessas mitologias, há também a crença de que alguns animais pressagiam o falecimento das pessoas e a chegada do período chuvoso. Entre aqueles que prenunciam a morte, destacam-se o beija-flor-do-rabo-preto (*Florisuga sp.*), o qual ao entrar dentro de casa está indicando que um familiar irá falecer naquele dia, e a acauã (*Herpetotheres cachinnans*), cujo canto pressagia o falecimento de qualquer pessoa da comunidade ao longo da semana. Coincidência, ou não, durante o meu primeiro campo nestas comunidades, havia, segundo a benzedeira de Quilombo, várias acauãs cantando no brejo, o que, para esta senhora, teria sido um presságio do falecimento de uma agricultora de Santiago dias depois. Além de prenunciar a morte, o canto da acauã é também considerado indicador de chuvas, prevendo, com certa antecedência, as primeiras precipitações que ocorrem na chegada do período chuvoso.

Em ambos os casos é oportuno observar a correspondência que existe na tradição indígena, da qual deriva a etimologia da palavra acauã (do tupi *wa'kawã*) e se acredita que: “*seu canto, emitido no crepúsculo e ao alvorecer, é considerado mau-agourado e prenunciador de chuvas*” (HOUAISS & VILLAR, 2009, p. 47).

Além dessa ave, destacam-se como prenunciadores das chuvas o sabiá (Fam. dos Muscicapídeos), a saracura (*Aramides sp.*), o guaxo (*Cacicus haemorrhous*), a aracuã/aracom (*Ortalis sp.*) – cujo canto emite um som do tipo “rela o coco, rela o coco” e indica a chegada das chuvas em 15 dias – e a rã (*Rana sp.*), que fica “rapando o coité” (emitindo sons) no início do período em que ocorrem as maiores precipitações.

Já no caso dos animais relacionados à sorte, foram citados o beija-flor-da-perna-verde (*não identificado*), o qual denuncia a chegada de pessoas boas, e a cobra-coral (*Micrurus sp.*), que, se for vista no meio da estrada, não deve ser agredida muito menos afugentada, pois está “trazendo” dinheiro ou outra coisa de valor a quem passa em seu caminho⁸³.

Além desse aspecto mitológico, a etnozologia está também relacionada ao conhecimento do comportamento dos animais, tanto no que tange à sua fase reprodutiva quanto no que diz respeito à obtenção de alimentos por eles produzidos.

Durante a construção do calendário lunar, por exemplo, um agricultor de Quilombo dissera que as vacas preferem parir na “força” da lua cheia, já que assim seria mais fácil e rápido o nascimento do bezerro. Para as pescarias, esta lua é também a mais indicada, pois em sua “força” os peixes encontram-se menos “ariscos”, o que proporciona uma boa pesca.

Já para os casos da coleta dos ovos das galinhas d’angola, quando um ninho delas é encontrado no mato, recomenda-se puxar cada ovo com uma colher de madeira ou um pedaço de pau, evitando, ao máximo, encostar a mão ou os pés no ninho. Com isso, sempre que se voltar ao local haverá novos ovos, o que não ocorreria se os primeiros tivessem sido retirados com as mãos.

Destacam-se, ainda, as observações referentes ao joão-de-barro (*Furnarius rufus*), o qual, além de ser considerado uma ave “ciumenta”, é também muito “sabido do tempo”, edificando sua casa sempre do lado oposto ao vento das chuvas.

Percebe-se, com efeito, a mitologia e os usos práticos que envolvem os saberes etnozoológicos nestes quilombos, denotando aspectos singulares das práticas socioterritoriais e socioculturais que conformam a riqueza e diversidade do patrimônio cultural de seus moradores.

Já no que tange ao uso destes etnosaberes para fins terapêuticos, foram catalogadas 21 espécies animais, sendo 4 (quatro) domesticadas e 17 silvestres, associadas a 24 casos

⁸³ De acordo com a benzedeira de Quilombo, a “prova” de que a cobra-coral denuncia boa sorte está no fato vivenciado no dia em que se aposentou, tendo se encontrado com uma na estrada próxima ao ponto de ônibus do Alagadiço. Antes deste dia, esta senhora já havia passado por várias tentativas frustradas em se aposentar, com todos os seus pedidos recusados sempre que ia até Minas Novas. Assim, no instante em que se deparou com a cobra na estrada, a benzedeira decidiu por se afastar e não atacá-la, pois tinha o pressentimento de que aquilo era um bom sinal para o seu dia, como, segundo ela, de fato foi.

distintos de enfermidades, com destaque para o reumatismo (REU), com 11 indicações, e a bronquite (BQT), com 3 (três) (QUADRO 7).

Em comparação com os usos medicinais analisados no capítulo anterior, destas 24 enfermidades listadas, apenas 6 (seis) não encontraram correspondência com os saberes etnobotânicos e etnoentomológicos, a saber: catapora (CTP), ensinar a criança a andar e a falar (ECA e ECF), limpar o organismo (LOR), problemas na visão (PBV) e benzimento contra queimaduras (BZQ). Para todas as demais há a possibilidade de substituir o uso de membros dos animais por uma ou mais plantas e insetos.

Dentre as espécies animais que apresentaram a maior variedade de usos, destacam-se o boi, a galinha e um mamífero da família dos Canídeos (Mamífero 2), associados a 4 (quatro) enfermidades, um mamífero da família dos Mirmecofagídeos (Mamífero 3), um réptil da família dos Quelídeos (Réptil 1) e a minhoca, indicados para a cura de 3 (três) afecções dos humanos ou de suas criações. Os demais foram associados a dois ou apenas um tipo de finalidade terapêutica (QUADRO 7).

Os elementos utilizados para a cura geralmente são: pelo, couro, sebo, penas, ossos, unhas, chifres e até mesmo as fezes e tripas [intestino]. O modo de preparo e ingestão mais comum é a produção de chás, no entanto, em alguns casos o tratamento é feito através da mistura de elementos torrados (chifre do boi, por exemplo) com a cachaça ou da produção de cigarros de palha com o pelo ou unha moída dos animais.

Muitas vezes o uso destes saberes implica na morte das espécies, tendo em vista que durante a produção dos remédios são utilizados membros/órgãos indispensáveis às suas vidas, como o osso e o couro. No entanto, em alguns casos o “sucesso” da cura está condicionado à permanência do animal vivo, como ocorre com o uso de um pouco de sangue dos pés de um réptil pertencente à família dos Quelídeos para o tratamento da bronquite, e da unha de um canídeo que é fumada quando se está com dores de dente.

No quadro a seguir são indicados com mais detalhes os distintos usos terapêuticos catalogados em campo. Ressaltamos, a propósito, que a opção por suprimir o nome de grande parte das espécies silvestres se justifica pelo fato de todas estarem em risco de extinção nas comunidades e nos biomas brasileiros. E, como esta dissertação tornar-se-á de domínio público após sua defesa, esperamos evitar/dificultar o conhecimento e os futuros usos desses etnosaberes por parte dos moradores mais jovens dos territórios estudados ou por membros externos a eles.

QUADRO 7
Espécies animais e usos etnozoológicos nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alagadiço

Espécie	Nome científico	Partes utilizadas	Usos recomendados	Espécie	Nome científico/Classe	Partes utilizadas	Usos recomendados
Ave nativa 1	<i>Crotophaga sp.</i>	Todo o corpo	BQT	Mamífero 3	<i>Myrmecophaga sp.</i>	Couro	REU; ART
Ave nativa 2	<i>Ramphastos sp.</i>	Bico	ECF	Mamífero 3	<i>Myrmecophaga sp.</i>	Pés	ECA
Boi	<i>Bos sp.</i>	Chifre esquerdo de um boi castrado	TPT; CLC	Mamífero 4	<i>Myrmecophaga sp.</i>	Pés	ECA
Boi	<i>Bos sp.</i>	Chifres de qualquer lado; Cabeça	POG	Mamífero 4	<i>Myrmecophaga sp.</i>	Pelo	DIS
Boi	<i>Bos sp.</i>	Chifres de qualquer lado	GAS	Mamífero 5	<i>Tolypeutes sp.</i>	Banha	REU
Boi	<i>Bos sp.</i>	Fezes	CTP	Mamífero 6	<i>Tolypeutes sp.</i>	Casco	PBR; GAS
Boi	<i>Bos sp.</i>	Couro	ART	Minhoca	Classe dos oligoquetas	Todo o corpo	PCH
Carneiro	<i>Ovis sp.</i>	Sebo	IMC	Minhoca	Classe dos oligoquetas	Todo o corpo	ASM
Mamífero 1	<i>Sylvilagus sp.</i>	Fezes	BZQ	Minhoca	Classe dos oligoquetas	Todo o corpo	CLRN
Galinha	<i>Gallus sp.</i>	Casca do ovo	ALB	Réptil 1	<i>Geochelone sp.</i>	Casco	PPC; REU
Galinha	<i>Gallus sp.</i>	Penas	CCU; FIM	Réptil 1	<i>Geochelone sp.</i>	Sangue	BQT
Galinha	<i>Gallus sp.</i>	Moela	APT; LOR	Réptil 2	<i>Crotalus sp.</i>	Couro	REU
Galinha	<i>Gallus sp.</i>	Banha	BQT	Réptil 2	<i>Crotalus sp.</i>	Chocalho	PPC; AMOV
Galinha-d'angola	<i>Numida meleagris</i>	Ossos	REU	Réptil 3	<i>Caiman sp.</i>	Couro	REU
Lagartixa	<i>Hemidactylus mabouia</i>	Cabeça	PBR	Réptil 4	<i>Boa sp.</i>	Couro	REU
Lambari	<i>Astyanax fasciatus</i>	Todo o corpo	CLC	Réptil 4	<i>Boa sp.</i>	Banha	REU; PBV
Mamífero 2	<i>Chrysocyon sp.</i>	Pelo, unha do pé esquerdo, osso	LPM; TPT	Réptil 5	<i>Tupinambis sp.</i>	Couro, osso e carne	REU
Mamífero 2	<i>Chrysocyon sp.</i>	Unha do pé esquerdo, pelo	DDN	Réptil 5	<i>Tupinambis sp.</i>	Gordura, couro	DCL
Mamífero 2	<i>Chrysocyon sp.</i>	Intestino "tripas"	CNP	Sapo	<i>Bufo sp.</i>	Couro	PCH
Mamífero 2	<i>Chrysocyon sp.</i>	Couro e pelo	REU; CTP; TPT; CNP				
Mamífero 2	<i>Chrysocyon sp.</i>	Ossos	REU	TOTAL DE ESPÉCIES ANIMAIS: 21 TOTAL DE ESPÉCIES DOMESTICADAS: 4 TOTAL DE ESPÉCIES SILVESTRES: 17			

LEGENDA

ALB	Alimentação de bovinos	CTP	Catapora	PBR	Perebas/brotos
AMOV	Afastar o mau-olhado do violão	DCL	Dores na coluna	PBV	Problemas na visão
APT	Abrir o apetite	ECA	Ensinar a criança a andar	PCH	Pacho para tirar espinho de cobra
ART	Artesanatos	ECF	Ensinar a criança a falar	POG	Proteção contra o olho-gordo
ASM	Asma	DDN	Dores de dente	PPC	Pestes e piolhos de criações animais
BQT	Bronquite	DIS	Disenteria	REU	Reumatismo
BZQ	Benzimento contra queimaduras	FIM	Fabricação de instrumentos musicais	TPT	Trabalhos de parto
CCU	Cicatrizante do umbigo de recém-nascido	GAS	Gases	TOTAL DE USOS TERAPÊUTICOS: 24 TOTAL DE USOS SIMBÓLICO-CULTURAIS: 3 TOTAL DE USOS ARTESANAIS: 2	
CLC	Cólicas	IMC	Inchaço nos membros do corpo		
CLRN	Cólicas em recém-nascidos	LOR	Limpar o organismo		
CNP	Constipação	LPM	Livrar as pessoas do Patriarca [olho gordo] e Macumba		

Fonte: Dados de Pesquisas de Campo realizadas nos meses de setembro, outubro, novembro, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. Compilação e Organização: DINIZ, R. F.

Para os casos de usos dos animais domesticados com fins terapêuticos é importante salientar alguns preceitos.

No tratamento das cólicas ou durante a realização dos trabalhos de parto, por exemplo, o chifre do boi a ser torrado e moído deve ser retirado, exclusivamente, do lado esquerdo da cabeça de um animal castrado. Após a torra, misturam-se as cinzas com sal de cozinha, buta-de-homem (*não identificado*), artimijo (*Artemisia sp.*) e cachaça, colocando fogo em seguida e dando à gestante para beber. Para as cólicas, no entanto, deve-se apenas misturar as cinzas na água fervente e beber o chá produzido, sem a necessidade de incluir outros vegetais ou cachaça como se faz nos trabalhos de parto.

Já no caso dos tratamentos realizados contra os gases na barriga, pode-se utilizar um chifre de qualquer lado da cabeça do boi, castrado ou não, bastando apenas que o membro extraído seja torrado, moído e misturado em água fervente para a produção de um chá.

Além disso, nos trabalhos de parto são usadas penas de galinha torradas e misturadas com fumo e cascas de goiaba para se passar no umbigo dos recém-nascidos, protegendo-o durante a cicatrização. E, nos casos em que a criança nasce com cólicas, usa-se torrar três minhocas em óleo de mamona (*Ricinus communis*) e misturar o pó produzido em um copo d'água para sua ingestão, passando, ao final, a “borra” da minhoca que restou na panela em seu umbigo.

Somado à produção de remédios, há ainda os usos ligados à atividade **artesanal**, como a produção das caixas da Marujada com o couro do boi e penas de galinhas, e à dimensão **simbólico-cultural**, a exemplo da fixação de chifres e cabeças de boi nos currais e chiqueiros para proteção contra o olho-gordo.

Por sua parte, no que diz respeito aos animais silvestres, um deles nos chamou a atenção durante as entrevistas realizadas em campo, tanto pela mitologia que gira em torno de si quanto pelos distintos usos medicinais e simbólico-culturais de seus membros.

Trata-se de um canídeo que ora é temido por ser “feiticeiro”, ora é odiado por “limpar” o galinheiro nas madrugadas entre os meses de junho a outubro. A fala a seguir resume bem toda a mitologia que gira em torno deste animal:

Diz que ele é feiticeiro né?! Que quando ele olha pra espingarda, ele zanga ela e ela num dá fogo mais! Diz que ele chega no galinheiro a noite, dá uma baforada pra riba e as galinha cai tudo no chão... pra pegá ele tem que ser cachorro prisunha, se não for, não adianta... mas, matá ele atrasa a vida, moço! Ele é feiticeiro! Mas pra remédio, usa o osso dele, o couro, o pelo, a unha esquerda, a tripa e até os zói pra arranjá cumpanhera... e ele é bão pra protegê contra o patriarca [olho gordo]... (RAIZEIRO QUILOMBOLA, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012)

A fama de “feiticeiro” muitas vezes faz sentido, segundo a opinião de alguns ex-caçadores. Durante as caçadas de onças-suçuaranas (*Puma concolor*) ou veados-campeiros (*Ozotoceros bezoarticus*), por exemplo, frequentemente se encontrava com este canídeo nas chapadas, e, no “divertimento” em se atirar nele ou mesmo para testar a mira do caçador, era só o animal olhar para a arma que ela falhava, “não dava fogo”. Casos assim foram vivenciados por vários sujeitos e, com isso, surgiu a fama de “feiticeiro” que hoje tem.

Outro fato que corrobora esta mitologia ocorreu no dia em que um tratorista matou um destes canídeos com os arados de seu veículo. Horas após a morte, todos os discos do maquinário se soltaram, sem qualquer razão aparente que justificasse tal problema.

Por estes e outros motivos, acredita-se que matá-lo traz um grande “atraso” à vida das pessoas, tanto em termos financeiros, quanto amorosos, familiares etc. Todavia, mesmo assim ele ainda tem sido caçado, pois causa muito ódio quando “limpa” os galinheiros das pessoas, dando uma “baforada” poderosa que faz cair todas as aves no chão, ou porque existem vários usos medicinais e simbólico-culturais que estão relacionados à sua fama de “feiticeiro”.

No entanto, para caçá-lo não se pode levar a campo qualquer cachorro, e sim somente os “prisunha” [que têm uma unha lateral a mais em seus pés] (FIG. 52), que são considerados os mais “corajosos” e que tem o melhor faro deste animal. Eis, então, mais outro fato importante relacionado aos saberes etnozoológicos destes sujeitos.

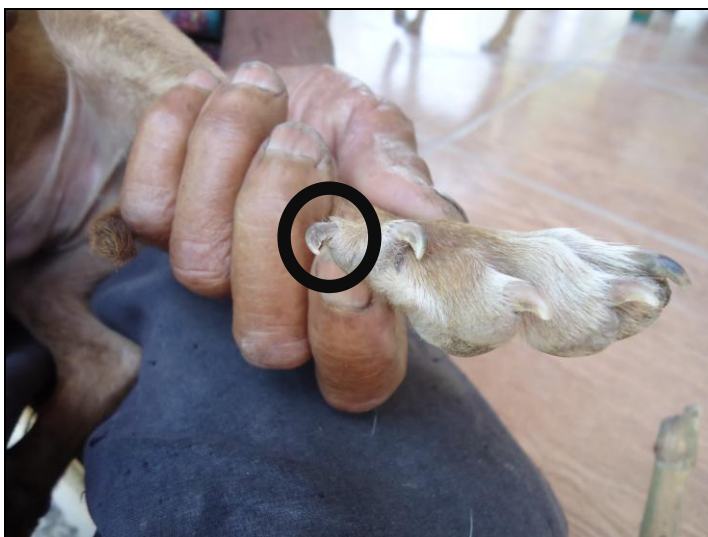


FIGURA 52: Em destaque no círculo a unha “prisunha” de um cachorro que pode ser utilizado na caça do mitológico canídeo dos quilombos do Alagadiço. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Dentre os usos medicinais dos membros de seu corpo, destacam-se: o pelo e o couro são torrados e misturados à cachaça para ingestão pelas gestantes antes dos trabalhos de parto; as tripas são torradas e misturadas em água para curar a constipação e o osso é torrado e ingerido com água para o tratamento do reumatismo.

