



PROFHISTÓRIA

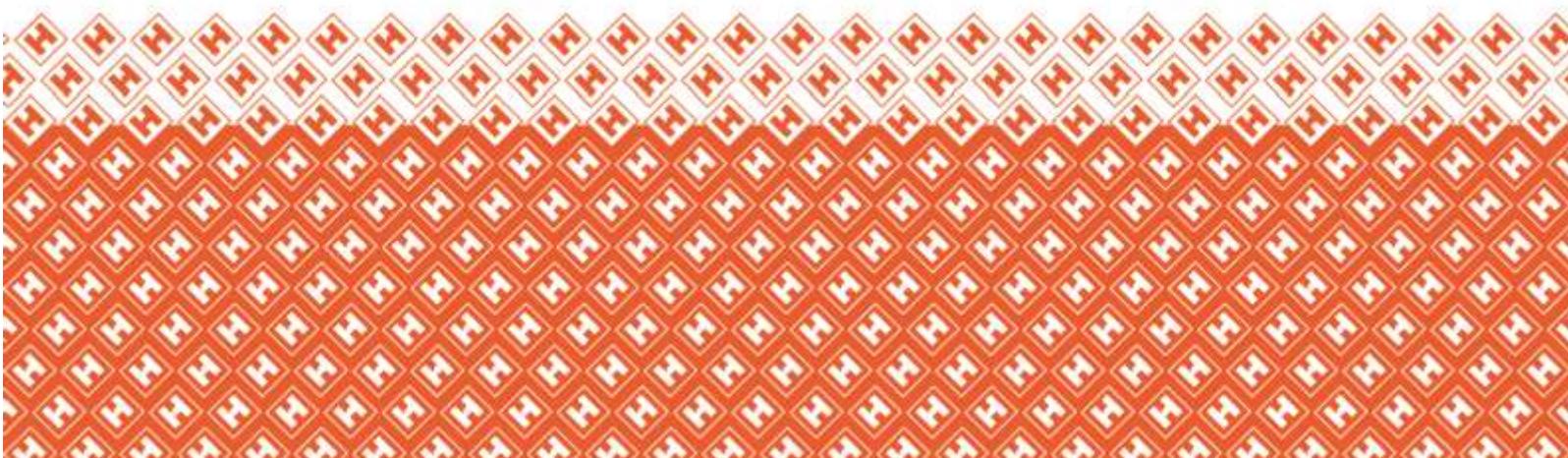
MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

SANDRA MAISA DOS SANTOS

Circuito quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol/MG: proposta para um Ensino de História decolonial

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Março / 2023



Sandra Maisa dos Santos

Circuito quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol/MG:
proposta para um Ensino de História decolonial

Dissertação apresentada ao Programa do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção de título de Mestra em Ensino de História.

Linha de pesquisa: Saberes Históricos em Diferentes Espaços de Memória

Orientador: Professor Dr. Gilberto César de Noronha.

Uberlândia

2023

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S237
2023

Santos, Sandra Maisa dos, 1975-
Círculo quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta
Sol/MG [recurso eletrônico] : proposta para um Ensino de
História decolonial / Sandra Maisa dos Santos. - 2023.

Orientador: Gilberto César de Noronha.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Mestrado Profissional em Ensino de História.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.225>
Inclui bibliografia.

1. História. I. Noronha, Gilberto César de ,1979-,
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia.
Mestrado Profissional em Ensino de História. III.
Título.

CDU: 930

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1H, 2º piso, Sala 1H50 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3239-4395 - inhis@ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Ensino de História				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Profissional, 13, PPGEH				
Data:	Trinta de março de dois mil e vinte e três	Hora de início:	14h00	Hora de encerramento:	16h10
Matrícula do Discente:	12012HRN013				
Nome do Discente:	Sandra Maisa dos Santos				
Título do Trabalho:	Circuito quilombola – Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol/MG: proposta para um Ensino de História decolonial				
Área de concentração:	Ensino de História				
Linha de pesquisa:	Saberes Históricos em Diferentes Espaços de Memória				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Ciganos em Portugal e no Brasil: composições modernas				

Reuniu-se, por meio de webconferência, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ensino de História, assim composta: Professores Doutores: Gilberto César de Noronha - INHIS/UFU, orientador da candidata; Nara Rúbia de Carvalho Cunha - INHIS/UFU e Moisés Pereira da Silva - UFNT.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Gilberto César de Noronha, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de **Mestre**.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Gilberto Cezar de Noronha, Professor(a) do Magistério Superior**, em 30/03/2023, às 16:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nara Rúbia de Carvalho Cunha, Professor(a) do Magistério Superior**, em 30/03/2023, às 16:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Moisés Pereira da Silva, Usuário Externo**, em 30/03/2023, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4374576** e o código CRC **29CDBF28**.

Este trabalho foi realizado com Apoio Financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES (Bolsa de Mestrado).

DEDICATÓRIA

*Aos meus pais, José Adelson (in memoriam) e Maria José porque me deram
o melhor, a vida e nunca poderei retribuir.*

AGRADECIMENTOS

A todos os meus antepassados que permitiram que a vida chegasse até mim.

À minha filha Maria Clara e minhas irmãs, pelo apoio e compreensão pelo isolamento necessário para realização desta pesquisa.

Às comunidades remanescentes de quilombos Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, por permitirem que uma professora de História compartilhasse de suas histórias e desafios contemporâneos.

Aos membros das comunidades quilombolas que de forma muito atenciosa aceitaram participar desta pesquisa e receberam uma professora em suas casas e seus espaços sagrados, compartilhando suas memórias, documentos, jornais, fotografias e vivências.

À diretora, supervisora pedagógica, bibliotecária, técnico de multimeios e professor de História da Escola Municipal José Antônio de Lacerda, que colaboraram de alguma forma para a realização das oficinas pedagógicas, e em especial, aos alunos e alunas que aceitaram participar desta pesquisa e contribuíram de forma significativa para reflexões sobre o Ensino de História.