Já para os usos simbólico-culturais, todos estão relacionados à proteção contra o “patriarca” [olho gordo] e a macumba, como na produção de garrafadas com a unha do pé esquerdo (FIG. 53) e o pelo, ou a ingestão da água que é passada sobre o seu osso.



FIGURA 53: Unha do pé esquerdo do mitológico canídeo dos quilombos do Alagadiço. Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

Diante, então, dos usos medicinais relatados sobre este canídeo e dos demais 16 animais silvestres existentes no entorno dos quilombos do Alagadiço, poderíamos afirmar que tais etnosaberes seriam responsáveis pelos atuais riscos de extermínio destas espécies?

Se houvesse uma caça indiscriminada destes animais com o único propósito de se produzir remédios, teríamos condições de afirmar que os saberes etnozoológicos seriam responsáveis pelo extermínio da fauna nos quilombos do Alagadiço. No entanto, não é isso que ocorre, visto que, como dito ao longo deste capítulo, muitos animais são considerados “amaldiçoados”, “abençoados”, “feiticeiros” e “azarentos”, fato que, simbolicamente, cria mitos em torno de sua caça, podendo ser considerado um ato pecaminoso ou, muitas vezes, um risco à própria sorte.

Além disso, ao regressar algumas décadas na história destes territórios, perceberemos que a culpa maior pelos extermínios não está nos usos terapêuticos que são feitos, há gerações, dos animais, tão quanto nas caçadas realizadas tempos atrás com fins de obtenção de carnes para o uso comestível. Mas, como não temos condições de voltar os ponteiros do nosso relógio, basta apenas fazermos o exercício de olhar por um tempo a atual paisagem das chapadas e, com a ajuda da ferramenta de *zoom* de uma imagem de satélite do *Google Earth*, observar a vegetação ao redor das comunidades para obtermos respostas mais concretas sobre o principal motivo do extermínio de muitas espécies de animais silvestres. A natureza natural deu lugar à *natureza artificial*, chamada com muita pompa e eufemisticamente⁸⁴ por

⁸⁴ Sobre a crítica ao eufemismo “floresta” e “reflorestamento” ver Gontijo (2001).

“floresta” e “monoculturas de café”, sinônimos do “progresso” e do “desenvolvimento” de um território antes conhecido como “pobre” e “miserável”.

Com efeito, o habitat destes animais hoje dá lugar aos cafeeiros e eucaliptais, o território de seus domínios ficou reduzido ao que restou como “remanescente florestal” e a fonte de proteínas que obtinham na caça à suas presas, cada vez mais escassas, são substituídas por criações de galinhas. Mudam-se os hábitos alimentares, intensificam-se os “conflitos” entre os homens e os “bichos”, e quem detêm o domínio da pólvora sai sempre como o vencedor nas “batalhas” que são travadas.

Os relatos a seguir contextualizam e resumem um pouco da história dos campos e matas nativas no entorno das comunidades, contados por quem conheceu estes ecossistemas e vivenciou as mudanças que sobre eles foram impostas.

Os bicho deu muito pra ficá veiacó com esses eucalipto... os eucalipto acabô com os bicho... aqui tinha veado assim que vinha no meio do terreiro... o povo dismatô tudo! Só aqui no quilombão [córrego local] que tem tatu, mas é pro causa da grota, a grota tem muita água, mato... mas foi o desmatamento que acabô, não é o pessoal que caçava não, porque com o desmatamento eles fugia pra otras banda... tinha bandeira [Tamanduá] pra lá... (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Hoje eu só vejo os bicho pela televisão. Catitu eu conheço porque quando eu era menino eu via... guariba [macaco] tinha, mas quando eu me entindi por gente já tinha acabado... veado tinha muito mas acabô, o macho tinha até chifre, mas a fêmea tinha não... tinha coruja-boi, mas também acabô... esses bicho é da mata, e eles foi destruino as mata e esses bicho foi pricurano pra ondé que tem mata... tinha os campeiro [veados] que só ficava nas chapada, dipois que a ACESITA quebrô a chapada ninguém viu campeiro mais... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 68 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, agosto de 2010).

Com efeito, há que se reconhecer o papel preponderante exercido pela destruição dos habitats onde muitos animais viviam, o que resultou na sua morte ou na expulsão para os territórios que ainda permaneceram preservados.

Diante, então, dos passivos gerados pela ocupação destes territórios, em março de 2003, através da Lei Nº 1329/2003 (PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS, 2003a), foi criada a *Área de Proteção Ambiental – APA – das Nascentes do Rio Capivari*, com o propósito de disciplinar o uso do solo pelas atividades agropecuárias e silvicultura e conservar os campos e florestas que ainda restam protegidos da ação humana.

No capítulo a seguir, discutiremos com mais detalhes o atual contexto em que se encontra esta APA, buscando explicitar os vários casos de descumprimento ao zoneamento que ordena o uso do solo em seu território, bem como discorrer sobre os interesses velados que ensejaram a sua criação e que, recentemente, permitiram por meio de atos ilegais reduzir sua área para a formação de novos plantios de eucalipto em ecossistemas protegidos.

Recentemente, empresas grandes e o prefeito queriam modificar o mapeamento... Mas, pra modificar esse mapeamento, teria que ter a aprovação do grupo de vereadores, da comunidade, da sociedade minas-novense... Eles estão tentando fazer essa modificação sem contato com a sociedade... (MEMBRO DO CONSELHO CONSULTIVO DA APA DAS NASCENTES DO RIO CAPIVARI, Município de Minas Novas, novembro de 2012).

5.5 A APA DAS NASCENTES DO RIO CAPIVARI: CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE OU FONTE DE RECURSOS PARA OS COFRES PÚBLICOS?

As questões pertinentes à *conservação da biodiversidade* e ao *desenvolvimento sustentável* têm alcançando cada vez mais destaque no cenário das discussões político-econômicas e socioambientais contemporâneas. Desde a criação dos primeiros espaços protegidos, como o Parque de Yellowstone nos EUA, até as conferências mundiais sobre o Meio Ambiente, a exemplo de Estocolmo 1972, Rio-92 e Rio + 20, a sociedade mundial tem sido alertada sobre a *crise socioambiental* provocada pelos fenômenos da industrialização, urbanização e modernização agrícola, baseados no consumo exacerbado dos recursos naturais e contaminação dos mesmos.

No Brasil, visando preservar os espaços naturais ainda protegidos das atividades antrópicas e disciplinar o uso de outros já ocupados, mas considerados de grande importância ecológica, foram instituídas as *unidades de conservação da natureza*, que são divididas em *unidades de proteção integral* e *unidades de uso sustentável*, ambas regulamentadas pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC (BRASIL, 2000).

De acordo com a Lei Nº 9.985 do SNUC, as *unidades de proteção integral* têm como objetivo precípua promover a *preservação* da natureza, permitindo apenas o uso *indireto* de seus recursos naturais, enquanto as *unidades de uso sustentável* visam *compatibilizar* a *conservação* da natureza com o uso sustentável de seus recursos.

No caso dos territórios em estudo, todos estão inseridos em uma *unidade de uso sustentável*, a Área de Proteção Ambiental – APA – das Nascentes do Rio Capivari, criada em 10 de março de 2003 pela Lei Municipal Nº 1329/2003 (PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS, 2003a).

De acordo com o SNUC, as APAs são áreas geralmente extensas que possuem atributos abióticos, bióticos, estéticos ou culturais relevantes para a qualidade de vida e bem-estar das populações humanas. Têm como objetivo básico proteger a diversidade biológica, disciplinar a ocupação do solo e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais.

Em Minas Novas, a APA das Nascentes do Rio Capivari foi criada, inicialmente, com uma área de 31.622 hectares, em uma zona de transição entre os ecossistemas de Cerrado e

Mata Atlântica na região sul-sudeste deste município, considerados, de acordo com o seu Memorial Descritivo, de *importância biológica potencial* para o refúgio da fauna, conservação dos recursos hídricos e preservação dos remanescentes vegetacionais ameaçados pelos grandes projetos agrosilviculturais. Dentre as principais atividades desenvolvidas em seu território, destacam-se a produção agropecuária de pequenos e médios agricultores familiares e os grandes estabelecimentos de silvicultura do eucalipto e cafeicultura: Fazendas Alagadiço, Camarinhas, Catuaí, São Tiago e TECAD.

Por permitirem o uso direto dos recursos naturais de seu território, as APAs devem possuir obrigatoriamente um Plano de Manejo e Zoneamento Ecológico-Econômico – ZEE, os quais têm como propósito norteador estabelecer as diretrizes que possibilitarão o manejo adequado de seu território e disciplinar a sua ocupação de modo a contribuir para a conservação da diversidade biológica e dos recursos que lhes são constituintes.

O ZEE da APA em questão foi instituído pelo Decreto Nº 14 de 12 de março de 2003 (PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS, 2003b), dividindo-a em duas *unidades ambientais* (zonas): *Zona de Uso Agropecuário*, que corresponde a uma área de 11.945 hectares (38% de todo o seu território) e *Zona de Vida Silvestre*, cuja área territorial equivale a 19.677 hectares (62%) (FIG. 54).

A Zona de Uso Agropecuário foi delimitada a partir da existência de atividades consideradas “capazes de causar sensível degradação ao meio ambiente”, como produção agrícola, florestal e pecuária (PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS, 2003b, p. 4). Nesta zona, embora sejam permitidas tais atividades, é proibido o emprego de agrotóxicos e outros biocidas que ofereçam sérios riscos durante sua utilização, inclusive no que se refere ao seu poder residual, impedimento que, como veremos adiante, tem sido pouco respeitado pelos sujeitos e agentes presentes no território desta unidade de conservação.

Já a Zona de Vida Silvestre é reservada à salvaguarda da biota nativa, com o propósito de garantir a proteção do habitat e reprodução das espécies faunísticas, estando subdividida em duas categorias: *Zona de Preservação da Vida Silvestre*, com área de 5.544 hectares (18% do território da APA) e *Zona de Conservação da Vida Silvestre*, com 14.133 hectares (45%).

A Zona de Preservação corresponde às terras consideradas como *áreas de preservação permanente* – APPs – (margens de rios e córregos, topos de morros, vertentes com inclinação acentuada etc.), onde é proibida qualquer atividade que provoque a alteração de sua biota.

Já a Zona de Conservação equivale às áreas de remanescentes vegetacionais ainda preservados, onde se admite apenas o uso **moderado e auto-sustentado** de seus recursos de modo a assegurar a conservação da biodiversidade local.

Zoneamento Ecológico-econômico da Área de Proteção Ambiental - APA - das Nascentes do Rio Capivari - 2003

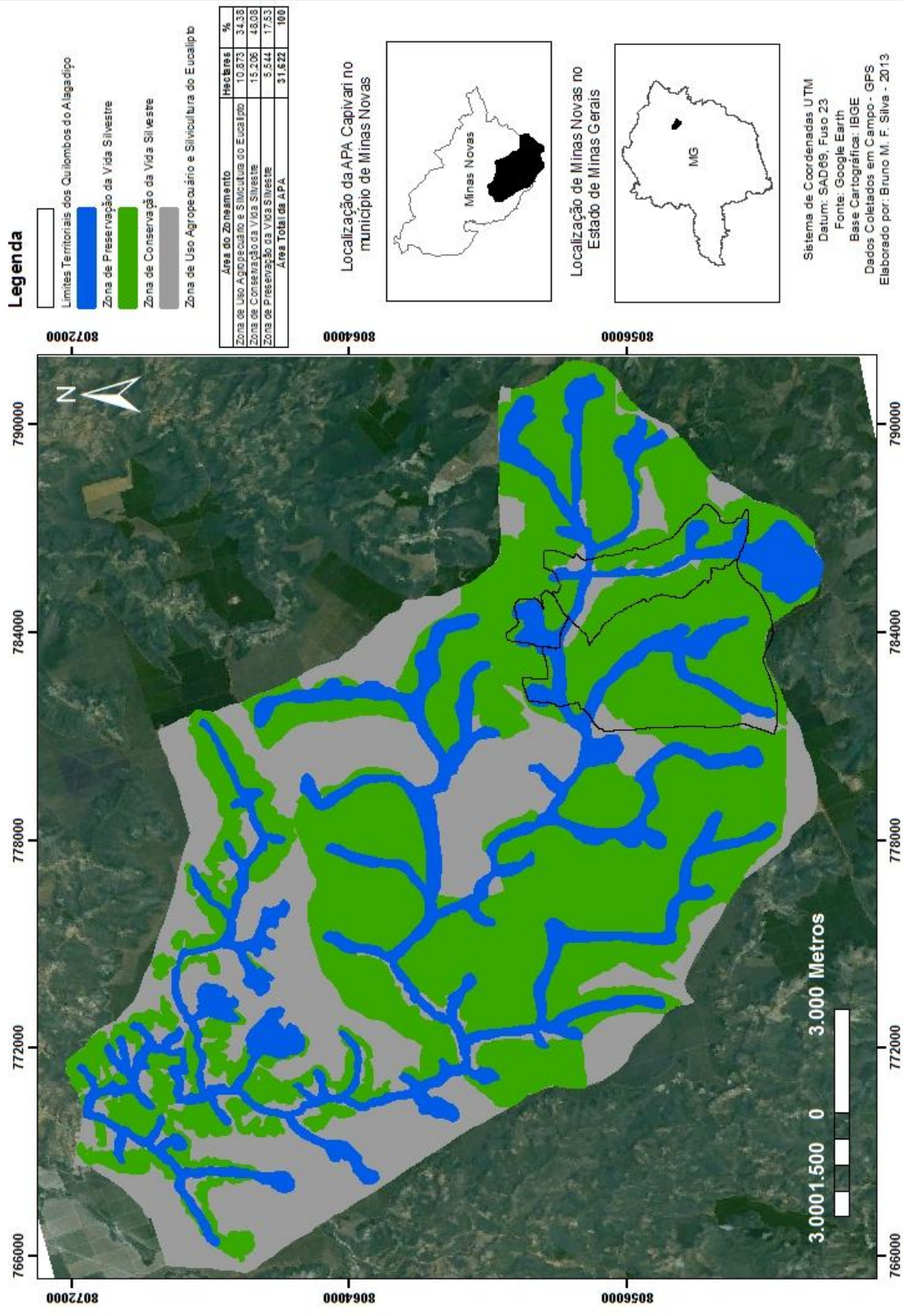


FIGURA 54: Zoneamento Ecológico-econômico da Área de Proteção Ambiental – APA – das Nascentes do Rio Capivari. Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. Autor: SILVA, B. M. F., 2012.

Destacam-se, ainda, algumas propostas que foram elaboradas junto ao Plano de Manejo da APA para permitir o melhor ordenamento de seu território: *elaborar um programa de educação ambiental com o objetivo de sensibilizar a comunidade sobre a importância da APA; implantar sistemas específicos para monitoramento da qualidade da água e implementar um programa de recuperação das matas ciliares* (PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS, 2003c).

A supervisão, administração e fiscalização do cumprimento do Plano de Manejo e das normas do ZEE competem à Prefeitura Municipal de Minas Novas e ao Conselho Consultivo que foi instituído pelo Decreto Nº 15 de 12 de março de 2003, formado por representantes de: órgãos e entidades públicas estaduais e federais, órgãos e entidades do município, setores produtivos e associações civis de defesa do meio ambiente (PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS, 2003d).

No “papel”, a APA das Nascentes do Rio Capivari representa uma relevante estratégia de ordenamento territorial para o disciplinamento do uso do solo e proteção do patrimônio ambiental de um território com contrastes paisagísticos e biodiversidade tão marcantes e importantes para os moradores de Minas Novas e outros municípios que dependem das águas do Rio Capivari.

Na realidade, contudo, a situação ambiental dessa unidade de conservação se mostra um tanto quanto distante das idealizações presentes na Lei que a instituiu.

A começar pelos recorrentes casos de descumprimento ao ZEE de seu território, como os desmatamentos de remanescentes vegetacionais nas chapadas e áreas de nascentes para o plantio de eucalipto, o cultivo de culturas agrícolas e madeiras sem se respeitar as curvas de nível, o uso de agrotóxicos nos terrenos situados nas *zonas de uso agropecuário e de conservação da vida silvestre* e a ocupação das margens dos cursos hídricos com plantios agrícolas anuais por pequenos e médios agricultores.

No mapa a seguir (FIG. 55) identificamos pelas imagens de satélite do *Google Earth*⁸⁵ as atividades conflitantes com o ZEE da APA das Nascentes do Rio Capivari, evidenciando vários casos de uso e ocupação do solo que ocorreram, principalmente após o ano de 2003, de forma ilegal pelos sujeitos e agentes sociais presentes neste território.