Ao Prof. Dr. Gilberto César de Noronha, pela orientação, conduzida com extremo profissionalismo, competência e paciência. Pela confiança em meu trabalho, pelo apoio e incentivo, em momentos que os desafios da vida se sobrepunham às tarefas da pesquisa.

Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. Moisés Pereira da Silva e Profa. Dra. Nara Rúbia de Carvalho Cunha, que gentilmente aceitaram o convite para participar e colaboraram com apontamentos importantíssimos para esta dissertação.

À Profa. Dra. Mara Regina do Nascimento, coordenadora do ProfHistória – UFU e todos os professores do Mestrado Profissional em Ensino de História – UFU, pela dedicação e competência mesmo em tempos desafiadores como o início do curso em um cenário de pandemia Covid-19.

Aos Professores do ProfHistória – UFG, onde cursei a disciplina Ensino de História e Pensamento Decolonial, que contribuíram com discussões fundamentais para esta pesquisa.

Aos colegas do ProfHistória – UFU, pelas sugestões, discussões produtivas, pela companhia e apoio mútuo, mantido de forma remota ao longo do curso.

*Desde quando (...) da Roça Cabana da Mamãe Oxum, minha vida foi só lutar!
Então hoje cê vê uma pessoa cansada, desanimada! Eu tô bem cansado! (...)
Então a minha vida foi lutar e o pior de tudo, foi lutar contra as autoridades de
Bom Despacho, que deveriam estar lutando ao lado de uma pessoa que matava a fome dos outros.*

(Participante 1, Bom Despacho, 2021)

*(...) todos precisam saber da força do negro, o negro não ajudou, fez este lugar.
Meus antepassados não podiam falar, mas eu posso... nós podemos então tem que falar da luta do
sofrimento e da dor.*

(Sebastiana Geralda Ribeiro, Bom Despacho, 2016)

Transgressão (aula de micropolítica, Dona Martha)
[01.09.1987]

*Houve uma guerra no Rio
Pra quem não soube um delírio
Produto de alucinação
Houve uma ação contra o morro
Armada e genocida
Que regeu aquelas colinas
De sangue de baixo acima
Ação de “Código Penal”
De impotência social
De esbirros e malfeitores
Arrogante e prepotente
Que atirou toda a gente
Num terror irresponsível
Houve gritos e choros
Que a cidade surda
Rapidamente esqueceu
E foi no Corcovado*

*No quilombo onde já aconteceu
Em algum tempo da história
Que na memória feneceu
Jamais foi contado
Pois lá era a mesma gente
E o país urgentemente
Apagou da mente
A verdade que passou
Mas não é passado é presente
Pra que repetição?
É necessário que abafes
O ruído das sirenes
Que perturbam o ambiente
Dividindo os homens
Entre bons e maus
Entre nós e eles
Entre vivos e mortos.
(Beatriz Nascimento)*

RESUMO

Esta pesquisa tem o objetivo de apresentar as práticas de resistência e (re)existência das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho/MG, através da proposição de um *Circuito 'outro'*; como estratégia para a construção de um Ensino de História decolonial. Problematizando a historiografia local que aborda os quilombos através de uma narrativa colonialista e a participação do município na rota turística *Circuito Verde - Trilha dos Bandeirantes*, pretendeu-se não apenas compreender como tem sido concebida a história dos quilombos, mas também registrar e construir “outras” narrativas sobre esses quilombos e as lutas das comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, considerando a perspectiva dos próprios remanescentes de quilombos, como proposta para um Ensino de História local na perspectiva decolonial. O paradigma da decolonialidade articula-se com uma problematização sobre o Ensino de História local, relacionada à temática dos quilombos de uma forma não eurocêntrica; através da luta política das comunidades quilombolas frente à(s) colonialidade(s) presente(s) em seus territórios. Com abordagem qualitativa, este trabalho constitui-se de pesquisa bibliográfica e documental da representação dos quilombos nas narrativas historiográficas de Bom Despacho – MG; e das narrativas de Sebastiana Geralda Ribeiro, matriarca da comunidade quilombola Carrapatos da Tabatinga, presentes em obras acadêmicas. Em seguida a metodologia das rodas de conversa, “técnica de pesquisa inserida na perspectiva metodológica da História Oral” é utilizada na produção de narrativas da comunidade quilombola Quenta Sol. A proposta da pesquisa e o produto desenvolvido pretendem contribuir para o Ensino de História e uma educação para as relações étnico-raciais: possibilitando o desenvolvimento de novas práticas e metodologias, relacionadas à História Local e à História e Cultura Afro-brasileira, presentes nas comunidades quilombolas; reafirmando através da luta de resistência e (re)existência dessas comunidades; sua trajetória e seu lugar de sujeito político e protagonista da História vivida e narrada.

Palavras-chave: Ensino de História. Memória e identidade. Espaços de memória. Quilombos. História local. Decolonialidade(s).

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo presentar las prácticas de resistencia y (re)existencia de las restantes comunidades quilombolas de Bom Despacho/MG, a través de la propuesta de un '*otro*' *Circuito*; como estrategia para la construcción de una Enseñanza de la Historia decolonial. Cuestionando la historiografía local que aborda los quilombos a través de una narrativa colonialista y la participación del municipio en la ruta turística *Circuito Verde - Trilha dos Bandeirantes*, se pretendió no solo comprender cómo se ha concebido la historia de los quilombos, pero también para registrar y construir "otras" narrativas sobre estos quilombos y las luchas de las comunidades Carrapatos de la Tabatinga y Quenta Sol, considerando la perspectiva de los propios remanentes quilombos, como propuesta de un local la Enseñanza de la Historia en la perspectiva decolonial. El paradigma de la decolonialidad se articula con una problematización de la Enseñanza de la Historia local, relacionada con la temática de los quilombos de forma no eurocéntrica; a través de la lucha política de las comunidades quilombolas contra la(s) colonialidad(es) presente(s) en sus territorios. Con enfoque cualitativo, este trabajo consiste en una investigación bibliográfica y documental sobre la representación de los quilombos en las narrativas historiográficas de Bom Despacho – MG; y las narrativas de Sebastiana Geralda Ribeiro, matriarca de la comunidad quilombola Carrapatos de la Tabatinga, presentes en trabajos académicos. Luego, la metodología de las ruedas de conversación, "técnica de investigación inserta en la perspectiva metodológica de la Historia Oral", se utilizan en la producción de narrativas de la comunidad quilombola de Quenta Sol. La propuesta la investigación y el producto desarrollado pretenden contribuir para la Enseñanza de la Historia y una educación para las relaciones étnico-raciales: posibilitando el desarrollo de nuevas prácticas y metodologías, relacionadas con la Historia Local y la Historia y Cultura Afrobrasileña, presentes en las comunidades quilombolas; reafirmando a través de la lucha de resistencia y (re)existencia de estas comunidades; su trayectoria y su lugar como sujetos políticos y protagonistas de la Historia vivida y narrada.

Palabras clave: Enseñanza de la Historia. Memoria e identidad. Espacios de memoria. Quilombos. Historia local. Decolonialidad(es).

ABSTRACT

The present research aims to present the practices of resistance and (re)existence of the remaining quilombo communities of Bom Despacho/MG, through the proposition of an 'other' Circuit; as a strategy for the construction of a decolonial History Teaching. Questioning the local historiography that addresses the quilombos through a colonialist narrative and the municipality participation in the touristic route *Circuito Verde - Trilha dos Bandeirantes*, it was intended not only to understand how the history of the quilombos has been conceived, but also to record and build "other" narratives about these quilombos and the struggles of the Carrapatos of Tabatinga and Quenta Sol communities, considering the perspective of the quilombo remnants themselves, as a proposal for a local History Teaching in the decolonial perspective. The paradigm of decoloniality articulates with a problematization of local History Teaching, related to the theme of quilombos in a non-Eurocentric way; through the political struggle of quilombo communities against the coloniality(ies) present in their territories. With a qualitative approach, this work consists of a bibliographical and documental research on the representation of quilombos in the historiographical narratives of Bom Despacho – MG; and the narratives of Sebastiana Geralda Ribeiro, matriarch of the quilombo community "Carrapatos of Tabatinga", present in academic works. Then, is used the methodology called circles of conversation: "research technique inserted in the methodological perspective of Oral History", in the production of narratives of the "Quenta Sol" quilombo community. The research proposal and the product developed intend to contribute to the Teaching of History and an education for ethnic-racial relations: enabling the development of new practices and methodologies, related to Local History and Afro-Brazilian History and Culture, present in the quilombo communities; reaffirming through the struggle of resistance and (re)existence of these communities; the memory, identity and ancestry of Afro-Brazilians, their trajectory and their place as political subjects and protagonists of lived and narrated History.

Keywords: History Teaching. Memory and identity. Memory spaces. Quilombos. Local History. Decoloniality(ies).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva mostrando as fotografias de seus pais.....	41
Figura 2: Bairro Ana Rosa; Bairro Tabatinga I, agora denominado Conjunto Habitacional Geraldo Sabiá (1); Avenida Ana Rosa; Rua da Tabatinga; Bairro Tabatinga II, agora denominado Conjunto Habitacional Maria de Melo Queiroz (2) de acordo com Lei Municipal Nº 51/2	96
Figura 3: Imagem do Moçambique de São Benedito na “Exposição Cores e Sons do Reinado”, Bom Despacho-MG.....	113
Figura 4: Moçambique de São Benedito	114
Figura 5: Quatro exemplares da obra Quenta Sol: Encanto e magia, Biblioteca Comunitária da Escola Estadual Irmã Maria.....	131
Figura 6: Mapa do Estado de Minas Gerais, município de Dores do Indaiá (1939) onde pode ser localizada a fazenda “José Boneco”.....	139
Figura 7: Detalhe do Mapa do Estado de Minas Gerais, município de Dores do Indaiá (1939) onde pode ser localizada a fazenda “José Boneco” (1), Quartel Geral (2), Dores do Indaiá (3) e Bom Despacho (4).	139
Figura 8: Sequência de imagens – (1) Registros de batismo 1872 e 1873; (2) Certidão de batismo.	140
Figura 9: Capitão do Congo Sereno, Zé Chiquinho.....	153
Figura 10: Comunidade Quenta Sol, com beco de acesso à Vila José Bento à esquerda (ponto A) e à frente uma parte da região denominada de Mata do Quenta Sol, onde localiza-se a mina d’água, ambas citadas pela comunidade.....	156
Figura 11: Trecho da antiga "estrada carreira", atualmente denominada de Vila José Bento, data desconhecida.....	157
Figura 12: Sequência de imagens 1 a 9, visita à Vila José Bento e roça Cabana de Mamãe Oxum, guiada por membros da comunidade Quenta So	158
Figura 13: Mapa do Município de Bom Despacho, data desconhecida.....	159
Figura 14: Av. Dr. Juca (Mata do Quenta Sol à esquerda, centro da cidade ao fundo).....	160
Figura 15: Sequência de imagens – (1) Publicação no jornal Raiz Cultural; (2) Publicação no jornal Raiz Cultural sobre a colocação da “placa em homenagem à cultura do bairro Quenta Sol”; (3) Placa afixada na entrada da Roça Cabana de Mamãe Oxum.....	162
Figura 16: Sequência de imagens – (1) Maria Feliciano confeccionando peneira de fibra de cambaúba; (2) "Mariazinha Feliciano" confeccionando um objeto com fibra natural.....	169