⁸⁵ Image © 2013 TerraMetrics. © 2013 Cnes/Spot Image. Data SIO, NOAA, U. S. Navy, NGA, GEBCO. Google Earth.

Atividades agropecuárias e silvicultura do eucalipto nas zonas de proteção e conservação ambiental da APA das Nascentes do Rio Capivari - 2003 - 2012

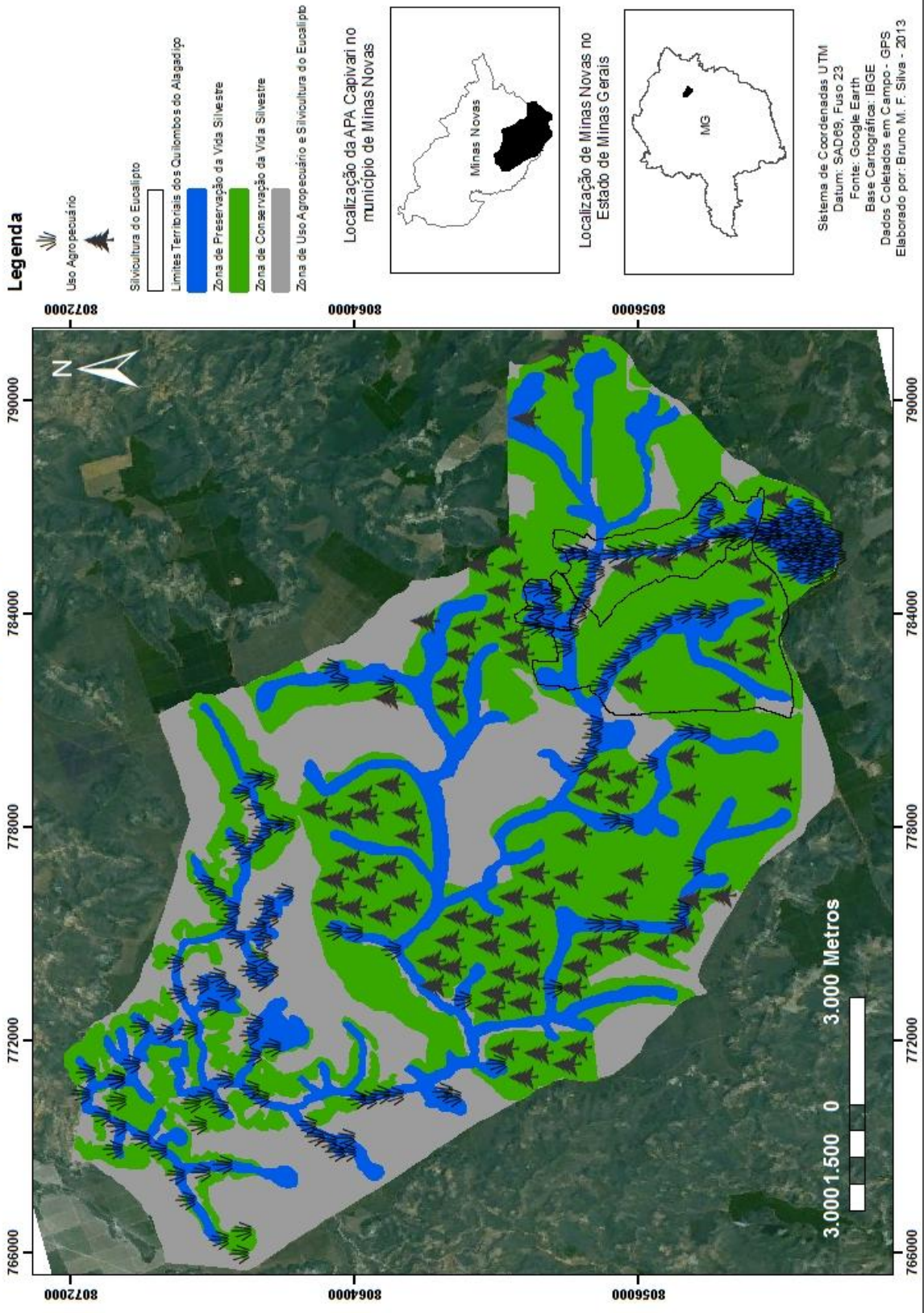


FIGURA 55: Usos e ocupação do solo conflitantes com o Zoneamento Ecológico-econômico da Área de Proteção Ambiental – APA – das Nascentes do Rio Capivari. Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. Autor: SILVA, B. M. F., 2012.

Pela imagem acima é possível notar que grande parte das áreas consideradas como de *preservação da vida silvestre* está degradada por atividades antrópicas, sobretudo pelos cultivos anuais e pastagens que foram formados, em muitos casos, antes mesmo da instituição da APA das Nascentes do Rio Capivari. São nestes terrenos localizados às margens dos cursos hídricos que os agricultores quilombolas cultivam suas lavouras de cereais e hortaliças, visto possuírem as terras de maior fertilidade e umidade dos estabelecimentos rurais.

Já nas zonas de *conservação da vida silvestre* foram identificados vários casos de substituição da vegetação original por monocultivos de eucalipto (FIG. 56), sendo todos ocorridos após o ano de 2003, uma vez que a delimitação de seu zoneamento foi realizada a partir da existência de remanescentes vegetacionais ainda preservados naquele ano.



FIGURA 56: Monocultivos de eucalipto (*Eucalyptus sp.*) em Zona de Conservação da Vida Silvestre da APA das Nascentes do Rio Capivari. Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG. AUTOR: DINIZ, R. F. 2012

De acordo com o ZEE desta APA, nas áreas de *conservação* se admite apenas “o uso **moderado e auto-sustentado** da biota, regulado de modo a **assegurar a manutenção dos ecossistemas naturais**” (PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS, 2003b, p.4, **destaques acrescidos**), noções e princípios totalmente incompatíveis com as consequências adversas provocadas pelos monocultivos de eucalipto.

Além disso, a partir de alguns fatos vivenciados por agricultores quilombolas do Alagadiço e relatados por representantes do Conselho Consultivo da APA, constatamos que muitas vezes os desmatamentos e “reflorestamentos” são realizados sem autorização dos órgãos competentes e, até mesmo, desafiando a autoridade do poder municipal e da Polícia Militar do Meio Ambiente.

Essa área de eucalipto que tem aqui plantada, acima de casa, quando tava desmatando a gente tentou impedir... só que assim, eu fui uma que foi lá, liguei, e tal... avisei o que tava acontecendo, **fulano [nome suprimido]** também, sabe? E mas aí, o que aconteceu: a polícia veio, multou! E nada... aí a prefeita veio com a polícia depois, aí sabe o que aconteceu? Eles viraram as costas e colocaram máquina a mais, além das que tava... vieram pra parar e não conseguiram... naquela época, o dono era o Dr. **[nome suprimido]** (AGRICULTORA QUILOMBOLA, 43 anos, Comunidade

Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

Somado ao desrespeito à autoridade dos órgãos de fiscalização e punição aos crimes ambientais, ocorreram também ameaças à vida de sujeitos ligados ao Conselho Consultivo da APA que ousaram denunciar o descumprimento das normas instituídas em seu zoneamento, fatos que, atualmente, têm limitado sobremaneira o trabalho de combate aos crimes ambientais em Minas Novas.

Os desmatamentos e reflorestamentos foram feitos pelos grandes [empresários e agricultores] com a conivência de autoridades! *Quando eu tentei denunciar aqui, eles queriam cortar o meu pescoço* (MEMBRO DO CONSELHO CONSULTIVO DA APA DAS NASCENTES DO RIO CAPIVARI, Município de Minas Novas, novembro de 2012).

Acrescentam-se, ainda, os casos de contaminação do Rio Capivari pelo uso de agrotóxicos nas lavouras de café e plantios de eucalipto, denunciados pelo Conselho Municipal de Meio Ambiente – CODEMA – ao Ministério Público do Estado de Minas Gerais (GESTA, 2012).

Estes são apenas alguns dos principais crimes ambientais relacionados ao descumprimento do ZEE da APA das Nascentes do Rio Capivari, responsáveis pela destruição de seus ecossistemas, extermínio de sua biodiversidade faunística e florística, degradação dos solos e, por conseguinte, redução da disponibilidade e qualidade das águas que servem às comunidades e municípios situados à jusante deste rio.

Já no que tange ao Plano de Manejo da APA, é importante salientar que poucas propostas de ação foram realizadas desde a sua elaboração, apenas medidas pontuais pertencentes a outras políticas ambientais do Governo do Estado, como a doação de mudas de árvores nativas, cercas de arame e mourões pelo IEF para a recuperação de algumas áreas de nascentes degradadas. Outras medidas mais importantes elencadas neste Plano, contudo, sequer “saíram do papel”: educação ambiental das comunidades localizadas dentro da APA, recuperação das matas ciliares, implantação de um sistema de monitoramento da qualidade da água etc.

Durante as pesquisas de campo, por exemplo, todos os agricultores, estudantes e professores entrevistados disseram desconhecer a existência da APA, relatando que nunca foram informados sobre a sua finalidade ou convidados a participar de seu conselho consultivo, não obstante todo o território das comunidades esteja localizado na cabeceira das nascentes que abastecem o principal rio desta unidade de conservação: o Capivari.

Como agravante, cabe também destacar que o IEF em Minas Novas não possui nenhum documento referente à APA, seja a Lei que a criou, o ZEE ou até mesmo o

mapeamento de seu território. De acordo com um dos funcionários deste órgão, todos os documentos dessa unidade de conservação foram extraviados de seu local de trabalho sem que nenhuma providência tenha sido tomada até fins de 2012 para se reobter a cópia das informações perdidas.

Além disso, segundo este mesmo funcionário, devido ao descumprimento das leis do ZEE e das diretrizes do Plano de Manejo da APA ao longo dos últimos mandatos eletivos, a Prefeitura de Minas Novas deixou de receber recursos importantes concedidos pela Lei Estadual Nº 13.030/2009, conhecida como *Lei do ICMS Ecológico*, fato que, de certo modo, justifica o descaso do poder público com esta unidade de conservação.

Diante, então, dessa questão, podemos inferir que os recursos almejados pelo poder público se configuram como uma das principais justificativas para a criação da APA, mais importantes até mesmo que a conservação da biodiversidade, o que nos revela, com efeito, os interesses escondidos por detrás dos discursos de “proteção” e “conservação” dos ecossistemas para a “melhoria da qualidade de vida” da população, conforme consta no Artigo 2º da Lei Nº 1329/2003 (PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS, 2003a).

Em meados de 2012, visando se readequar à Lei do *ICMS Ecológico* e, por conseguinte, voltar a receber os recursos por ela concedidos, a prefeitura de Minas Novas entrou com um pedido de recadastramento da APA das Nascentes do Rio Capivari na sede estadual do IEF em Belo Horizonte.

No entanto, até mesmo este pedido não deixou de conter irregularidades e leviandades que se justificam pelo descaso do poder público com a questão ambiental de seu território, interesse em angariar recursos para os cofres municipais e também pelas relações promíscuas que são estabelecidas com as grandes empresas de “reflorestamento” e fazendeiros inseridos nos limites territoriais da APA em questão.

De acordo com um indivíduo entrevistado em Minas Novas, membro do Conselho Consultivo desta unidade de conservação, antes de se encaminhar o pedido de recadastramento ao IEF, ocorreram alterações nos limites territoriais da APA sem a aprovação da Câmara dos Vereadores e, sobretudo, de seu Conselho Consultivo, ato obrigatório para o atendimento às leis que regem a sua administração.

Recentemente, empresas grandes e o prefeito queriam modificar o mapeamento... Mas, pra modificar esse mapeamento, teria que ter a aprovação do grupo de vereadores, da comunidade, da sociedade minas-novense... Eles estão tentando fazer essa modificação sem contato com a sociedade... (MEMBRO DO CONSELHO CONSULTIVO DA APA DAS NASCENTES DO RIO CAPIVARI, Município de Minas Novas, 2012).

Tal fato foi confirmado dias depois por um sujeito do Município de Capelinha que também possui relações com a atividade de fiscalização dos crimes ambientais em Minas Novas, o qual dissera que a mudança realizada implicou na exclusão de grande parte da Fazenda SADA Bioenergia dos limites da APA, possivelmente com o objetivo de facilitar o desmatamento de remanescentes vegetacionais e, em seguida, o plantio de eucalipto para carvoejamento.

Como o pedido de recadastramento ainda está sob a análise do IEF-MG em Belo Horizonte, não pudemos ter acesso ao novo mapeamento e ao seu ZEE a fim de constatar o tamanho da área retirada ou se houve alguma mudança na legislação da APA. Mas, pelos relatos obtidos em campo, acreditamos que as alterações realizadas implicarão em desdobramentos deletérios à conservação do que resta da biodiversidade neste território e à redução da qualidade e disponibilidade hídrica na bacia do Rio Capivari, dificultando ainda mais as condições de vida e trabalho das comunidades localizadas à jusante deste curso hídrico.

Por isso, com o intuito de evitar uma tragédia ainda maior, faz-se necessário questionar e denunciar a real efetividade desta APA, propondo, ao mesmo tempo, medidas mais sólidas e eficientes para se preservar seus remanescentes vegetacionais, recuperar as terras degradadas, como o incentivo à formação de SAFs nas áreas de APP para induzir a sua regeneração, atividade permitida pela Instrução Normativa Nº 5 do Ministério do Meio Ambiente (BRASIL, 2009), e, sobretudo, informar às comunidades a existência desta unidade de conservação e possibilitar-lhes uma participação ativa e constante em seu Conselho Consultivo.

Do contrário, a permanecer tal quadro de descaso do poder público com as questões ambientais no território desta APA, e também em outros do município, acreditamos que em poucos anos/décadas a nova paisagem formada pelos monocultivos de eucalipto tornará sem validade os comentários e comparações feitas por Saint-Hilaire (1975[1830]) entre a riqueza e diversidade dos ecossistemas de Minas Gerais e do Brasil e a monotonia das florestas do continente europeu.

Nada aqui lembra a cansativa monotonia de nossas florestas de carvalhos e de pinheiros; cada uma tem sua folhagem e oferece frequentemente uma tonalidade de verde diferente das árvores vizinhas. Vegetais, que pertencem a famílias distintas, misturam seus galhos e confundem suas folhas (SAINT-HILAIRE, 1975[1830], p. 11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS...

O *ponto final* é, pois, pretensão de acabamento: obra impossível e incompatível com a finitude humana. O *ponto final*, portanto, deve ser compreendido como circunstancial, como momento de pausa para a reflexão e para a crítica, como movimento insinuante (convite e apelo) na direção da crítica (HISSA, 2002, p. 168, *destaques do autor*).



[...] vem, vamos embora, que esperar não é saber... quem sabe faz a hora, não espera acontecer (Geraldo Vandré, *Pra não dizer que não falei das flores*, 1968).

Ao escrever as *considerações iniciais* desta dissertação, procurei enfatizar que a pesquisa realizada durante os últimos três anos e materializada neste texto se constituiu no resultado de várias *travessias* realizadas pelos sujeitos pesquisados e, do mesmo modo, pelo sujeito pesquisador. Foram, e ainda são, *travessias* que abriram múltiplas possibilidades de respostas para as minhas inquietações, perspectivas de conhecimento e novas questões sobre a realidade investigada (muitas ainda não respondidas), em um percurso de surpresas e decepções, encantamentos e desencantamentos com as experiências vivenciadas em campo.

Quando iniciei esta *travessia*, tracei um caminho a ser percorrido/evitado de forma a me permitir a criação de uma certa inteligibilidade a respeito dos sujeitos e territórios pesquisados. Utilizei, para isso, de referenciais teórico-metodológicos que me possibilitaram compreender o ente empírico para além de uma visão romântica, reificada, *arqueologizada* sob uma pretensa tradicionalidade que resiste e se opõe ao “moderno”, ao progresso e ao desenvolvimento.

Neste sentido, quando estive em campo busquei conviver ao máximo com os sujeitos da pesquisa, me hospedando em seus lares e participando, em alguns momentos, ativamente das atividades que executavam. A presença por três vezes na produção da farinha de mandioca é um rico exemplo dessa *pesquisa-convivência* que me propus a realizar, tendo a estranha, e, ao mesmo tempo, grata oportunidade de acordar às 1h30’ da madrugada para acompanhar parte do processo de torração da massa da mandioca, o qual terminaria, quase 11 horas mais tarde, às 14 horas.

Reconheço, entretanto, que por vezes temi estar me envolvendo desse modo com as comunidades, o que poderia abrir espaços para questionamentos se a pesquisa não seria resultado de um estudo enviesado e acrítico. E esta foi uma das principais inquietações que me acompanharam durante os momentos em que escrevi a Parte III da dissertação, tentando, frequentemente sem sucesso, escrever de “modo impessoal” ou com “isenção” sobre o ente empírico. Assim, ao me distanciar das análises e reflexões que fazia a todo o momento sobre a geo-história e as relações de *campesinidade* destes sujeitos, percebia que a “interpretação impessoal” que tentava realizar estava alcançando objetivos totalmente destoantes daqueles que, de fato, exprimiam como a realidade era enxergada por mim. Com efeito, comecei a entender que esta pretensa “impessoalidade” era fruto de um desejo secular da ciência em tornar *isento* e *imparcial* a interpretação que fazemos da realidade estudada.