Figura 17:Publicação intitulada “Quenta Sol recebeu calçamento e rede de esgoto”.	172
Figura 18: Jornal Raiz Cultural.....	177
Figura 19: Sequência de imagens. (1) Imãs Feliciano, moradoras da Tabatinga e Rosângela, moradora do Quenta Sol, “cabanoxenses” citadas em Quenta Sol: Encanto e Magia. (2) Evento na antiga estrada carreira, Vila José Bento, próxima à Cabana de Mamãe Oxum, sem data	186
Figura 20:Roça Cabana de Mamãe Oxum, década de 1980.....	187
Figura 21:Autorização para funcionamento da Cabana de Mamãe Oxum.	188
Figura 22:Sequência de imagens. (1) Festa dos boiadeiros na Cabana de Mamãe Oxum, 2013. (2) Candomblecista na Cabana de Mamãe Oxum, Orixá Oxóssi - Deus das matas, 2016 (3) Cabana Mamãe Oxum. (4) Porta Camarinha, Conjolo [casa] da [Mamãe] Oxum.	194
Figura 23:Guarda dos Marinheiros, Festa Nossa Senhora do Rosário, 2021.....	195
Figura 24:"Diodatos (Dores do Indaiá), familiares de José Geraldo de Paulo.....	196
Figura 25:Sequência de imagens Guarda dos Marinheiros (1) Visita à cidade de Arcos, sem data; (2) Convite para Congada na comunidade quilombola Quenta Sol, 2015; (3) Festa Nossa Senhora do Rosário, 2015; (4, 5 e 6) Festa Nossa Senhora do Rosário, sem data.....	200
Figura 26:Sequência de imagens. (1) Primeira Capela Nossa Senhora das Mercês, data (?); (2) Imagem de Nossa Senhora das Mercês; (3) Segunda Capela de Nossa Senhora das Mercês, 2013.	201
Figura 27:Guarda dos Marinheiros, 2019.....	201
Figura 28: Sequência de imagens. (1 e 2) Apresentação do Grupo Cultural Quenta Sol; (3) Desenhos realizadas por estudantes que visitaram o “Museu do Quenta Sol”; (4) Nota no Jornal Raiz Cultural sobre visita da E. E. Irmã Maria	203
Figura 29: Capa da primeira publicação do jornal Raiz Cultural, com imagem da Cabana de Mamãe Oxum ao centro.....	204
Figura 30:Vista da região denominada pela comunidade de Mata Quenta Sol, ao final da R. Itabira, jun. 2013.....	218
Figura 31: (1) Comunidade Quilombola Quenta Sol, (2) Mina indicada pela comunidade Quenta Sol e córrego da Areia.....	218
Figura 32: (1) Comunidade quilombola Quenta Sol e seu entorno: (2) Cabana de Mamãe Oxum, (3) Mata e mina indicada pela comunidade e os três novos bairros (4) Gran Park ou Nova Bom Despacho, (5) Gran Royale e (6) Alta Villa e a rede hidrográfica da região.	220
Figura 33:Sequência de imagens da Mata e Mina do Quenta Sol antes das obras de urbanização no local.....	221
Figura 34: Sequência de imagens da Mata e Mina do Quenta Sol com o início das obras de urbanização no local.....	222

Figura 35: Sequência de imagens com membros da comunidade Quenta Sol trabalhando para conservar uma nova mina d'água que surgiu próxima à antiga mina do Quenta Sol, 27 de outubro de 2013.....	225
Figura 36: Exposição Cores e Sons do Reinado.....	232
Figura 37: (1 e 2) Imagem folder "Conheça Bom Despacho"; (3) Detalhe Folder - Circuito Verde: Trilha dos Bandeirantes.....	232
Figura 38: Sequência de imagens - capa, sumário e contracapa de "Raízes de Bom Despacho". ..	241
Figura 39: Primeira página do site circuitoquilombolamg.com	304
Figura 40: Sequência de imagens do mapa Circuito quilombola	305

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Oficinas pedagógicas	292
--------------------------------------	-----

LISTA DE SIGLAS

ACQS	Arquivo Comunidade Quenta Sol
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
AI-5	Ato Institucional número 5
AMNB	Articulação de Mulheres Negras Brasileiras
ANC	Assembleia Nacional Constituinte
APM	Arquivo Público Mineiro
APP	Área de Preservação Permanente
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
BPM	Batalhão de Polícia Militar
CAF	Companhia Agrícola e Florestal Santa Bárbara
CAIC	Centro de Atenção Integral à Criança e ao Adolescente
CBH	Comitê da Bacia Hidrográfica
CEMIG	Companhia Energética de Minas Gerais
CIAB	Companhia Industrial Aliança Bom Despachense
CNE/CEB	Conselho Nacional de Educação / Câmara de Educação Básica
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos
COPASA	Companhia de Saneamento de Minas Gerais
CRMG	Currículo Referência de Minas Gerais
CRQs	Comunidades Remanescentes de Quilombos
FCP	Fundação Cultural Palmares
IGRs	Instâncias de Governança Regionais
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto Histórico e Artístico Nacional
LABHOI/UFF	Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense
N'GOLO	Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais
NUMEM/UNIRIO	Núcleo de Memória e Documentação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro)
PCNs	Parâmetros Curriculares Nacionais
PFL	Partido da Frente Liberal
RMV	Rede Mineira de Viação
SER-Divinópolis	Superintendência Regional de Ensino em Divinópolis
THOA	<i>Taller de Historia Oral Andina</i>
UFT	Universidade Federal do Tocantins

IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
PNLD	Programa Nacional do Livro Didático
CNE/CP	Conselho Nacional de Educação / Conselho Pleno
SEE-MG	Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
Unifesspa	Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

Sumário

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO 1 – CARRAPATOS DA TABATINGA: “eu tô ensinando meus filhos, minhas filhas pra lutar.”.....	40
1.1 “Eu sou de Bom Sucesso, quilombo dos Carrapatos”.....	41
1.2 Fazendas mineiras: “ali é que a gente sofreu mesmo”.....	61
1.3 Quilombo Carrapatos na Tabatinga e um “giro territorial”: “território de r-existência” quilombola.....	82
1.3.1 “Toda vida foi Tabatinga. Desde o tempo da escravidão”.....	94
1.3.2 “Depois de muita luta, consegui construir meu Centro Espírita”.....	98
1.3.3 Moçambique São Benedito: “eu vou descer com minha bandeira... com meu povo, amanhã tô descendo!”.....	105
1.3.4 Capela São Benedito e Festa de São Benedito: “o santo dos negros”.....	114
1.3.5 “Eu acho que agora a gente tem que continuar a luta. Quilombola não pode desistir de lutar não.”.....	121
CAPÍTULO 2 – “QUENTA SOL: ENCANTO E MAGIA”.....	130
2.1 “Minha família é do Brejo dos Pretos”.....	132
2.2 “O quilombo do Quenta Sol é um lugar mágico”.....	152
2.2.1 Mata do Quenta Sol: “Rica em tudo! E de grande estima!”.....	170
2.2.2 “A Cabana de Mamãe Oxum vem junto com o Quenta Sol... junto!”.....	175
2.2.3 Guarda de Marinheiros: “minha família é de Congado, é moçambiqueiro”.....	195
2.2.4 “Um museu de verdade”, Grupo Cultural do Quenta Sol e Jornal Raiz Cultural.....	202
2.2.5 Para que reivindicar o reconhecimento quilombola? “Ajudar as pessoas” e “salvar a mina”.....	204
CAPÍTULO 3 – DAS FORMAS HEGEMÔNICAS DE NARRAR A HISTÓRIA AO CIRCUITO QUILOMBOLA: UM ENSINO DE HISTÓRIA DECOLONIAL?	226
3.1 Os quilombos nas narrativas historiográficas de Bom Despacho: Eurocentrismo e encobrimento do outro.....	227
3.2 Quilombos, Ensino de História e o Projeto decolonial.....	256
3.2.2 Comunidades quilombolas e História oral em uma perspectiva descolonizadora.....	277
3.3 Oficinas pedagógicas: “Eu é que vou contar a minha história”.....	285
3.4 Circuito Quilombola.....	300
FONTES.....	308
1.1 Audiovisuais.....	308
1.2 Jornais.....	309
1.3 Documentos.....	309
REFERÊNCIAS.....	310
ANEXO A – Carta anuência Associação dos Quilombos de Bom Despacho - MG	
ANEXO B – Declaração da instituição co-participante	
ANEXO C – Termo de assentimento para menor entre 12 e 18 anos incompletos	
ANEXO D – Termo de consentimento livre e esclarecido	
ANEXO E – Termo de consentimento livre e esclarecido responsável legal por menor de 18 anos	
ANEXO F – Termo de compromisso confidencialidade da equipe executora	
ANEXO G – Termo de Retirada de CONSENTIMENTO e de DADOS DE PESQUISA 1 e 2	
ANEXO H – Parecer consubstanciado do CEP 4639018	

INTRODUÇÃO

O maniqueísmo primeiro que regia a sociedade colonial conserva-se intacto no período da colonização. *É que o colono jamais deixa de ser o inimigo, o antagonista, mais exatamente ainda, o homem a abater.* O opressor, em sua zona, faz existir o movimento, movimento de dominação, de exploração, de pilhagem. Na outra zona, a coisa colonizada, oprimida, espoliada, alimenta como pode esse movimento, que vai sem transição dos confins do território aos palácios e às docas da “metrópole”. O colono faz a história. Sua vida é uma epopeia, uma odisseia. Ele é o começo absoluto. *O colono faz a história e sabe que a faz.* E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve, não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. *A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem.* (Frantz Fanon, 1968, Grifo meu)¹

Conheci esse excerto adaptado da obra *Os condenados da terra*², do psiquiatra, filósofo político e revolucionário Frantz Fanon, numa das questões do Exame Nacional de Acesso ao Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória 2019. O texto de Frantz Fanon conduzia à problemática sobre a perspectiva decolonial e a escrita da História, apontando que: “Nessa perspectiva, para a substituição de uma história do colono por uma história do colonizado, a escrita da história deve (...) redimensionar a compreensão unívoca do invasor.”³

O chamado revolucionário de Frantz Fanon, para o colonizado “pôr termo à história da colonização”, suscitou em mim o início ou talvez a continuidade de uma caminhada de reflexão crítica sobre a docência e o Ensino de História. Em 2020, durante o processo de desenvolvimento do projeto de pesquisa, refletindo sobre a minha prática docente e sobre algumas indagações relacionadas às narrativas historiográficas na região Centro-oeste de Minas Gerais, que me acompanham desde o início da minha carreira como professora de História, fiz as primeiras leituras sistematizadas sobre a perspectiva decolonial. Dessa forma, comecei uma reflexão sobre a minha prática em quatorze anos em sala de aula, os desafios que encontrei para trabalhar sobre a História Local e os caminhos possíveis entre o Ensino de História e o pensamento decolonial. Foi no ano de 2002 que iniciei minha carreira docente, na rede pública municipal e na rede estadual na cidade de Nova Serrana⁴, situada na

¹ Adaptado de FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968

² FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968

³ Exame nacional de acesso 2020 – ProfHistória. Disponível em: https://www.vestibular.uerj.br/wp-content/uploads/2019/10/204_Prova_ProfHistoria_2020.pdf Acesso em 18 de maio de 2021.

⁴ Freitas utiliza a denominação “Sertão do Inhanhi” para descrever a região de Nova Serrana, considerando como “o primeiro nome do solo neo-serranense”: “(...) fazendas dos primeiros povoadores do Sertão do Inhanhi.” (FREITAS:2002, p.32-33). Segundo o autor, o pesquisador e escritor Simeão Ribeiro Pires, em *Raízes de Minas* (1979), apresenta a hipótese de que o rio Pará, primeiramente foi denominado de rio Vainhu, depois rio Pitangui e por último o nome atual. Para Freitas, Simeão Ribeiro Pires, apresenta uma nova interpretação para a abrangência da sesmaria de Antônio Guedes de Brito, concedida em 1652, que iniciava no norte da Bahia, morro do Chapéu, e “corria até as nascentes do rio Vainhu”, ou seja, até as “nascentes do rio Pará”. Orlando F. de Freitas, destaca que o termo seria “Yvainhu, (y = água; nhan = correr; água que corre para a água, afluente). Por homofonia, muito comum no meio sertanejo, transformou-se em

região Centro-oeste de Minas Gerais⁵. Entretanto, no período de 2009 a 2012 fiquei afastada da docência, voltando a lecionar no ano de 2013. Apesar de trabalhar em Nova Serrana, moro em Bom Despacho-MG, uma cidade vizinha, na região do Alto São Francisco⁶. Como eu, a maioria dos profissionais da educação que trabalham em Nova Serrana são originários de outras cidades da região. A economia do município é baseada no setor calçadista com uma produção expressiva nacionalmente, gerando muitos postos de trabalho diretos e indiretos e em consequência atraindo grande contingente de imigrantes de diversas regiões do país.