Além disso, o esforço para a construção da aparente impessoalidade é um obstáculo à interpretação (leitura e crítica do mundo). Assim, nesses termos, o objeto de interpretação distancia-se dos olhos e informações importantes deslocam-se do raio

de visão. Óticas específicas e ângulos fechados obstruem imagens e pensamentos articulados. Cria-se uma fronteira entre o mundo e o discurso do mundo. Não se trata, portanto, de um discurso preciso, mas fechado em si próprio, que apenas se refere ao sujeito e, no máximo, a pequenos grupos (HISSA, 2002, p. 177).

Ressalto, desse modo, que toda interpretação feita nesta dissertação sobre os territórios quilombolas do Alagadiço e seus sujeitos não é a “verdadeira”, tão quanto a mais “isenta”. Outros que vierem a estudá-los no futuro possivelmente encontrarão resultados tão distintos quanto forem as “lentes” que lhes possibilitaram enxergar este mundo. O pensamento de Boaventura de Sousa Santos é bem elucidativo e corrobora esta questão:

Em primeiro lugar, a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo. A compreensão ocidental do mundo, quer do mundo ocidental quer do mundo não ocidental, é tão importante quanto parcial e inadequada (SANTOS, 2008, p. 95).

Com efeito, ao “encerrar” o texto da pesquisa com estas *considerações finais*, gostaria de ressaltar e justificar algumas questões que considero indispensáveis ao entendimento da *resistência e re-existência* quilombola no Alagadiço.

Primeiramente, é importante destacar que a auto-definição enquanto *comunidades remanescentes de quilombos* representou um marco histórico de notável importância para o enfrentamento dos processos de desterritorialização vivenciados pelas famílias pesquisadas, visto que foi por meio deste ato que estas comunidades *re-existiram* enquanto *grupos culturalmente diferenciados* e, assim, criaram novas e múltiplas condições de fortalecer suas *estratégias de resistência socioterritorial* para se manterem num território que é, ao mesmo tempo, material e imaterial, terra de reprodução socioeconômica e sociocultural de suas famílias.

Entendo, desse modo, que a estratégias de *resistência e re-existência* destas comunidades são conformadas por ações coletivas que buscam tornar os agricultores e agricultoras quilombolas *protagonistas* de seus próprios destinos, resgatando parte da autonomia perdida ao longo das últimas décadas (que caracteriza os *modus operandi e economicus* do campesinato) e dando-lhes poder de construir projetos *contra-hegemônicos* de desenvolvimento comunitário.

Lavouras comunitárias de mandioca, milho, feijão, arroz e café; construção de tanques de piscicultura; curso de apicultura e edificação de uma casinha de beneficiamento do mel; Projeto Biojóias de produção artesanal de biojóias com elementos da biodiversidade local; aquisição de um trator e uma carretinha de uso comunitário; construção de uma tenda de beneficiamento da farinha de mandioca etc. São estes alguns dos principais exemplos do protagonismo e do coletivismo que caracterizaram as ações de desenvolvimento de âmbito local colocadas em prática pelos agricultores e agricultoras quilombolas, permitindo-lhes a

permanência no campo apesar de todas as dificuldades enfrentadas após a “falência” da Fazenda do Alagadiço no início da década de 1990.

Soma-se a tudo isso a instituição pela Fundação Cultural Palmares destes territórios como *remanescentes de quilombos*, o que permitiu a seus moradores impedir a continuidade de um longo processo histórico de invasão de terras por grileiros e latifundiários da região, como ocorreu em 2007, quando a Associação Quilombola, juntamente com o apoio do Ministério Público Federal, impediram o desmatamento e ocupação ilegal de terrenos para o plantio de monocultivos de eucalipto e café. Apesar deste conflito não ter tido seu desfecho perante a justiça, desde então nenhuma terra foi novamente invadida por latifundiários ou grileiros, deixando as famílias quilombolas em uma situação ambígua: aliviadas pelo impedimento à invasão de seus domínios e inseguras quanto ao encerramento do conflito que ainda está em processo na Vara de Conflitos Agrários da Justiça Federal no município de Montes Claros/MG.

Em meio a esse processo, no ano de 2012 iniciaram-se as etapas de *delimitação e demarcação* do território quilombola pelo INCRA, realizadas através dos estudos antropológicos e do georreferenciamento da área requerida pelas famílias quilombolas. Após a aprovação de todos os relatórios elaborados pela equipe de antropólogas que coordenou o estudo dos territórios, caberá ao INCRA a emissão do título de propriedade à ASPOQUI, atendendo uma demanda histórica destas comunidades na luta pela sua *reterritorialização*.

Todavia, como destacado ao longo da pesquisa, a *reterritorialização quilombola* não se limitou à reconquista da terra apenas como meio de trabalho e residência, mas, também, enquanto *território imaterial* de preservação da cultura, dos saberes, da história das famílias, da identidade e das relações de campesinidade mantidas pelos sujeitos pesquisados.

Desse modo, durante os trabalhos de campo busquei investigar a *sociobiodiversidade* quilombola em suas múltiplas dimensões: diversidade de culturas agrícolas, de manejos agroecológicos, de usos etnobotânicos, etnozoológicos e etnoentomológicos, de saberes sobre o espaço-tempo onde praticam a agricultura e a pecuária, e, em especial, das expressões culturais ligadas à religiosidade e à musicalidade que, com frequência, estão vinculadas a toda diversidade de vida que conforma o agroecossistema dos *quintais agroflorestais* das comunidades.

Para atender a estes propósitos, os *quintais agroflorestais* foram escolhidos como espaços privilegiados de investigação, visto que são o lugar por excelência da *sociobiodiversidade* quilombola, reunindo em todo o seu interior a diversidade de *saberes e sabores*, de medicamentos naturais da farmacopéia local e de práticas culturais e religiosas

que estão intimamente associadas à diversidade de espécies vegetais e animais que ali são produzidas.

Os *quintais agroflorestais* representam um marco da *territorialização* das primeiras famílias destas comunidades, quando, como dissera um velho agricultor de Santiago “de baixo”, a primeira coisa a ser feita antes de se casar era a formação de um quintal, não obstante, em alguns casos, a residência ainda não tivesse sido construída. Por isso, tais espaços são considerados hoje em dia como o “enfeite” das casas, uma “tradição dos antigos”, transmitidos de geração em geração a partir de cada nova família que se constitui nestes quilombos.

Os *quintais agroflorestais* representam, ademais, espaços de resistência da biodiversidade que foi eliminada das chapadas para o monocultivo do eucalipto e do café, conservando em seu interior parte da expressiva diversidade de vida que ali existia e com o tempo foi domesticada pelas famílias quilombolas para distintas finalidades de sua reprodução socioeconômica e sociocultural.

Por estes e outros motivos destacados ao longo desta pesquisa, nota-se o relevante papel que os *quintais agroflorestais* desempenham para a *resistência e re-existência* quilombola no Alagadiço, contribuindo de forma significativa para a continuidade de uma atividade agrícola e pecuária de bases agroecológicas, para a diversificação da geração de renda e alimentos nas propriedades, para a segurança alimentar e nutricional dos mais jovens e idosos, para a manutenção da farmacopéia quilombola e para a preservação das relações de solidariedade e reciprocidade que conformam a *campesinidade* das comunidades pesquisadas.

Os *quintais agroflorestais* são, desse modo, a *síntese* da sociobiodiversidade quilombola: *etnosaberes, cultura material e imaterial, reprodução socioeconômica, reprodução sociocultural, conservação dos recursos naturais e do patrimônio genético da agrobiodiversidade, farmacopéia, saberes e sabores, manutenção dos laços de morais de solidariedade, reciprocidade e afetividade* das relações de *campesinidade* das famílias quilombolas... Enfim, como dissera um velho agricultor de Quilombo: “O quintal é o *enfeite* da casa!”.

No que diz respeito às manifestações etnoculturais preservadas nestes quilombos, destaca-se a presença marcante da *musicalidade* e da *religiosidade* nas relações espaço-temporais de seus moradores, permitindo-lhes vivenciar distintas *territorialidades* e *temporalidades* no processo de constante *reterritorialização* em que estão imersos.

Marombas, Marujada, Coco e Terço Cantado, Novenas, Terços, Cultos e Benzimentos representam para as famílias quilombolas mais do que músicas de “divertimento” ou orações

de cura e proteção, significam modos específicos de vivenciar o *tempo*, produzir, organizar e se apropriar de um *território* com o qual se identificam e que lhes garante a sobrevivência.

Através da *religiosidade* e da *musicalidade* o *tempo* adquire um contorno totalmente distinto daquele vivenciado pela sociedade urbana. O *tempo* quilombola é o *tempo lento*, *tempo hegemônico*, ditado pelos ritmos da natureza de “secas” e “águas”, é o *tempo* do calendário lunar e religioso – folhinha [de] Mariana, dos santos padroeiros, das *domingadas* com os leilões e “representações” da Marujada... É um *tempo* cíclico, não linear e natural, que põe em evidência *temporalidades* distintas e diversas vivenciadas pelos homens e mulheres quilombolas.

Por sua parte, as *territorialidades* colocam em questão modos diferentes de produção, organização e apropriação do *território*, a exemplo das terras de uso coletivo, dos locais de preservação dos recursos naturais para o proveito de toda a comunidade, dos espaços sagrados onde se mantêm as tradições religiosas e culturais, etc. São modos particulares de conhecimento e organização territorial que permitem aos sujeitos quilombolas cultivarem há gerações o ambiente que possibilitou e ainda possibilita a reprodução de suas famílias.

Essas diversas e distintas *temporalidades* e *territorialidades* conformam o histórico processo de *territorialização* das primeiras famílias destes quilombos e, recentemente de forma mais pronunciada, a *reterritorialização* de seus descendentes.

Reterritorializar, a propósito, não significa apenas o ato de reconquistar terras que foram ocupadas ilegalmente por latifundiários e grileiros. Representa, mais do que isso, manter os vínculos identitários com a sua terra, com as “assinaturas” que carregam no nome, com a cultura que está imaterializada nos saberes, na religiosidade, na musicalidade e no linguajar local, e, através do trabalho humano, se materializam na paisagem: cruzeiros, crucifixos, capelas, chifres de boi, tendas de farinha, fornos a lenha, quintais agrofloretais...

No que tange aos *etnosaberes*, é oportuno observar que os mesmos não significam conhecimentos fechados, “patenteados”, restritos somente a um grupo seletivo de “sábios” e “alfabetizados”. Representam, muito pelo contrário, a abertura, a liberdade, o patrimônio que é transmitido de forma espontânea e livre com outros sujeitos interessados em aprendê-los, ainda que não sejam membros das comunidades ou que não dominem o “conhecimento da leitura e da escrita”. Diferem-se, portanto, do *conhecimento científico*, fonte de poder, dominação e legitimação da *ignorância* de quem não o possui (HISSA, 2009).

São *saberes* que estão em constante confronto com um “conhecimento” dominante, hegemônico e despótico, que não são legitimados e, por isso mesmo, considerados inexistentes pelo cânone (SANTOS, 2008). Por estes motivos, são *saberes* que estão em um

processo de mutação contínua, se reinventando para permitir a sua sobrevivência e sua adaptação aos mais distintos contextos socioespaciais e temporais.

Através destes *etnosaberes* os agricultores e agricultoras quilombolas conseguem produzir alimentos em terras que a agronomia convencional considera como “impróprias” ao cultivo agrícola se não tiverem o manejo complementar de adubos químicos e agrotóxicos. Por meio, então, de um complexo sistema de saberes relacionados aos solos, ao clima, às fases lunares, às sementes crioulas, às culturas mais resistentes e adaptadas ao meio, ao uso da adubação orgânica e de insumos naturais no combate às “pragas” e “doenças”, complementarmente às benzeções e simbolismos de determinados elementos naturais, torna-se possível e viável a produção de alimentos nas terras “duras” e “secas” das vertentes onde estão localizados a maioria dos quintais agroflorestais pesquisados neste estudo.

Com base nessas constatações, ao longo da construção [coletiva] da pesquisa nos propomos a torná-la algo mais representativo do que uma investigação acerca da vida destes sujeitos e de seus territórios: um produto que reconhecesse o valor de seus saberes, práticas e vivências espaço-temporais, materializado em vídeos, cartilhas, mapas e árvores genealógicas. Como sugere o geógrafo francês Yves Lacoste:

É preciso não parar a pesquisa, atitude negativa e perfeitamente irrealista, mas esforçar-se em comunicar os resultados aos homens e às mulheres que foram objetos delas, pois estes resultados conferem poder a quem os detém (LACOSTE, 2006[1977], p. 78).

No entanto, há que se destacar que a transmissão oral destes *etnosaberes* entre as gerações de famílias quilombolas e a sua materialização em cartilhas e vídeos não representam, por si só, a garantia de estarem preservados num futuro próximo nestes territórios. É imprescindível que, somado a este trabalho, também ocorra a conservação da biodiversidade dos poucos remanescentes vegetacionais de Mata Atlântica e Cerrados presente nas comunidades e em seu entorno, fonte relevante de espécies vegetais que possuem usos diversos pelos sujeitos investigados.

Por isso, urge tornar a APA das Nascentes do Rio Capivari uma unidade de conservação de uso sustentável mais efetiva e respeitada por todos aqueles que estão localizados dentro de seu território, fato que, conforme discorreremos no último capítulo e ilustramos através de imagens de satélites, não pode ser percebido desde a sua institucionalização.

Mais do que uma fonte de recursos para os cofres municipais, a APA das Nascentes do Rio Capivari deveria representar para o município de Minas Novas e demais que se situam à jusante desse curso hídrico, uma fonte indispensável de água e alimentos, bens que são mais

importantes do que a madeira cortada nas extensas áreas de “reflorestamento”, situadas em terrenos de recarga dos lençóis freáticos.

Com o recente processo de demarcação e titulação da comunidade do Quilombo pelo INCRA, as famílias dessa comunidade irão recuperar parte considerável do território invadido nas chapadas por grileiros e latifundiários, hoje ocupados com os monocultivos de eucalipto. Surge, com efeito, uma oportunidade de se propor outros usos para estas terras, que impliquem em resultados positivos tanto para os agricultores quilombolas quanto para o ambiente do qual dependem para sobreviver.

Desse modo, com base em todas as reflexões estabelecidas ao longo deste estudo, entendemos que a *sociobiodiversidade* quilombola é parte fundamental e indissociável das estratégias de *resistência* e *re-existência* colocadas em prática nestes territórios. Porquanto, foi através dela que ocorreu a *territorialização* das primeiras gerações de famílias nos quilombos do Alagadiço e, mais recentemente, a *reterritorialização* de seus descendentes por meio da luta contra aqueles que ansiavam invadir todo o seu domínio.

A *sociobiodiversidade quilombola* aqui estudada não é apenas a diversidade de vida animal e vegetal de um agroecossistema, mas, sobretudo, a diversidade de *culturas, saberes, territorialidades e temporalidades* inerentes à produção e organização destes espaços.

De saída, é oportuno ressaltar que da mesma forma que o processo de *reterritorialização quilombola* não se encerrará com a emissão do título de propriedade coletiva pelo INCRA, o mesmo ocorrerá com a pesquisa, a qual não terminará com um ponto final como sinônimo de um trabalho acabado, sem possibilidades de novas investigações.

O ponto final é, pois, pretensão de acabamento: obra impossível e incompatível com a finitude humana. O *ponto final*, portanto, deve ser compreendido como circunstancial, como momento de pausa para a reflexão e para a crítica, como movimento insinuante (convite e apelo) na direção da crítica (HISSA, 2002, p. 168, *destaques do autor*).

A pesquisa continua, na sua longa *travessia* em busca de respostas às questões que doravante surgirão, e propondo, além do trabalho de investigação, a *extensão* como prática e compromisso do sujeito pesquisador com os sujeitos pesquisados.

A todos aqueles que porventura vierem a ler essa dissertação, fica o convite

[...] vem, vamos embora, que esperar não é saber... quem sabe faz a hora, não espera acontecer (Geraldo Vandré, Pra não dizer que não falei das flores, 1968).



³Se eu gastasse todos os meus bens para sustento dos pobres,
se entregasse o meu corpo às chamas,
mas não tivesse caridade, isso de nada me serviria.

⁴A caridade é paciente, é benigna;
não é invejosa, não é vaidosa, não se ensoberbece;

⁵não faz nada de inconveniente, não é interesseira,
não se encoleriza, não guarda rancor;

⁶não se alegra com a iniquidade, mas se regozija com a verdade.

⁷Suporta tudo, crê tudo, espera tudo, desculpa tudo.

(BÍBLIA SAGRADA, Carta de São Paulo aos Coríntios, 12, 31-13, 1982)

REFERÊNCIAS

- ABREU, K. Arcaico e moderno. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15 nov. 2012. Caderno Mercado.
- _____. Entre o passado e o futuro. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 jan. 2013. Caderno Mercado.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, Co-edição: ABA, 2002. cap. 1, p. 43-81.
- _____. Conceito de terras tradicionalmente ocupadas. In: Seminário Sobre Questões Indígenas, 2005b. Disponível em: <<https://www.redeagu.agu.gov.br>>. Acesso em: 07 maio 2012
- _____. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: UFAM, 2008b.
- ALMEIDA, M. G. de. A reinvenção da natureza. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 17-18, p. 41-53, jan./dez. 2004.
- _____. Fronteiras, territórios e territorialidades. *Revista da ANPEGE*. Fortaleza, ano 2, n. 2, p. 103-114, ago. 2005a.
- _____. Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. In: SERPA, A. (Org.) *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008a. p. 313-336.
- ALMEIDA, M. G. de; VARGAS, M. A. M. & MENDES, G. F. Territórios, paisagens e representações: um diálogo em construção. *Mercator*, Fortaleza, v. 10, n. 22, p. 23-35, maio-ago. 2011.
- ALTIERI, M. A. *Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1999.
- _____. *Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. 5. ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001.
- ALTIERI, M. A.; NICHOLLS, C. I. *Agroecología: teoría y práctica para una agricultura sustentable*. México D.F.: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, 2000.
- AMANTINO, M. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*. 2001. 304 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.
- AMORIM-FILHO, O. B. Topofilia, Topofobia e Topocídio em Minas Gerais. In: DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. de. *Percepção ambiental: a experiência brasileira*. 2. ed. São Carlos: UFSCar/Studio Nobel, 1999. p. 139-152.
- ANDERSON, A. B.; POSEY, D. A. Manejo de cerrado pelos índios Kayapó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Botânica*, Belém, v. 2, n. 1, p. 77-98, 1985.
- ANDRADE, L. Histórico e contexto da questão quilombola no Brasil. In: DUTRA, M. V. F. (Org.). *Direitos quilombolas: um estudo do impacto de cooperação ecumênica*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2011. parte 1, p. 16-29.

ANJOS, R. S. A. dos. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil: primeira configuração espacial*. Brasília: Edição do Autor, 1999.

_____. *Quilombos: geografia africana, cartografia étnica e territórios tradicionais*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.

ARRUDA, R. S. V. “Populações Tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: HUCITEC/USP, 2000. p. 273-290

ARRUTI, J. M. P. A. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 93-123, nov. 2000.

_____. *Territórios negros*. Rio de Janeiro: KOINONIA – Egbé: Relatório Territórios Negros, 2002.

_____. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.

ASSIS JÚNIOR, A. de. *Dicionário Kimbundu-Português: linguístico, botânico, histórico e corográfico*. Luanda: Argente, Santos & Cia Ltda. s/d.

AYALA, M. I. N. Os cocos: uma manifestação cultural em três momentos do século XX. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.35, n. 13, p.231-253, 1999.

BARRUÉ-PASTOR, M.; BLANC-PAMARD, C.; DEFFONTAINES, J.P. Le paradoxe du paysage. In: JOLLIVET, M. (Ed.). *Sciences de la nature, sciences de la société: les passeurs de frontière*. Paris: CNRS, 1992. p. 297-306

BASTIDE, R. *As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo*. Tradução de Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. Título original: Les Amériques Noires.

BEDIM, B. P. *O processo de intervenção social do turismo na Serra do Ibitipoca (MG): simultâneo e desigual, dilema camponês no “paraíso do capital”*. 2008. 406 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

BENE, J. G.; BEALL, H. W.; CÔTÉ, A. *Trees, food and people: land management in the tropics*. Ottawa: International Development Research Centre – IDRC, 1977.

BERTRAND, G.; BERTRAND, C. Uma geografia transversal e de travessias: o meio ambiente através dos territórios e das temporalidades. Tradução de Messias Modesto dos Passos e Lilian Chaves Spini Coimbra. Maringá: Ed. Massoni, 2007. Título original: Une Géographie Traversière: L’Environnement à travers territoires et temporalités.

BÍBLIA SAGRADA. N. T. Livro de Mateus, Capítulo 19, Versículos 23-24. 32. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

_____. N. T. Livro de Marcos, Capítulo 9, Versículos 39-40. 32. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

_____. A. T. Gênesis, Capítulo 7, Versículo 17. 32. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

BÍBLIA SAGRADA. N. T. Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, Capítulo 12, Versículos 31-13, 1982. 32. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

BOMBARDI, L. M. O papel da geografia agrária no debate teórico sobre os conceitos de camponato e agricultura familiar. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, São Paulo, n.14, p.107-117, 2003.

BRANDÃO, C. R. Sobre a tradicionalidade rural que há em nós. In: OLIVEIRA, A. U. de.; MARQUES, M. I. M. (Org.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Editora Casa Amarela; Editora Paz e Terra, 2004. p. 121-131

_____. Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. *Ruris*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 37-64, 2007a.

_____. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007b.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil – 1988. Brasília: Senado Federal, 1988.

_____. Presidência da República – Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei Nº 9.985, de 18 de julho de 2000 que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília: Casa Civil, 2000.

_____. Presidência da República – Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto Nº 4887, de 20 de novembro de 2003 que 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. Brasília: Casa Civil, 2003.

_____. Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Programa Brasil Quilombola. Brasília, 2005.

_____. Ministério do Meio Ambiente – MMA. Instrução Normativa Nº 5, de 8 de setembro de 2009. Dispõe sobre os procedimentos metodológicos para restauração e recuperação das Áreas de Preservação Permanentes e da Reserva Legal instituídas pelas Lei Nº 4.771, de 15 de setembro de 1965. Brasília, 2009.

CALDEIRA, C. *Mutirão: formas de ajuda mútua no meio rural*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

CANDIDO, A. As formas de solidariedade. In: WELCH, C. A.; MALAGODI, E.; CAVALCANTI, J. S. B.; WANDERLEY, M. de N. B. (Org.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo: Editora UNESP, Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009[1964]. p. 193-201

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. Agroecologia e Sustentabilidade: base conceitual para uma nova extensão rural. In: WORLD CONGRESS OF RURAL SOCIOLOGY, 10., 2000, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: IRSA, 2000. p. 1-19.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A.; PAULUS, G. Agroecologia: matriz disciplinar ou novo paradigma para o desenvolvimento rural sustentável. In: CAPORAL, F. R.; AZEVEDO, E. O. de (Org.). *Princípios e perspectivas da agroecologia*. Curitiba: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná, 2011. cap. 2, p. 45-80

CARDOSO, I. M.; FERRARI, E. A. Construindo o conhecimento agroecológico: trajetória de interação entre ONG, universidade e organizações de agricultores. *Agriculturas*, v. 3, n. 4, p. 28-33, dez. 2006.

- CARDOSO, I. M.; GUIJT, I.; FRANCO, F. S.; CARVALHO, A. F.; FERREIRA NETO, P. S. Continual learning for agroforestry system design: university, NGO and farmer partnership in Minas Gerais, Brazil. *Agricultural Systems*, Inglaterra, v. 69, p. 235-257, 2001.
- CARLOS, A. F. A. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: FFLCH, 2007.
- CARNEY, J. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, São Paulo, n. 22-23, p. 25-47, 2001.
- CARRIL, L. de F. B. Quilombo, território e geografia. *Agrária*, São Paulo, n. 3, p. 156-171, 2006.
- CARVALHO, M. A. de. A presença indígena no Vale do Jequitinhonha: a difícil memória. In: SOUZA, J. V. A. de & HENRIQUES, M. S. (Org.). *Vale do Jequitinhonha: formação histórica, população e movimentos*. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010. p. 165-187.
- CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA – CEDEFES. Projeto Quilombos Gerais. CEDEFES: 2009. Disponível em: <<http://www.cedefes.org.br>> Acesso em: 01 de mar. de 2010.
- CENTRO DE TECNOLOGIA ALTERNATIVA DA ZONA DA MATA – CTA-ZM. *Sistemas agroflorestais e a sustentabilidade da agricultura familiar na Zona da Mata de Minas Gerais: sistematização participativa de experiências como contribuição para sustentabilidade de agroecossistemas familiares*. Viçosa: CTA-ZM, 2006.
- CHAMBERS, R. Participatory Rural Appraisal (PRA): analysis of experience. *World Development*, Grã Bretanha, v. 22, n. 9, p. 1253-1268, 1994.
- CHAMBERS, R.; GUIJT, I. DRP: depois de cinco anos, como estamos agora? Tradução de Maria Ruth Takahashi e Marcos Affonso Ortiz Gomez. *Revista Bosques, Árvores e Comunidades Rurais*, Quito, n. 26, p. 04-15, mar. 1995.
- CHAYANOV, A. V. *La organización de la unidad económica campesina*. Tradução de Rosa Maria Russovich. Buenos Aires, Nueva Vision, 1974.
- CLAVAL, P. O território na transição da pós-modernidade. *GEOgraphia*, Niterói, ano 1, n. 2, p. 7-26, 1999a.
- _____. Etnogeografias: conclusão. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 69-74, jan./jun. 1999b.
- _____. Campo e perspectivas da geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Geografia cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002, p. 133-196.
- _____. *Uma, ou Algumas, Abordagem(ns) Cultural(is) na Geografia Humana?* In: SERPA, A. (Org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 13-29
- CONWAY, G. R. *Análise participativa para o desenvolvimento agrícola sustentável*. Rio de Janeiro: AS-PTA, 1993.
- CORRÊA, R. L. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001[1995]. p. 15-47

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Apresentando leituras sobre paisagem, tempo e cultura. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Paisagem, tempo e cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p. 7-11

DANIEL, O.; BITTENCOURT, D.; GELAIN, E. Avaliação de um sistema agroflorestal eucalipto-milho no Mato Grosso do Sul. *Agrossilvicultura*, Viçosa, v. 1, n. 1, p. 15-28, 2004.

DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2000a.

_____. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, A. C. (Ed.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: HUCITEC, 2000b. p. 1-46.

DINIZ, R. F. *Cafeicultura quilombola em agroecossistemas sociobiodiversos do Vale do Jequitinhonha*: estudo de caso nas comunidades de Santiago e Quilombo, município de Minas Novas/MG. 2010. 128 f. Monografia (Graduação em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

DINIZ, R. F.; TUBALDINI, M. A. S. O uso da biodiversidade local e da agroecologia na recuperação de áreas degradadas em territórios quilombolas nos municípios de Minas Novas e Chapada do Norte, Vale do Jequitinhonha/MG. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 124-153, ago. 2011a.

_____. 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 Geografica de America Central*, v. 2, p. 1-18, dez. 2011b.

DINIZ, R. F.; TUBALDINI, M. A. S.; CARMO, V. A. do. Cafeicultura familiar e quilombola em territórios rurais: impasses e perspectivas da produção cafeeira nas grotas e chapadas de Minas Novas e Capelinha. In: TUBALDINI, M. A. dos S.; GIANASI, L. M. (Org.). *Agricultura familiar, cultura camponesa e novas territorialidades no Vale do Jequitinhonha*: gênero, biodiversidade, patrimônio rural, artesanato e agroecologia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p. 215-234

DINIZ, R. F.; TUBALDINI, M. A. S.; MINÉ, G. O. Quintais agroflorestais nos Cerrados do Vale do Jequitinhonha/MG: espaços agroecológicos de conservação ambiental e reprodução socioespacial quilombola. *Cadernos de agroecologia*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 1-5, dez. 2011.

DINIZ, R. F.; TUBALDINI, M. A. S.; GONTIJO, B.M & DUPIN, P. C. Conhecimentos etnobotânicos em quintais agrobiodiversos do Vale do Jequitinhonha/MG: saberes tradicionais e reprodução sociocultural em territórios quilombolas. In: VISÕES DO VALE, 6., 2011, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PROGRAMA PÓLO UFMG, 2011, p. 1-12.

DUARTE, E. M. G.; CARDOSO, I. M.; FÁVERO, C. Terra Forte. *Agriculturas*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 11-15, set. 2008

DUPIN, P. C.; GONTIJO, B. M. Usos da biodiversidade pelas comunidades de Chapada do Norte e Minas Novas. In: TUBALDINI, M. A. dos S.; GIANASI, L. M. (Org.). *Agricultura familiar, cultura camponesa e novas territorialidades no Vale do Jequitinhonha*: gênero, biodiversidade, patrimônio rural, artesanato e agroecologia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p. 157-174

ENGELS, F. *A dialética da natureza*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ESCHWEGE, W. L. von. *Jornal do Brasil, 1811 – 1817*: ou relatos diversos do Brasil, coletados durante expedições científicas. Tradução de Friedrich E. Renger, Tarcísia Lobo

Ribeiro e Günter Augustin. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Centro de estudos históricos e Culturais, 2002. 408 p. Título original: *Journal von Brasilien*, 1818, Weimar.

ESTADO DE MINAS. Escutas confirmam negócio ilegal. *Jornal Estado de Minas*, Belo Horizonte, 24 set. 2011. Caderno de Política.

FARIA, A. A. de C.; FERREIRA-NETO, P. S. Ferramentas do diálogo: qualificando o uso das técnicas do DRP: Diagnóstico Rural Participativo. Brasília: MMA/IEB, 2006.

FARIA, A. T. D. P. de. Herança e reprodução em Mumbuca: uma comunidade quilombola do Baixo Jequitinhonha, Minas Gerais. In: VISÕES DO VALE, 4., 2009, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PROGRAMA PÓLO UFMG, 2009, p. 1-13.

FARRELL, J. G.; ALTIERI, M. A. Sistemas agroforestales. In: ALTIERI, M. *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1999. cap. 12, p. 229-243.

FERNANDES, B. M. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *NERA*, ano 8, n. 6, p. 14-34, jan./jun. 2005.

_____. Sobre a tipologia de territórios. In: SAQUET, M. A. & SPOSITO, E. S. (Org.). *Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular/UNESP/Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009. p. 197-215.

FERRARI, L. T.; JUNQUEIRA, J.; CARDOSO, I. M.; PONTES, L. M.; SILVA, A. L. M. S. da; MENDONÇA, E. de S. El caso del agua que sube: monitoreo participativo del agua em sistemas agroecológicos de producción. *Leisa Revista de Agroecologia*, Lima, v. 26, p. 20-23, out. 2010.

FERRAZ, C. M. L.; VALADÃO, R. C. A tectônica Cenozóica e a evolução do relevo: das “chapadas” do Jequitinhonha à planície costeira do sul da Bahia. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOMORFOLOGIA, 6., 2006, Goiânia. *Anais...* Goiânia: SINAGEO, 2006. p. 1-11.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF UNITED NATIONS – FAO – & PLATFORM FOR AGROBIODIVERSITY RESEARCH – PAR. *Biodiversity for food and agriculture: contributing to food security and sustainability in a changing world*. Rome: FAO, abril 2010.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO – FJP. Vale do Jequitinhonha: diagnóstico preliminar. Belo Horizonte: FJP, CODEVALE, 1975.

GALIZONI, F. M. A terra em movimento. In: RIBEIRO, E. M. (Org.). *Feiras do Jequitinhonha: mercados, cultura e trabalho de famílias rurais no semi-árido de Minas Gerais*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2007a. p.47-65

_____. *A terra construída: família, trabalho e ambiente no Alto Jequitinhonha*, Minas Gerais. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2007b.

GALVÃO, H. Mutirão e Adjunto. *Boletim Geográfico*, Conselho Nacional de Geografia, Rio de Janeiro, ano III, n. 29, p. 723-731, ago. 1954.

GESTA – Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais. Textos analíticos do Mapa dos Conflitos Ambientais. 2007. Disponível em: <<http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/info.php?id=34>> Acesso em 01 fev. 2013

GOMES, P. C. da C. O conceito de Região e sua discussão. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001[1995]. p. 49-76

GOMES, N. P. de M.; PEREIRA, E. de A. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004[1989].

GONTIJO, B. M. Implicações do plantio generalizado de *eucaliptus* no empobrecimento social e da biodiversidade do alto/médio Jequitinhonha – MG. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo: AGB, n. 77. p. 57-77, abr. 2001.

GÖTSCH, E. *Homem e natureza: cultura na agricultura*. 2. ed. Recife: Centro de desenvolvimento agroecológico Sabiá, 1997. 12 p.

GUIMARÃES, C. M. *A negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*. 1983. 210 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1983.

GUZMÁN, E. S. Agroecología y desarrollo rural sustentable: una propuesta desde Latino América. In: SARANDON, S. (Ed.). *Agroecología: el camino hacia una agricultura sustentable*. Buenos Aires-La Plata: Ediciones Científicas Americanas, 2002. p. 57-81.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, M. *et al. Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007a[2002]. cap. 3, p. 43-71.

_____. Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In: SERPA, A. (Org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008, Epílogo, p. 393-419.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 4. ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1994[1989]. Título original: *The Condition of postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*.

HEIDRICH, A. L. Conflitos territoriais na estratégia de preservação da natureza. In: SAQUET, M. A. & SPOSITO, E. S. (Org.). *Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular/UNESP/Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009, p. 271-290.

HECHT, S. B. La evolución del pensamiento agroecológico. In: ALTIERI, M. *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1999. cap. 1, p. 15- 30.

HILMI, A. *Transição na cultura agrícola: uma lógica distinta*. The more and Better Network, 2012. Título original: *Agricultural Transition: a different logic*.

HISSA, C. E. V. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

_____. Território e diálogos possíveis. In: RIBEIRO, M. T. F.; MILANI, C. R. S. (Org.) *Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2009, p. 36-84.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de dados da língua portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

ICRAF – International Council For Research In Agroforestry. *Resources for Agroforestry Diagnosis and Design*. Nairobi: ICRAF Working paper n. 7, 1983.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Relação de processos abertos entre os anos de 2003 – 2012. Brasília: MDA/INCRA, Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas, 2012.

ISNARD, H. *O espaço geográfico*. Tradução de João Victor G. da Silva Pereira. Coimbra: Livraria Almedina, 1982. Título original: L’Espace Géographique.