As reflexões sobre a minha prática docente durante o mestrado, fizeram irromper as lembranças da experiência de professora iniciante em um espaço desconhecido, no ano de 2002, quando procurei uma bibliografia específica sobre a história da cidade, na própria biblioteca da escola. A intenção era conhecer a história do lugar em que meus alunos viviam e fazer um planejamento para as turmas dos Anos Finais do Ensino Fundamental. Considerando o que era proposto pelos PCNs para o 1º e 2º ciclos do Ensino Fundamental, à época, qual seja, “conhecer as muitas histórias de outros tempos, relacionadas ao espaço em que vivem, e de outros espaços, possibilita aos alunos compreenderem a si mesmos e a vida coletiva de que fazem parte”⁷, entendia que era necessário conhecer a história da cidade em que os estudantes viviam. Pretendia construir junto com eles problematizações como: Qual o meu lugar na história da minha comunidade, cidade, região? Por que devo conhecer a história local e suas narrativas? Como posso ocupar a cidade,

Inhanhi.”A hipótese de Pires, seria comprovada, conforme Freitas argumenta, com a apresentação de uma carta de sesmaria concedida a João Veloso Ferreira, no ano de 1740, onde o autor interpreta que “todas as terras, a partir da Ilha de Itapeba (pedra chata, lage) em direção ao sul, até as nascentes do rio Pará, estariam situadas no **Sertão do Inhanhi**”: “(Revista do APM, Vol. VI) (...) *João Veloso Ferreira Rabelo morador em Pitangui, que ele era possuidor de umas terras junto ao rio Pará que arrematar em praça seu sogro Domingos de Paiva Bulhões, havia mais de dez anos, que partem do nascente com o Palmital, do poente com o mesmo rio Pará, do sul com o Sertão do Inhanhi*”. Entretanto, Freitas observa que documentos posteriores à 1740, “já suprimiam o ‘Inhanhi’, denominando a região de “sertão” ou “Mata Dentro”. FREITAS, Orlando Ferreira de; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As Origens de Nova Serrana*. 2002, p.32,33,161-163).

⁵ Desde 2017, o IBGE divide o estado de Minas Gerais em 13 regiões geográficas intermediárias e 70 regiões geográficas imediatas. Bom Despacho e Nova Serrana pertencem à região intermediária de Divinópolis.

⁶ “Este mesmo espaço, em outros momentos já foi (re)conhecido por outras tantas denominações que nos remetem a processos mais antigos de colonização: Campo Grande e Mata da Corda, Campos do Bamboi do Rio São Francisco, Sertões do Abaeté e do Indaiá, Lorena Diamantina e Extração Diamantina do Abaeté – todas estas denominações já serviram como forma de localização dos sujeitos colonizadores que estiveram nestes mesmos espaços nos séculos XVII e XVIII. (...) Nos documentos oficiais, a utilização do termo Alto São Francisco aparece apenas nos tempos do segundo Império, por volta do ano de 1869. Foi utilizada sobretudo para fazer referência à função que estas paragens teriam “dentro de uma estratégia de desenvolvimento (...) de Minas Gerais, e do Brasil, apresentando potencialidades problemáticas e considerando-se o tipo de vinculação com outras áreas; além de sua (in)capacidade potencial para integrar-se economicamente” ao restante do Brasil Imperial. O termo Alto São Francisco é certamente devedor da percepção das características físicas do espaço geográfico (em especial, o relevo e a hidrografia) embora seja difícil identificar quando e com quais sentidos ela surgiu – o termo passou a denominar uma zona fisiográfica do Estado de Minas Gerais, pelo Conselho Nacional de Geografia somente em 1945”. NORONHA, Gilberto César de. Afinal, onde fica o nosso centro do mundo? Notas sobre o Alto São Francisco. In: *Histórias do Futuro: Contos, causos e poesias do nosso centro do mundo*. Abaeté: Funarte, 2013. p. 97-98.

⁷ BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais / Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997.126p <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro01.pdf> Acesso em 03/08/2020 Acesso em 20 de agosto de 2020.

reconhecê-la como meu lugar e de meus antepassados? Se estou incluído na História Local⁸, então posso participar da história atual? Tenho lugar nesse espaço como sujeito histórico e com direito à participação?

Em minha busca, a principal referência bibliográfica encontrada sobre a história de Nova Serrana foi *As Origens de Nova Serrana*⁹, de autoria de Orlando Ferreira de Freitas¹⁰ e Maria Beatriz de Freitas Fonseca¹¹. Os dois autores são reconhecidos pesquisadores da história da região. Suas obras são pautadas na historiografia *tradicional*¹² e na construção de genealogias. Como a obra referida é apoiada em várias fontes históricas que privilegiam “documentos escritos e oficiais”, pesquisados no Arquivo Público Mineiro (APM), nos Arquivos da Fundação Maria de Castro Nogueira em Itaúna-MG, nos livros do tombo da Paróquia de São Sebastião em Nova Serrana-MG e da Aplicação de Nossa Senhora da Saúde, documentação de Cartórios e atas da Câmara Municipal em Nova Serrana-MG, relegam “a um segundo plano fontes de natureza diversa que poderiam abrir caminho para a compreensão de setores excluídos da documentação oficial”.¹³ Lembro-me de que a

⁸ Sobre a temática da História local, Circe Maria Fernandes Bittencourt observa que “muitas vezes esta [a História local] tem sido objeto de estudo escolar, preservando, no entanto, os mesmos pressupostos norteadores da história nacional. A história local pode simplesmente reproduzir a história do poder local e das classes dominantes, caso se limite a fazer os alunos conhecerem nomes de personagens políticos de outras épocas, destacando a vida e obra dos antigos prefeitos e demais autoridades”. Para evitar tais riscos, é preciso “identificar o enfoque e a abordagem de uma história local que crie vínculos com a memória familiar, do trabalho, da migração, das festas” (BITTENCOURT, C. *Ensino de História: fundamentos e métodos*, 2.ed. São Paulo: Cortez, 2008.p. 169.