ITACARAMBY, K. G. *Desterritorialização forçada de comunidades tradicionais: casos de injustiça ambiental*. 2006. 175 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável), Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

JESUS, G. A. de. *Agricultura camponesa/familiar e ação do Estado (PRONAF) no Vale do Jequitinhonha – MG: o caso de Minas Novas*. 2007. 200 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

KAYSER, B. O geógrafo e a pesquisa de campo. Tradução de Antonia D. Erdens. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 84, p. 93-104, jul. 2006. Título original: Sans Enquête, pas de droit à la parole. 1978

LACOSTE, Y. A pesquisa e o trabalho de campo: um problema político para os pesquisadores, estudantes e cidadãos. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 84, p. 77-92, jul. 2006[1977]. Título original: L’enquête et le terrain: un problème politique por les chercheurs, les étudiants at les citoyens.

LAMARCHE, H. (Org). *A Agricultura Familiar: comparação internacional*. Tradução de Ângela Maria Naoko Tijiwa. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. Título original: L’agriculture familiare.

_____. *A Agricultura Familiar: comparação internacional*. v. II. Tradução de Frédéric Bazin. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998. Título original: L’agriculture familiare.

LEFEBVRE, H. Espaço e política. Tradução de Margarida Maria de Andrade e Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. Titulo original: Le droit à la ville – suivi de Espace et politique, 1972.

LEFF, E. Agroecologia e saber ambiental. *Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 36-51, jan./mar. 2002.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

_____. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, set./dez., 2008.

LEVASSEUR, V.; OLIVIER, A. The farming system and traditional agroforestry systems in the Maya community of San José, Belize. *Agroforestry Systems*, New York, v. 49, n. 3, p. 275-288, 2000.

LIMA, D.; FARIA, A. T.; MARQUES, C. E.; OLIVEIRA, F. BARBI, R. Os *negros da Mumbuca*: o percurso histórico de uma comunidade quilombola do Baixo Jequitinhonha. In: SOUZA, J. V. A. de & HENRIQUES, M. S. (Org.). *Vale do Jequitinhonha: formação histórica, população e movimentos*. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010. p. 145-164002E

LIMA, G. D. *Agricultura camponesa em territórios de comunidades quilombolas rurais no Alto Jequitinhonha – Minas Novas/MG*. 2010. 251 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

- LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, Brasília, n. 322, p. 1-32, p. 1-32, 2002.
- MAATHAI, W. Agroforestry, Climate Change and Habitat Protection. In: NAIR, P. K. R.; GARRITY, D. (Ed.). *Agroforestry: The Future of Global Land Use*. v. 9 – Advances in Agroforestry. Springer Dordrecht, Heidelberg, New York, London, 2012. p. 3-7.
- MACHADO, A. B. Livro *Vermelho das espécies ameaçadas de extinção da fauna de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fundação Biodiversitas, 1998.
- MACHADO FILHO, A. da M. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1985[1943].
- MAGALHÃES, D. L. *Canudos, gaitas e pífanos: as flautas do norte de Minas*. Belo Horizonte: D. L. Magalhães, 2010.
- MARTINS, J. de S. *A chegada do estranho*. São Paulo: HUCITEC, 1993.
- _____. *O cativo da terra*. 6. ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. v. 1, tomo 2. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MAZOYER, M.; ROUDART, L. *História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. Tradução de: Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010. Título original: Histoire des agricultures du monde.
- MAY, P. H.; TROVATTO, C. M. M. (Coord.). *Manual agroflorestal para a Mata Atlântica*. Brasília: MDA/SFA, 2008.
- MEDEIROS, R. M. V. Território, espaço de identidade. In: SAQUET, M. A. & SPOSITO, E. S. (Org.). *Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular/UNESP/Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009. p. 217-227
- MELO, A. F. *O Lugar-Sertão: grafias e rasuras*. 2006. 131 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.
- MENDES, E. de P. P.; PESSÔA, V. L. S. Técnicas de investigação e estudos agrários: entrevistas, registros de observações e aplicação de roteiros de entrevistas. In: RAMIRES, J. C. de L. & PESSÔA, V. L. S. (Org.). *Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação*. Uberlândia: Assis Editora, 2009. p. 509-537
- MENDRAS, H. *Sociedades camponesas*. Tradução de Maria José da Silveira Lindoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1978. Título original: Societes paysannes.
- MICHAELIS. Dicionário da Língua Portuguesa. Editora Melhoramentos Ltda, © 1998-2009; UOL – O melhor conteúdo, © 2009. Dicionário da Língua Portuguesa *on line*. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/>>
- MILLER, R. P. Construindo a complexidade: o encontro de paradigmas agroflorestais. In: PORRO, R. (Ed.). *Alternativa agroflorestal na Amazônia em transformação*. Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, 2009. cap. 8, p. 537-558.
- MINÉ, G. O. Política e cultura no Vale do Jequitinhonha: um estudo de caso sobre o associativismo comunitário quilombola de Moça Santa/Chapada do Norte. 2012. 169 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE – MMA. Terra Viva: estratégias, ações, resultados e desafios na disseminação agroflorestal. Brasília: MMA/SDS/PDA/PPG7. 2006

_____. Instrução Normativa n. 5 de 8 de setembro de 2009. Dispõe sobre os procedimentos metodológicos para restauração e recuperação das Áreas de Preservação Permanentes e da Reserva Legal instituídas pela Lei no 4.771, de 15 de setembro de 1965. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, 8 de setembro de 2009.

MOTA, I. M. “A galinha estava morta e pronta e só faltava assar-se”: a revolta escrava do serro (Minas Gerais, 1864). *História Social*, Campinas, n. 12, p. 35-51, 2006.

_____. Liberdade escrava na economia informal: quilombolas entre as matas e a cidade de Diamantina, Minas Gerais (1862-1866). *Cad. Pesq. CDHIS*, Uberlândia, v. 23, n. 1, p. 133-154, jan./jun. 2010.

MOURA, M. M. *Camponeses*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. *Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1988.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez./fev. 1996.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Cadernos PENESB – Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 15-34, 2004.

_____. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.

NABUCO, J. *Discursos parlamentares*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983[1889].

NAIR, P. K. R. Climate Change Mitigation: A Low-Hanging Fruit of Agroforestry. In: NAIR, P. K. R.; GARRITY, D. (Ed.). *Agroforestry: The Future of Global Land Use*. v. 9 – Advances in Agroforestry. Springer Dordrecht, Heidelberg, New York, London, 2012. p. 31-67.

NORGAARD, R. B.; SIKOR, T. O. Metodología y práctica de la agroecología. In: ALTIERI, M. *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1999. cap. 2, p. 31-46.

OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA. *Advogado é proibido de entrar em área de quilombolas em Minas*. *Revista Observatório Quilombola*. 31 jul. 2007. Disponível em: <<http://observatorioquilombola.org.br/noticias-detalhes.asp?cod=7367>>. Acesso em: 24 jan. 2012.

O'DWYER, E. C. Introdução: os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, E. C. (Org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, Co-edição: ABA, 2002. p. 13-42

_____. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *Tomó*, Sergipe, n. 11, jul./dez. 2007.

OLIVEIRA, E. R. de. *O que é benzeção*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – OIT. Convenção sobre os povos indígenas e tribais em países independentes – Convenção Nº 169, 1989.

OSPINA ANTE, A. Aproximación a la definición agroforestal. [En Línea] 1º de junio de 2008. [Fecha de consulta], Cali, Colômbia. 2008a Disponível em: <www.agroforesteriaecologica.com>. Acesso em: 26 dez. 2011

_____. Aproximación a la definición de agroforestería y al concepto de agroforestería ecológica. [En Línea] 1º de junio de 2008. [Fecha de consulta], Cali, Colômbia. 2008b Disponível em: <http://www.agroforesteriaecologica.com/index.php?section=2>. Acesso em: 26 dez. 2011

PÁDUA, C. V.; LIMA, J. F.; CULLEN JR., L. & MORATO, C.I.R. Ipê: módulos agroflorestais na conservação de fragmentos da Mata Atlântica. In: ASSUMPCÃO, A. de B.; PÁDUA, C. V.; LIMA, J. F.; CULLEN JR., L. & MORATO, C.I.R. *Sistemas agroflorestais em assentamentos de reforma agrária*. Brasília: Programa piloto para proteção de florestas tropicais do Brasil – PPG7. 2002.

PASSARELLI, U. Dez antigas notícias do folclore de São João del-Rei. *Revista do Instituto histórico e Geográfico de São João del-Rei*, São João del-Rei, n. 11, p. 1-15, 2005.

PAULA, M. H. de; DUARTE, A. do N. Terços rurais cantados: identidades linguísticas e cultural. *Letras & Letras*, Uberlândia, Edufu, v. 26, n. 2, p. 405-425, 2010.

PEREIRA, D. M. D. de B. Breves considerações sobre o Decreto N° 3.912/01. In: O'DWYER, E. C. (Org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, Co-edição: ABA, 2002. p. 281-289

PETERSEN, P. F.; WEID, J. M. von der; FERNANDES, G. B. Agroecologia: reconciliando agricultura e natureza. *Informe agropecuário*, Belo Horizonte, v. 30, n. 252, p. 1-9, 2009.

PIKETTY, M.G.; VEIGA, J.B.; POCCARD-CHAPUIS, R.; TOURRAND, J.F. Le potentiel des systèmes agroforestiers sur les fronts pionniers d'Amazonie brésilienne. *Bois et Forêts des Tropiques*, Montpellier, v. 2, n. 272, p. 75-87, 2002.

PLOEG, J. D. V. der. O modo de produção camponês revisitado. In: SCHNEIDER, S. (Org.) *A diversidade da agricultura familiar*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006. p. 13-54

_____. Sete teses sobre a agricultura camponesa. In: PETERSEN, P. (Org.). *Agricultura familiar camponesa na construção do futuro*. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009. p. 17-31

POHL, J. B. E. Viagem no Interior do Brasil. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. 417 p. Título original: *Reise Im Innerm Von Brasilien*. 1832-1837

PORTO-GONÇALVES, C. W. Geografia da riqueza, fome e meio ambiente: pequena contribuição crítica ao atual modelo agrário/agrícola de uso dos recursos naturais. *Interthesis*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 1-55, 2004.

_____. A nova questão agrária e a reinvenção do campesinato: o caso do MST. *Geografias*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 7-25, jul./dez. 2005.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MINAS NOVAS. Lei N° 1329/2003, de 10 de março de 2003. Dispõe sobre a implantação da Área de Proteção Ambiental das Nascentes do Rio Capivari – APA das Nascentes do Rio Capivari, no município de Minas Novas e dá outras providências. Minas Novas, 2003a.

_____. Decreto N° 14, de 12 de março de 2003. Estabelece Zoneamento Ambiental (Ecológico-econômico) para Área de Proteção

Ambiental das Nascentes do Rio Capivari – APA das Nascentes do Rio Capivari, criada pela Lei Nº 1329/2003 de 10 de março de 2003. Minas Novas, 2003b.

_____. Memorial Descritivo da Área de Proteção Ambiental – APA – das Nascentes do Rio Capivari. Responsabilidade técnica: Engenheiro Elmo Nunes, 2003c.

_____. Decreto Nº 15, de 12 de março de 2003. Institui o Sistema de Gestão Colegiada para a Área de Proteção Ambiental das Nascentes do Rio Capivari – APA das Nascentes do Rio Capivari, criada pela Lei Nº 1329/2003 de 10 de março de 2003. Minas Novas, 2003d.

QUEIROZ, M. I. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON, O. de M. (org.) *Experimentos com Histórias de Vida: Itália-Brasil*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988. p. 14-43

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Geografia. 2011. Disponível em: <https://www.ufmg.br/pos/geografia/images/stories/documentos/regulamento_aprovado_cpg_02_06_2011.pdf> Acesso em 07 dez. 2012

RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993. Título original: *Pour une géographie du pouvoir*.

_____. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, M. A. & SPOSITO, E. S. (Org.). *Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular/UNESP/Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009. p. 17-35

RAMOS, A. *Introdução à Antropologia Brasileira: as culturas européias e os contatos raciais e culturais*. II Vol. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947.

_____. *Introdução à Antropologia Brasileira: as culturas não européias*. I Vol. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.

RATTS, A. J. P. A geografia entre aldeias e quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. J. P. (Org.) *Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003. p. 29-48.

RIBEIRO, E. M. A guerra na mata. In: RIBEIRO, E. M (Org.) *Lembranças da terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*. Contagem: CEDEFES, 1996.

_____. Para repensar a história e o desenvolvimento rural do Jequitinhonha. In: RIBEIRO, E. M. *Feiras do Jequitinhonha: mercados, cultura e trabalho de famílias rurais no semi-árido de Minas Gerais*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2007. p. 29-46

RIBEIRO, R. F. O rio não corre só para o mar: os movimentos sociais e as lutas populares do Jequitinhonha nos anos 1980 e 1990. In: SOUZA, J. V. A. de; HENRIQUES, M. S. (Org.). *Vale do Jequitinhonha: formação histórica, população e movimentos*. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010. p. 189-207.

RIBEIRO, E. M.; GALIZONI, F. M. Sistemas agrários e reprodução familiar: o caso dos lavradores do Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 11, 1998, Caxabu. *Anais...* Caxambu: ABEP, 1998. p. 1479 – 1496

_____. Quatro histórias de terras perdidas – modernização agrária e privatização de campos comuns em Minas Gerais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, Recife, v. 9, n. 2, p.115-129, nov. 2007.

RODRIGUES, L. de M. *A Construção do Espaço Vivido e a Paisagem Cultural da Comunidade Quilombola de Moça Santa - Chapada do Norte/ Vale do Jequitinhonha-MG*. 2010. Monografia (Graduação em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

RODRIGUES, L. de M.; DEUS, J. A. S. de; SILVA, V. K. de S. e; FONSECA, C. de O. O olhar etnogeográfico e as novas territorialidades e paisagens culturais da Fazenda Alto dos Bois/Vale do Jequitinhonha. In: VISÕES DO VALE, 6., 2011, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PROGRAMA PÓLO UFMG, 2011, p. 1-12.

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Tradução de Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. Título original: *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes*. 1830.

SANTIAGO, L. C. M. Processo tardio de colonização do Médio e Baixo Jequitinhonha. In: SOUZA, J. V. A. de; HENRIQUES, M. S. (Org.). *Vale do Jequitinhonha: formação histórica, população e movimentos*. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010. p. 71-81.

SANTOS, A. F. M. A Comunidade de Porto Corís e os Aspectos Socioeconômicos do Processo de Licenciamento da UHE Irapé - Vale do Jequitinhonha - MG. In: MPF.1998-2002b. Procedimento Administrativo Cível nº 08112.001180/98-04, 2001.

SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, J. F. dos. *Memórias do Distrito Diamantino*. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1978.

SANTOS, M. *Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodologias da geografia*. São Paulo: HUCITEC, 1988.

_____. O papel ativo da Geografia: um manifesto. *Território*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 9, p. 103-109, jul./dez. 2000.

_____. O dinheiro e o território. In: SANTOS, M. *et al. Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007[2002]. cap. 1, p. 13-21.

_____. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2008[1996].

SANTOS, R. J. Pesquisa empírica e trabalho de campo: algumas questões acerca do conhecimento geográfico. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia, n. 21-22, v. 11, p. 111-125, jan./dez. 1999.

SAQUET, M. A. Reterritorialização e identidade. In: MEDEIROS, R. M. V.; FALCADE, I. (Org.). *Tradição versus tecnologia: as novas territorialidades do espaço agrário brasileiro*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2009a. p.211-224

_____. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). *Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular/UNESP/Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009b. p. 73-94.

_____. *Por uma Geografia das territorialidades e temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial*. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SAUER, C. O. A morfologia da paisagem. Traduzi por Gabrielle Corrêa Braga. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Paisagem, tempo e cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p. 12-74. Título original: *The morphology of landscape*. 1925

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M. & CARVALHO, M. C. P. de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, ano 5, n. 10, p. 1-10, 2002.

SILVA, C. E. M. *Democracia e sustentabilidade na agricultura: subsídios para a construção de um novo modelo de desenvolvimento rural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático – FASE, 2001. (Cadernos Temáticos, 4)

_____. Modo de apropriação da natureza e territorialidade camponesa: revisitando e ressignificando o conceito de campesinato. *Geografias*, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 46-63, jan./jun. 2007.

SILVA, M. N. dos S. Entre brejos, grotas e chapadas: o campesinato sertanejo e o extrativismo do Pequi nos Cerrados de Minas Gerais. 2011. 277 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SOARES, G. C. Vale do Jequitinhonha: um vale de muitas culturas. *Caderno de História*, Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 17-22, jul. 2000.

SOETHE, P. A. Espaço literário, percepção e perspectiva. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 15, p. 221-229, jan.-jun. 2007.

SOJA, E. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Tradução de Vera Ribeiro: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. Título original: *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*. 1989.

SOLINÍS, G. O que o território ante o espaço? In: RIBEIRO, M. T. F.; MILANI, C. R. S. (Org.) *Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 264-287.

SOUZA, A. L. de. *História, educação e cotidiano de um quilombo chamado Mumbuca*. 2006. 198 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SOUZA, J. *Negros pelo Vale*. Belo Horizonte: Viva Voz/Faculdade de Letras da UFMG, 2009b.

SOUZA, M. L. O território: sobre espaço, poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. *et al.* (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116.

SOUZA, M. M. O. de.; PESSÔA, V. L. S. Diagnóstico Rural Participativo (DRP): um instrumento metodológico qualitativo em geografia. In: RAMIRES, J. C. de L. & PESSÔA, V. L. S. (Org.). *Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação*. Uberlândia: Assis Editora, 2009. p. 218-220

SOUZA, P. P. A. de. *Corpos em drama, lugares em trama: gênero, negritude e ficção política nos Congados de São Benedito (Minas Novas) e São José do Triunfo (Viçosa) – MG*. 2011.

300 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Vol. 2. Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981. Título original: *Reise in Brasilien: in den Jahren 1817 bis 1820 gemacht, Zweiter Theil*, München, 1828.

THOMPSON, P. R. *A voz do passado: história oral*. 2. ed. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1992. Título original: *The voice of the past: oral history*, 1978.

_____. História Oral e contemporaneidade. *História Oral*, São Paulo, n. 5, 2002. p. 9-28

THORNTON, J. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TUAN, Y. F. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983. Título original: *Space and Place: the perspective of experience*, 1977

TUBALDINI, M. A. dos S. *A Organização da Cafeicultura em São Sebastião do Paraíso*. 1982. 265 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Rio Claro, 1982.

TUBALDINI, M. A. dos S.; DINIZ, R. F.; SILVA, L. M. da. A importância do trabalho feminino para a manutenção da agricultura familiar nas comunidades quilombolas de Minas Novas e Chapada do Norte – Vale do Jequitinhonha/MG. In: VISÕES DO VALE, 5., 2010, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PROGRAMA PÓLO UFMG, 2011, p. 1-15.

TUBALDINI, M. A. S.; DEUS, J.A.S. de; NOGUEIRA, M.; GONTIJO, B. M.; BEDIM, B. P.; LIMA, G. D.; GIANASI, L. M.; MINÉ, G. de O.; SILVA, M. N. S. da; SOUZA, P. P. A. de; MOREIRA, K.; RODRIGUES, L. de M.; DUPIN, P. C. & DINIZ, R. F. Mapeamento e Análise das Estratégias de Reprodução Social Complementares da Agricultura Camponesa no Recorte Territorial de Minas Novas, Capelinha e Chapada do Norte – Vale do Jequitinhonha. Belo Horizonte: Terra & Sociedade – Núcleo de Estudos em Geografia Agrária, Agricultura Familiar e Cultura Camponesa, 2011. 530 p. Relatório Projeto FAPEMIG – 1480 APQ – 01430 – 08/10.

VIVAN, J. L.; MONTE, N. L.; GAVAZZI, R. A. *Implantação de tecnologias de manejo agroflorestal em terras indígenas do Acre*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente – MMA/Projetos Demonstrativos – PDA, 2002a.

ZHOURI, A. M.; TEIXEIRA, R. O. S. Paisagens industriais e desterritorialização de populações locais: conflitos socioambientais em projetos hidrelétricos. In: ZHOURI, A. M.; LASCHEFSKI, K. A.; PEREIRA, D. B. (Org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 49-64.

ZHOURI, A. M.; ZUCARELLI, M. C. Visões da resistência: conflitos ambientais no Vale do Jequitinhonha. In: SOUZA, J. V. A. de; HENRIQUES, M. S. (Org.). *Vale do Jequitinhonha: formação histórica, população e movimentos*. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010. p. 209-236.

ZUCARELLI, M. C. *Estratégias de viabilização política da Usina de Irapé: o (des)cumprimento de normas e o ocultamento de conflitos no licenciamento ambiental de*

hidrelétricas. 2006. 237 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

WANDERLEY, M. de N. B. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 20., 1996, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 1996. p. 1-18.

WILLEMS, E. *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural no Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/cunhatradioe00willuoft/cunhatradioe00willuoft_djvu.txt> Acesso em: 02 mar. 2013

WOORTMANN, E. O saber tradicional camponês e inovações. In: OLIVEIRA, A. U. de.; MARQUES, M. I. M. (Org.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Editora Casa Amarela; Editora Paz e Terra, 2004. p. 133-143

WOORTMANN, K. Migração, família e campesinato. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Campinas, v. 7, n. 1, p. 35-53, jan./jun. 1990a.

_____. “Com parente não se neguceia”: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília/DF, n. 87, p. 11-73, 1990b.

YOUNG, A. *L'agroforesterie pour la conservation des sols*. Wageningen, Pays-Bas, CTA, 1995.

FILMOGRAFIA

CANUDEIROS: *documentário sobre os tocadores de flauta e as bandas de taquara do Vale do Jequitinhonha*. Direção e produção: Daniel Magalhães. Belo Horizonte: Produção independente, 2011. 1 DVD (50 min.), son., color.

MUSICOGRAFIA

CABOCLA TEREZA. João Pacífico e Raul Torres. Álbum: Em dose dupla, Gravadora: Allegreto, 1937.

ÍNDIOS. Renato Russo. Álbum: Dois, Gravadora: EMI, 1986.

PRA NÃO DIZER QUE NÃO FALEI DAS FLORES. Geraldo Vandré. Álbum: *nenhum*, Gravadora: *nenhuma*, 1968.

QUEREMOS SABER. Gilberto Gil. Álbum: O Viramundo. Gravadora: Universal, 1976.

TRISTEZA DO JECA. Angelino de Oliveira. Álbum: *desconhecido*, Gravadora: *desconhecida*, 1918.

ZUMBI (A Felicidade Guerreira). Gilberto Gil. Álbum: Quilombo, Gravadora: Warner Music, 1984.

**APÊNDICE A:
RECURSOS AUDIOVISUAIS SOBRE OS SABERES E SABORES
DOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, FABRICAÇÃO DA
FLAUTA DE TAQUARA E MARUJADA DA BANDA DE
TAQUARA**

Link de acesso ao vídeo no Youtube:

MUSICALIDADES QUILOMBOLAS DO ALAGADIÇO: A MAROMBA

<https://www.youtube.com/watch?v=bJ8cEK9rB-s>

Link de acesso ao vídeo no Youtube:

**MUSICALIDADES QUILOMBOLAS DO ALAGADIÇO: O CONJUNTO DA
MARUJADA**

<https://www.youtube.com/watch?v=5IMF8TeLBkk>

Link de acesso ao vídeo no Youtube:

SABERES E SABORES DOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO: O BEIJU

<https://www.youtube.com/watch?v=Qlc3bf5LRuk>

Link de acesso ao vídeo no Youtube:

SABERES E SABORES DOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO: O CUSCUZ

https://www.youtube.com/watch?v=sobU8mHLp_4

Link de acesso ao vídeo no Youtube:

**SABERES E SABORES DOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO: A FARINHA DE
MANDIOCA**

<https://www.youtube.com/watch?v=WHlh6YxEaAo>

Link de acesso ao vídeo no Youtube:

SABERES TRADICIONAIS QUILOMBOLAS: A FLAUTA DE TAQUARA

<https://www.youtube.com/watch?v=POW8w8aRzXU>

APÊNDICE B: ROTEIRO PARA APLICAÇÃO DA ENTREVISTA DE HISTÓRIA DE VIDA



INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA de
PÓS-GRADUAÇÃO
em GEOGRAFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



HISTÓRIA DE VIDA COM IDOSOS/MORADORES QUE POSSUEM MAIS CONHECIMENTO DA HISTÓRIA DA COMUNIDADE

Pesquisa:

AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE: TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG

[*travessias...*]

Data _____/_____/_____

Comunidade _____

Localização no GPS - Ponto: _____ / Lat: _____ / Long _____ /

Altitude _____m

Gravação Número: _____

1) **Dados gerais sobre o entrevistado:**

Nome: _____

Estado civil: () solteiro () casado () viúvo () outro*

Idade: _____

Profissão _____

Comunidade e Cidade de nascimento: _____

Tempo que reside na comunidade: _____ anos E os moradores antigos

Escolaridade: () EFI () EFC () EMI () EMC () ESI () ESC () ETI () ETC () MOBREAL () Outro

QUESTÕES

Formação histórica

Como e quando surgiu esta comunidade? Qual o seu primeiro nome e qual ele tem?

Existiu escravidão próximo à comunidade? Quando? Onde?

As pessoas que hoje moram nesta comunidade são da mesma família?

Qual foi o padroeiro escolhido para a comunidade?

Território

De quem era esta terra? Quem foram os primeiros moradores?

Como ocorreu a sua invasão? Fazendeiros? Empresas plantadoras de eucalipto?

Além do plantio de eucalipto, plantou-se alguma outra cultura nas terras que foram tomadas da comunidade?

Houve algum processo na justiça? Quem os ajudou? E hoje, como está a situação?

Trabalho

Como era o trabalho na roça antigamente? Fazia-se o mutirão?

Nos trabalhos da roça os moradores cantavam alguma cantiga para animar o serviço?

As mulheres também trabalhavam na roça?

Os moradores da comunidade chegaram a trabalhar nas plantações de eucalipto e de café? E hoje trabalham?

Migração

Quando começou a migração nas comunidades? Para onde iam? Com qual objetivo?

Tem algum migrante retornando hoje em dia? Por que? Os que migram podem voltar e encontrar um terreno para morar e trabalhar?

Percepção socioambiental

Como era as matas da comunidade antigamente?

O que vocês faziam com os frutos da palmeira catulé?

E com o palmito? Hoje ainda se come o palmito dela? O que mais se extrai da palmeira?

Quem foi o principal responsável pela derrubada destas matas: os fazendeiros que plantaram eucalipto ou os próprios moradores que plantaram roças?

Havia muitos animais nas matas? Quais? E por que sumiram?

Os moradores caçavam com frequência antigamente? E hoje, ainda se caça?

E os rios/córregos, como era a qualidade e a quantidade de suas águas? Após o plantio de eucalipto, como ficou?

Com relação às chuvas, chovia mais antigamente? Em que mês começava a chover e quando parava? E hoje?

Quais as principais mudanças que o eucalipto provocou na comunidade em relação a:

Água:

Animais:

Plantas medicinais e frutíferas:

Gado:

Veneno:

Como é aplicado veneno no eucalipto: manual, com bomba, ou com pequenos aviões?

Qual o maior medo dos moradores da comunidade com relação ao eucalipto: escassez da água ou veneno que é pulverizado nas plantas?

Além do eucalipto existe também grandes plantações de café no entorno da comunidade? Quais os principais impactos que elas trouxeram?

Saberes tradicionais

Como o senhor sabe quando vai chover? E quando as chuvas vão parar?

Como o senhor sabe qual fase da lua é propícia para o plantio, a colheita, a caça, pesca?

Como vocês identificam a melhor terra para plantio?

Com quem vocês aprenderam a usar as plantas medicinais?

Italianos

Quem eram os italianos moradores da Fazenda Alagadiço? Quando eles vieram pra comunidade?

O que faziam?

Como era a relação deles com os moradores? Por que eles construíram o hospital na fazenda?

Existia uma pista de pouso para aviões na fazenda? Era comum pousar aviões por aqui frequentemente?

Os italianos chegaram a tomar terra de alguém?

Quando foram embora?

E depois que eles foram embora, quem ficou com a terra? E hoje, como está?

APÊNDICE C: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM PRESIDENTE DA ASPOQUI



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



Entrevista Semi-estruturada realizada com o Presidente da Associação Comunitária das comunidades de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas - Vale do Jequitinhonha-MG

Pesquisa:

AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE:

TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG

[travessias...]

Data _____/_____/_____

Comunidade _____

Localização no GPS - Ponto: _____ / Lat: _____ / Long _____ / Altitude _____m

Gravação Número: _____

2) **Dados gerais sobre o entrevistado:**

Nome: _____

Estado civil: () solteiro () casado () viúvo () outro *

Idade: _____ Profissão _____

Comunidade e Cidade de nascimento: _____

Tempo que reside na comunidade: _____ anos E os moradores antigos _____

Escolaridade: () EFI () EFC () EMI () EMC () ESI () ESC () ETI () ETC () MOBRAL () Outro

QUESTÕES

Por que, como e quando surgiu a ASPOQUI? Existia outra associação antes dela? Qual?

Quantas famílias estão atualmente associadas na ASPOQUI? Quantas famílias residem nas comunidades?

Quais as parcerias que a ASPOQUI tem com outras ONGs e entidades governamentais (CAV, CAA, FCP, etc.)?

Qual a área territorial das comunidades? Quais os projetos que a associação já conseguiu?

Paga-se um valor mensal ou semestral para ser associado? Quais os projetos futuros estão previstos?

Qual a frequência temporal das reuniões da ASPOQUI?

Qual a relação das comunidades com a APA Municipal Nascentes do Rio Capivari?

APÊNDICE D: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM MEMBROS DE GRUPOS CULTURAIS



INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA de
PÓS-GRADUAÇÃO
em GEOGRAFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



Entrevista Semi-estruturada direcionada a membros de grupos culturais das comunidades de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas - Vale do Jequitinhonha-MG

Pesquisa:

AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE:

TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG

[travessias...]

Data _____/_____/_____

Comunidade _____

Localização no GPS - Ponto: _____ / Lat: _____ / Long _____ / Altitude _____m

Gravação Número: _____

3) **Dados gerais sobre o entrevistado:**

Nome: _____

Estado civil: () solteiro () casado () viúvo () outro*

Idade: _____

Profissão _____

Comunidade e Cidade de nascimento: _____

Tempo que reside na comunidade: _____ anos E os moradores antigos

Escolaridade: () EFI () EFC () EMI () EMC () ESI () ESC () ETI () ETC () MOBRAL () Outro

QUESTÕES

Qual o nome do seu grupo?

Quando e como foi formado aqui na comunidade?

Quantos membros existem atualmente no grupo? Quais suas funções?

E as mulheres também podem fazer parte do grupo?

O que o grupo faz (canta; dança...)?

Onde faz/fez suas apresentações? Cobram por elas?

Existe o interesse de outras pessoas da comunidade em fazer parte do grupo?

E os jovens, têm interesse em entrar no grupo?

Qual a frequência que fazem apresentações na comunidade?

Qual a frequência em que as apresentações são feitas fora da comunidade?

APÊNDICE E: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM ARTESÃOS



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



Entrevista Semi-estruturada direcionada a artesãos das comunidades de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas - Vale do Jequitinhonha-MG

Pesquisa:

AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE:

TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG

[*travessias...*]

Data _____/_____/_____

Comunidade _____

Localização no GPS - Ponto: _____ / Lat: _____ / Long _____ /
Altitude _____m

Gravação Número: _____

4) **Dados gerais sobre o entrevistado:**

Nome: _____

Estado civil: () solteiro () casado () viúvo () outro*

Idade: _____

Profissão _____

Comunidade _____ e Cidade _____ de
nascimento: _____

Tempo que reside na comunidade: _____ anos E os moradores antigos

Escaridade: () EFI () EFC () EMI () EMC () ESI () ESC () ETI () ETC () MOBRAL () Outro

QUESTÕES

O que o senhor produz de artesanato?

Com quais materiais?

Onde os coleta/compra?

Quem lhe ensinou a produzir este(s) artesanato(s)?

O senhor o(s) vende?

Existe alguma relação entre a produção e beneficiamento dos materiais com as fases da lua? Com os dias de chuva? Com a seca?

Qual a importância que o senhor vê neste(s) artesanato(s)?

O que este(s) artesanato(s) representa(m) para você?

O senhor ensina alguém a fazê-lo(s)?

APÊNDICE F: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA COM BENZEDEIRAS/OS



INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA de
PÓS-GRADUAÇÃO
em GEOGRAFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



Entrevista Semi-estruturada direcionada a benzedores(eiras) das comunidades de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas - Vale do Jequitinhonha-MG

Pesquisa:

AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE: TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG

[travessias...]

Data _____ / _____ / _____

Comunidade _____

Localização no GPS - Ponto: _____ / Lat: _____ / Long _____ /
Altitude _____ m

Gravação Número: _____

5) Dados gerais sobre o entrevistado:

Nome: _____

Estado civil: () solteiro () casado () viúvo () outro*

Idade: _____

Profissão _____

Comunidade e Cidade de nascimento: _____

Tempo que reside na comunidade: _____ anos E os moradores antigos _____

Escolaridade: () EFI () EFC () EMI () EMC () ESI () ESC () ETI () ETC () MOBRAL () Outro

QUESTÕES

Como você se tornou um(a) benzedor(eira)?

Quais plantas você utiliza para curar as pessoas?

Quem lhe transmitiu os conhecimentos acerca das plantas utilizadas?

Além das plantas você as cura com outra coisa (carvão na caneca, por exemplo)?

Existe alguma relação entre a cura de alguma doença e as fases da lua?

Como as pessoas a vêem aqui na comunidade? Existe algum preconceito?

Quando uma pessoa está doente, quem ela procura primeiro: você ou o médico?

As pessoas costumam lhe pagar para curá-las?

Qual o sucesso da cura?

Você transmite seus conhecimentos a alguém?

Quem irá ficar no seu lugar futuramente?

Existe alguma relação do seu trabalho com a religião católica? E com outras religiões?

Quando termina/acaba a força da benzeção a uma pessoa? Quando o benzedor morre?

APÊNDICE G: ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA ESPECÍFICA PARA OS QUINTAIS AGROFLORESTAIS



INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA de
PÓS-GRADUAÇÃO
em GEOGRAFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



Entrevista Semi-estruturada específica ao estudo dos quintais nas comunidades de Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, município de Minas Novas - Vale do Jequitinhonha-MG

Pesquisa:

AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE:

**TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO
ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG**

[travessias...]

Data _____ / _____ / _____

Comunidade _____

Localização no GPS - Ponto: _____ / Lat: _____ / Long _____ /

Altitude _____m

Gravação Número: _____

6) Dados gerais sobre o entrevistado:

Nome: _____

Estado civil: () solteiro () casado () viúvo () outro*

Idade: _____

Profissão _____

Comunidade e Cidade de nascimento: _____

Tempo que reside na comunidade: _____ anos E os moradores antigos _____

Escolaridade: () EFI () EFC () EMI () EMC () ESI () ESC () ETI () ETC () MOBRAL () Outro

QUESTÕES

Por que vocês têm um quintal?