⁹ FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002.

¹⁰ O pesquisador e escritor Orlando Ferreira de Freitas (14/03/1948-26/01/2022) era natural de Nova Serrana, foi um dos fundadores do primeiro jornal do município, “Correio de Nova Serrana” e desde 1975 morava em Bom Despacho. Em sua experiência como administrador atuou como gerente da Cooperativa de Eletrificação Rural – CERER, em Bom Despacho; gerente da Cooperativa Agropecuária de Bom Despacho – COOPERBOM, no período de 1983 a 1984; diretor secretário da Federação das Cooperativas de Eletrificação de Minas Gerais – FECOREMG; foi sócio fundador da Cooperativa de Crédito de Bom Despacho – CREDIBOM; de 1992 a 1998 dirigiu o jornal Correio de Nova Serrana. Conforme descreve Guaracy de Castro Nogueira, Freitas era “legítimo descendente dos que plantaram a civilização dos povos pitanguienses. (...) Eneaneto do paulista José Rodrigues Betim, filho de Garcia Rodrigues Velho e de sua mulher, Maria Betim, que se estabeleceu depois nas minas de Pitangui”. Para a biografia completa ver FREITAS, Orlando Ferreira de. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do autor, 2005, p.11-13. Freitas é autor da obra *Raízes de Bom Despacho* (2005,) e em coautoria com Maria Beatriz de Freitas Fonseca, os autores publicaram *As Origens de Nova Serrana* (2002) e *Genealogia e Histórias do Cercado de Pitangui: Tomo I e Tomo II* (2013?).

¹¹ Maria Beatriz de Freitas Fonseca é graduada em Letras, pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF.

¹² Classifico a obra de Freitas como uma produção historiográfica tradicional, mesmo sendo produzida nos primeiros anos do século XXI, visto que apresenta características da historiografia *tradicional* produzida ao longo do século XIX e parte do século XX, conforme observaram (GUFREIND:1998), (PEZAT: 2005) e (LAMAS; SARAIVA:2009). Paulo Pezat, considera um equívoco conceituar a “historiografia desenvolvida ao longo do século XIX e de boa parte do século XX”, como “positivista”. Dessa forma o autor, afirma que a “narrativa linear, a rigorosa cronologia, o empirismo e a exaltação dos ‘grandes heróis da pátria’, foram hegemônicos na prática historiográfica do final do século XIX e do começo do século XX (...), entretanto, não foi consequência direta do positivismo, mas devido à “uma série de tendências presentes na historiografia desde suas raízes na Grécia Antiga”. Segundo Fernando Gaudereto Lamas e Luiz Fernando Saraiva: “A pretensão à neutralidade, entretanto, não foi exclusividade dos *positivistas*, mas também um ideal do século XIX. E nessa ‘busca’, os historiadores *tradicionalistas*, acabaram por adotar a utilização exclusiva de documentos escritos e oficiais, relegando a um segundo plano fontes de natureza diversa que poderiam abrir caminho para a compreensão de setores excluídos da documentação oficial.” LAMAS, Fernando Gaudereto; SARAIVA, Luiz Fernando: *Historiografia tradicional liberal da Zona da Mata: uma análise historiográfica*. In: Revista HEERA, v. 4, n. 6, jan./jun., 2009, p.53-54.

¹³ SARAIVA, Luiz Fernando: *Historiografia tradicional liberal da Zona da Mata: uma análise historiográfica*. In: Revista HEERA, v. 4, n. 6, jan./jun., 2009, p.53- 54.

leitura do livro, recém lançado à época, instigou-me a alguns questionamentos. Interrogações iniciais, mas que me acompanharam em meu percurso como docente no Ensino de História: Quais são as formas hegemônicas de narrar a história do Centro-oeste mineiro? Quais são os sujeitos históricos presentes nessas narrativas? Como o Ensino de História tem abordado a história local? Quais são as fontes históricas, referências bibliográficas e narrativas utilizadas pelo professor de História, ao trabalhar com a história local? E em especial, qual o lugar dos indígenas e quilombolas nessa história narrada?

No segundo ano lecionando, comecei a trabalhar no período da manhã na rede estadual de educação em Bom Despacho e à noite continuei na rede municipal em Nova Serrana, transitando entre as duas cidades que distam 37 quilômetros uma da outra, o que de algum modo, ampliou minhas inquietações com a História Local. Ao fazer um levantamento da bibliografia existente sobre a história de Bom Despacho, identifiquei as obras *História de Bom Despacho: Origens e formação*¹⁴ e *Pé Preto no Barro Branco: A língua dos negros da Tabatinga*¹⁵. Anos depois, a leitura de uma segunda publicação, intitulada *Raízes de Bom Despacho*¹⁶, de autoria também de Orlando Ferreira de Freitas, contribuiu para evidenciar as questões que foram delineadas naqueles primeiros anos como docente do Ensino de História, sobretudo em relação aos quilombos.

Em *As Origens de Nova Serrana*, Orlando Ferreira de Freitas e Maria Beatriz de Freitas Fonseca, reconhecem a existência de vários quilombos na região Centro-oeste, como Quilombo Campo Grande, Quilombo do Ambrósio e Quilombo Serra Negra. Também citam quilombos que se formaram onde hoje é o atual município de Nova Serrana: Quilombo Boa Vista, Quilombo da Saúde e Quilombo da Ripa. Em *Raízes de Bom Despacho*, Freitas indica a presença “dos Alves, Calambau, e vários outros, em Bom Despacho, com denominação genérica de ‘quilombo’ (nos Alves e no Retiro dos Agostinhos)”¹⁷. Entretanto, nega a trajetória histórica da Tabatinga e Quenta Sol, suas relações territoriais específicas e sua “ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida.”¹⁸ Segundo sua narrativa,

Crêem alguns estudiosos que os bairros da Tabatinga e do Quenta-Sol foram outrora aldeias de escravos fugitivos, tendo em vista a enorme concentração de indivíduos da raça negra naqueles locais atualmente. Essa crença não é sustentada pelos documentos ou pela lógica.