Há quanto tempo vocês têm este espaço?

Quais as principais culturas produzidas nele?

Quem é o responsável pelos seus cuidados?

Quais os trabalhos que vocês fazem nele ao longo do ano?

Quais cultivos que vocês produzem que lhes possibilitam extrair alguma renda? Como é gerada esta renda?

Qual é o principal objetivo da produção dos quintais? Alimentação? Geração de renda? Outros?

Quais os principais problemas enfrentados nos quintais?

Como vocês procuram resolver estes problemas?

Qual o papel das árvores nativas presentes neste espaço?

**ANEXO A: AUTORIZAÇÃO CONCEDIDA PELO
LÍDER DA ASPOQUI PARA A REALIZAÇÃO DA
PESQUISA NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS**

Eu, Fabiano Moura dos Santos
Líder da Associação Quilombola dos Moradores e Produtores Rurais de Quilombo,
localizada na comunidade do Quilombo, Município de Minas Novas, declaro em nome dos
membros da Associação que **CONCORDAMOS** com a realização da pesquisa intitulada
**Agroecossistemas sociobiodiversos no semi-árido mineiro: territorialidades,
temporalidades e conhecimentos tradicionais em territórios quilombolas do Vale do
Jequitinhonha**, a ser realizada pelo estudante de pós-graduação em Geografia do Instituto de
Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais (IGC/UFMG) Raphael Fernando Diniz.

Fabiano M. dos Santos
Associação Comunitária União Quilombola do Quilombo
Comunidade do Quilombo, Município de Minas Novas/MG

ANEXO B: DOCUMENTO DE APROVAÇÃO EMITIDO PELO COEP/UFMG PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA⁸⁶



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA - COEP

Projeto: CAAE – 0606.0.203.000-11

Interessado(a): **Profa. Maria Aparecida dos Santos Tubaldini**
Departamento de Geografia
Instituto de Geociências - UFMG

DECISÃO

O Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG – COEP aprovou, no dia 28 de fevereiro de 2012, após atendidas as solicitações de diligência, o projeto de pesquisa intitulado "**Agroecossistemas sociobiodiversos no semi-árido mineiro: territorialidades, temporalidades e conhecimentos tradicionais em territórios quilombolas do Vale do Jequitinhonha**" bem como o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

O relatório final ou parcial deverá ser encaminhado ao COEP um ano após o início do projeto.


Profa. Maria Teresa Marques Amaral
Coordenadora do COEP-UFMG

Av. Pres. Antonio Carlos, 6627 – Unidade Administrativa II - 2º andar – Sala 2005 – Cep:31270-901 – BH-MG
Telefax: (031) 3409-4592 - e-mail: coep@ppq.ufmg.br

⁸⁶ Após aprovação do projeto pelo COEP a pesquisa teve seu título alterado para AGROECOSSISTEMAS & SOCIOBIODIVERSIDADE: TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES NOS QUILOMBOS DO ALAGADIÇO, MINAS NOVAS/MG [travessias...], porém, permanecendo com os mesmos objetivos e metodologia daqueles apresentados à época da aprovação por este comitê.

GLOSSÁRIO DE PALAVRAS DE ORIGEM AFRICANA

***ANDU**: ETIM Quicongo 'uandu' 'ervilha'. Angiosperma. Subarbusto ereto de até 3 m (*Cajanus cajan*), da família das leguminosas, provavelmente nativo da África. É utilizado como alimento básico por inúmeros povos e também com fins medicinais. (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***CATEMBA**: Parte interna do caule das palmeiras Catulé que envolve e protege o palmito comestível. De acordo com Nei Lopes (citado por HOUAISS & VILLAR, 2009), a etimologia da palavra é do Quicongo, 'temba' e significa “pedaço de pano, de papel”, diferente do significado encontrado no Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa “casulo seco de algodão”.

***CAXINGUELÊS**: ETIM Kimbundu. Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (HOUAISS & VILLAR, 2009), *caxinguelês* significa esquilo florestal (*Sciurus aestuans*), encontrado na Amazônia e no leste do Brasil, com cerca de 20 cm de comprimento, cauda longa, partes superiores marrom-oliváceas e inferiores laranja. Já de acordo com o Dicionário Kimbundu-Português (ASSIS JÚNIOR, s/d), *caxinguelês* deriva da palavra *kaxinj'angele ni*, que significa mamífero roedor. Nos *quilombos* do Alagadiço, usa-se pronunciar *caximinguêles*, que tem o mesmo significado que *caxinguelês* ou esquilos.

***MARIMBONDO**: ETIM Kimbundu. No Dicionário Kimbundu-Português (ASSIS JÚNIOR, s/d): *marimbóndo*, *marimbuênde*: enxame de zangões. No Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (HOUAISS & VILLAR, 2009): designação comum e imprecisa aos insetos himenópteros, especialmente da família dos vespídeos e pompilídeos, sociais ou solitários, geralmente maiores e dotados de ferrão, distinguindo-se das vespas por manterem as asas anteriores longitudinalmente dobradas quando estão pousados.

***MULUNGU**: ETIM Kimbundu. No Dicionário Kimbundu-Português (ASSIS JÚNIOR, s/d): Planta condimentícia. Solano, erva moura. Arbusto mimosóideia, família das leguminosas, de madeira aproveitável. De utilidade ornamental e propriedades medicinais.

***QUITANDA**: ETIM Kimbundu 'kitanda'. Em Angola: pequeno estabelecimento comercial, feira; estabelecimento onde se vendem hortaliças, frutas, ovos etc. (HOUAISS & VILLAR, 2009). Já nos *quilombos* do Alagadiço, quitandas tem o mesmo significado que alimentos produzidos para consumo das famílias quilombolas, como bolos, biscoitos, rosas etc.

GLOSSÁRIO DE PALAVRAS DE ORIGEM INDÍGENA

***ABACAXI**: Angiosperma. Planta terrestre (*Ananas comosus*), da família das bromeliáceas, nativa do Brasil. ETIM tupi *iwaka'ti* < *iwa* 'fruta' + *ka'ti* 'que recende' (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***ACAUÃ**: Ave falconiforme da família dos falconídeos (*Herpetotheres cachinnans*), que ocorre do México até a Argentina, sendo local e temporalmente encontrada no Brasil; com cerca de 47 cm de comprimento, plumagem amarelo-creme, dorso escuro, região perioftálmica com faixa negra, que se estende até a nuca, e cauda negra, barrada de branco [Seu canto, emitido no crepúsculo e ao alvorecer, é considerado mau-agourado e prenunciador de chuvas] ETIM tupi *wa'kawã* 'id.' (HOUAISS & VILLAR, 2009). Importante observar que, assim como destacado entre colchetes no fim desta definição encontrada no Dicionário Houaiss, o canto da acauã também tem o mesmo significado simbólico para os agricultores e agricultoras quilombolas, visto que foi-me relatado, por diversas vezes, que se esta ave canta é sinal que alguém vai morrer ou que o período chuvoso está chegando.

***ARACUÃ**: Designação comum às aves galiformes, da família dos cracídeos, gênero *Ortalis*, com sete spp. no Brasil, encontradas em matas ciliares, da Bolívia até a Argentina; possuem garganta nua e colorida de vermelho. ETIM tupi *ara'kwã* 'id.' (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***ASSANHAÇO**: designação comum às aves passeriformes da família dos embereziídeos, especialmente do gênero do *Thraupis* e *Stephanophorus*, de plumagem geral cinza azulada ou esverdeada. ETIM tupi: *saya'su* 'pássaro da família dos traupídeos' (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***BACUPARI**: ETIM tupi *iwakupa'ri* = *iwa* + *ku'ru* + *pi'ri* 'fruto cheio de vilosidades' (HOUAISS & VILLAR, 2009). Nos *quilombos* do Alagadiço usa-se falar “Baco-guari” ou apenas “Baco”, denominação dada a uma árvore frutífera que existia nas chapadas, ou *gerais*, antes destas serem ocupadas pela monocultura do eucalipto.

***BEIJU**: ETIM tupi *bem'yu* 'bolo de farinha de mandioca' (HOUAISS & VILLAR, 2009). Nos *quilombos* do Alagadiço o beiju é produzido com a massa da mandioca, que difere da farinha por não ser torrada, apenas ralada e prensada para se extrair a manieira, ou também pode ser feito com a goma da mandioca, chamada

em outras localidades por polvilho. Para o tempero da massa é comum ser utilizado o açúcar e o sal, este em menor quantidade, além da rapadura e do torresmo em determinadas receitas. O processo de fabricação desta iguaria pode ser melhor visualizado pelo vídeo que construímos e encontra-se anexo a esta pesquisa.

***GUABIROBA:** ETIM tupi *gwa'bi* 'comestível, comida' + *rowa* 'amargo' (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***JACÁ:** ETIM tupi *aia'ká* 'cesto feito de taquara'. Cesto trançado de taquara ou cipó usado no transporte de cargas, sobretudo preso ao lombo de animais

***JERIVÁ:** Angiosperma. Palmeira solitária de até 30 m, nativa do Paraguai, Uruguai, Argentina e Brasil (BA até MG, RS, GO), de estirpe ereta e cilíndrica, folhas pinadas verde-escuras e crespas, usadas como cobertura. ETIM tupi *yeri'wa* (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***LAMBARI:** ETIM tupi *arawe'ri* Nome de várias espécies de peixes da família dos caracídeos (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***MANAÍBA:** ETIM tupi *mandi'íwa* 'pé de mandioca' (HOUAISS & VILLAR, 2009). Pedaco do caule da mandioca utilizado para o palantio de novas espécimes após a retirada da raiz para o consumo humano. Comumente, um arbusto de mandioca costuma produzir vários caules, os quais, por sua vez, dão dezenas de manaíbas.

***MANDIOCA:** Angiosperma. Arbusto (*Manihot spp.*) da família das euforbiáceas, nativo da América do Sul. ETIM tupi *mandi'oka* 'mandioca', raiz da planta chamada *mandi'íwa* (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***MANGABA:** ETIM tupi *ma'ngawa* planta da família das apocináceas (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***MELETE:** Mesmo que Tamanduá-mirim (HOUAISS & VILLAR, 2009). Segundo informações do Prof. Dr. José Antônio Souza da Deus, do Programa de Pós Graduação em Geografia da UFMG, a palavra *melete* é de origem indígena. No entanto, em pesquisa no Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa e em outros vários consultados, não foi possível comprovar esta afirmação tão quanto o significado da palavra.

***MUNDÉ:** Mesmo que Mundéu – Família linguística do tronco tupi. Indígena pertencente a qualquer dos grupos mondés. Sinônimo de armadilha (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***PEQUI:** ETIM tupi *pe'ki* planta da família das cariocaráceas pequizeiro (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***TAQUARA:** ETIM tupi *ta'kwara* 'cana brava, oca por dentro', de *kwara* 'buraco, cova, toca'. Designação comum a várias plantas da família das gramíneas, cujo caule é geralmente oco (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***TEIÚ:** ETIM tupi *te'yu* 'designação genérica do lagarto, entre os indígenas'. Lagarto terrícola da família dos teídeos (*Tupinambis teguixin*), encontrado do norte do Brasil ao norte da Argentina; apresenta coloração dorsal marmorada de cinzento e preto, com faixas e manchas pretas ou brancas e ventre claro, com barras transversais pretas, e seu corpo atinge cerca de 50 cm de comprimento (HOUAISS & VILLAR, 2009).

***TRAÍRA:** ETIM tupi *tare'ira* 'peixe'. Peixe com cerca de 60 cm de comprimento, coloração variando do negro ao pardo escuro, ventre branco e manchas escuras espalhadas no corpo, dentes fortes com quatro incisivos muito afiados. Encontrado em ambientes lênticos da América Central até a Argentina e de ampla distribuição no Brasil.

PALAVRAS EM QUE NÃO FOI POSSÍVEL IDENTIFICAR SUA ETIMOLOGIA

***BANDAS:** Termo que tem o sinônimo de lugares ou regiões. Assim, quando no Quilombo se diz da *banda de lá*, pode estar-se referindo às comunidades de Santiago, São Pedro do Alagadiço, Jacu, Rafael, Capão da Peroba, Trovoadas, etc.

***BURRAIO:** [borralho] Cinza quente da fornalha.

***CARRASCOS:** Denominação dada ao ambiente das chapadas, onde a vegetação é de porte baixo e densa, os solos são rasos, duros e as pedras são muitas. Diferenciam-se do ambiente das várzeas por serem menos férteis e mais secos, não propiciando o cultivo de alimentos como feijão, arroz, milho e hortaliças. No entanto, embora sejam ambientes distintos, ambos se complementam, visto que apresentam usos diversos que permitem aos agricultores otimizar o uso de suas terras sem extrair-lhes de modo intensivo os recursos naturais. Para mais informações sobre os distintos usos das terras de chapada e várzea, ver: Galizoni, 2005, 2007a, 2007b.

***FESTA QUEBRA TOMATE:** Festa boa, “arrojada”, com muita música, dança e bebidas. Costumam ocorrer a noite toda, envolvendo dezenas de pessoas de várias comunidades.

***FINADO:** Que se finou. Que ou aquele que faleceu; defunto (HOUAISS & VILLAR, 2009). Termo utilizado recorrentemente para se referir a sujeitos que já faleceram. Assim, é muito comum escutar os agricultores e agricultoras quilombolas dizendo: *finado(a)* meu pai/minha mãe, *finado* fulano, *finado* ciclano.

***NORTISTA:** Alcinha dada a todos os sujeitos que são naturais do nordeste brasileiro. No Alagadiço, por exemplo, tem-se o Baiano do Capão da Peroba como exemplo de um *nortista*, visto que este sujeito nasceu no sul da Bahia e se mudou quando jovem para a Fazenda dos italianos.

***OFENSA DE COBRA:** Costuma-se referir às picadas de cobra nestas comunidades como uma “ofensa”. Assim, quando se diz que uma pessoa foi “ofendida” por uma Cabeça-de-Patrona (*Bothrops sp.*) ou Cascavel (*Crotalus sp.*), significa que a cobra a mordeu e injetou nela seu veneno. Para os que crêem na benzeção, procura-se um Benzedor ou uma Benzedeira para que se faça a oração e expurgue o veneno do corpo. Para os mais cépticos, aconselha-se a procurar um médico rápido, pois, segundo os(as) benzedores(as) para ser curado, é preciso ter fé.

***PASSAR A BICARIA:** Termo utilizado pelos moradores dos territórios da pesquisa para referirem-se a um ato em que um sujeito convence as pessoas a venderem suas terras ou bens a preço muito barato, bem menor do que é devido. Assim ocorreu quando os *vêi* José Moreira e o Zé Tiolino venderam suas propriedades a “preço de banana” para Oswaldo Montenegro, um paulista que chegou aquela região comprando terras para re-fundar uma nova Fazenda do Alagadiço.

***RIBUÇAR:** cobrir-se com rebuço, ocultar-se (HOUAISS & VILLAR, 2009). No entanto, no caso das comunidades quilombolas pesquisadas, *ribuçar* tem o significado apenas de cobrir algo ou alguém, como, por exemplo, “ribuçar uma casa/chiqueiro/curral/galinheiro” com um telhado ou com folhas de catulé ou se “ribuçar com um cobertor na hora de dormir”. No primeiro dia em que estive em Quilombo para me re-apresentar aos sujeitos da pesquisa, fui convidado pelo *Sêo* Cirilo Soares a “ribuçar” em sua casa. Sem saber o que significava o termo, fiquei por um longo instante sem saber o que responder ao convite que me foi feito, mas, logo em seguida, *Sêo* Cirilo disse-me que havia um cama e “coberta” de sobra em sua residência. Aí, sim, fui entender o significado da palavra.

***VÊI:** Termo que faz referência aos sujeitos mais velhos das comunidades ou àqueles que foram seus primeiros moradores. Neste sentido, é comum se ouvir em conversas com os agricultores e agricultoras quilombolas menções aos *vêi* Norato, *vêi* Zé Tiolino, *vêi* Adrião, *vêi* Zé Moreira, *vêi* Tima, primeiros moradores daqueles territórios, e aos sujeitos vivos que são, hoje, os mais “antigos”: *vêi* Cirilo, *vêia* Lita, *vêi* João da Silva, *vêia* Lourença, etc. Cabe ressaltar que *vêi* ou *vêia* não têm, de forma alguma, um caráter depreciativo ou preconceituoso, muito pelo contrário, significa o respeito e a consideração que se têm com estes sujeitos.

MEDIDAS DE GRANDEZA

1 alqueire de terra: área um pouco maior que 4 hectares – 1 hectare = 10.000 m²

1 alqueire de feijão = 40 medidas – 1 medida = 1.800 kg a 2 kg de feijão (depende da massa)

1 alqueire de café “bom”: 22 kg de café limpo

1 alqueire de café “ruim”: 18 a 20 kg de café limpo

1 talha de farinha = ½ alqueire

1 alqueire de farinha = 50 kg

1 medida de farinha de mandioca: entre 1kg e 1,5kg

1 quarta de farinha = aprox. 10 kg

1 alqueire de milho: 60 kg

1 alqueire de arroz = 40 medidas

1 medida de arroz: 1,8 kg a 2kg

1 medida de milho = 2 kg

1 légua: 6 km