¹⁴ RODRIGUES, Laércio. *Bom Despacho, Origem e Formação*. Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1968.

¹⁵ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

¹⁶ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005.

¹⁷ *Ibidem*, p.88

¹⁸ BRASIL Casa Civil. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=D4887&text=DECRETO%20N%C2%BA%204.887%2C%20DE%20Ato%20das%20Disposi%C3%A7%C3%B5es%20Constitucionais%20Transit%C3%B3rias Acesso em 10 de agosto de 2020.

Sabemos agora, seguramente, que os quilombos do território bom-despachense foram desbaratados e os escravos capturados foram remetidos aos seus respectivos donos.¹⁹

No caso específico de Bom Despacho, em *Raízes de Bom Despacho*, Freitas denega a pertinência histórica dos quilombos contemporâneos ao afirmar que a existência de quilombos nos bairros da Tabatinga e do Quenta-Sol, não seria sustentada “pelos documentos e pela lógica” e argumenta que “os quilombos do território bom-despachense foram desbaratados e os escravos capturados foram remetidos aos seus respectivos donos”.²⁰ Segundo Freitas, as terras em questão pertenciam à Sesmaria do Picão de propriedade de João Gonçalves Paredes e depois foram vendidas.²¹

Assim, muitas questões ainda ficavam sem respostas para mim, à época: como se formaram os vários quilombos da região de Nova Serrana e Bom Despacho? Qual é o lugar do quilombo e dos quilombolas na narrativa historiográfica da região? E no Ensino de História, esta temática tem sido abordada segundo essas narrativas? E, por outro lado, interrogava-me: Qual teoria e metodologia do Ensino de História possibilitaria a inclusão da história silenciada dos quilombos contemporâneos à História Local como possibilidade para uma educação antirracista?

Além das indagações sobre o (não) lugar dos quilombos no Ensino de História e na narrativa da História Local; acrescenta-se a questão da própria dificuldade de acesso às informações sobre a constituição histórica desses quilombos e seus habitantes. Em Bom Despacho temos a comunidade remanescente de quilombos Carrapatos da Tabatinga, reconhecida e certificada pela Fundação Cultural Palmares-FCP²² em 2008; e a comunidade Quenta Sol reconhecida pela mesma fundação em 2013.

Diferentemente dos argumentos utilizados por Freitas, a lógica que permite o reconhecimento dos quilombos contemporâneos está assentada legalmente no DECRETO Nº 4.887/2003²³, 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; em seu Art.2º consideram-se

¹⁹ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.92.

²⁰ Ibidem

²¹ Ibidem

²² A Fundação Cultural Palmares foi a primeira instituição pública criada para fins de “promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”, em 1988. De acordo com o § 4º do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, a FCP é a instituição competente para emissão de certidão às comunidades quilombolas. Dessa forma, desde 2003, 3.271 comunidades receberam a certidão de autorreconhecimento como remanescente de quilombos. Disponível em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=95 Acesso em 30 nov. 2021.

²³ BRASIL. Casa Civil. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=D4887&text=DECRETO%20N%C2%BA%204.887%2C%20DE%20Ato%20das%20Disposi%C3%A7%C3%B5es%20Constitucionais%20Transit%C3%B3rias Acesso em 10 de agosto de 2020.

remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de autodefinição de cada comunidade, desde que tenham trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com “formas de resistência à opressão histórica sofrida.”²⁴

Partindo da história do lugar vivenciado pelos estudantes, das narrativas das comunidades remanescentes de quilombos sobre sua “trajetória histórica própria”, das suas formas de resistência, vislumbrei a possibilidade de uma maior aproximação do Ensino de História com as questões do tempo presente, procurando construir novas narrativas partindo da memória social dessas comunidades. Tal intenção de abordar estas lutas no Ensino de História não apenas se justificava do ponto de vista da pesquisa e do Ensino de História, mas também se tornava urgente nos termos da Lei 10.639/2003²⁵ que instituiu o ensino obrigatório da História da África e da Cultura Afro-brasileira e Africana.

O PARECER CNE/CP 003/2004²⁶, entre outras determinações de caráter normativo, referente às Ações Educativas de Combate ao Racismo e às discriminações, determinou que o ensino de História Afro-Brasileira deverá abranger, entre outros conteúdos, a história dos quilombos, de remanescentes de quilombos, que têm contribuído para o desenvolvimento de comunidades, bairros, localidades, municípios, regiões. O documento ainda determina que os acontecimentos e realizações próprios de cada região e localidade deverão receber destaque. Para tanto, o PARECER CNE/CP 003/2004 ainda determina que os sistemas de ensino e os estabelecimentos de Educação Básica, nos níveis de Educação Infantil, Educação Fundamental, Educação Média, Educação de Jovens e Adultos, Educação Superior, precisarão providenciar o registro da história não contada dos negros brasileiros, tais como em remanescentes de quilombos, comunidades e territórios negros urbanos e rurais, entre outras determinações.

O Conselho Estadual de Educação de Minas Gerais, por sua vez, através da Resolução Nº 470, de 27/06/2019²⁷, institui e orienta a implementação do Currículo Referência de

²⁴ BRASIL. Casa Civil. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=D4887&text=DECRETO%20N%C2%BA%204.887%2C%20DE%2020,Ato%20das%20Disposi%C3%A7%C3%B5es%20Constitucionais%20Transit%C3%B3rias

Acesso em 10 de agosto de 2020.

²⁵ BRASIL. Casa Civil. Lei nº 10.639, 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm Acesso em 10 de agosto de 2020.

²⁶ BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). Parecer nº 3, de 10 de março de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

²⁷ CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS - CEEMG, Resolução Nº 470, de 27 de junho de 2019. Institui e orienta a implementação do Currículo Referência de Minas Gerais -CRMG da Educação Infantil e do Ensino Fundamental nas escolas do Sistema de Ensino de Minas Gerais. Disponível em: <https://curriculoreferencia.educacao.mg.gov.br/index.php/educacao-infantil-e-ensino-fundamental/historico-de-elaboracao> Acesso em 10 de agosto de 2020.

Minas Gerais -CRMG da Educação Infantil e do Ensino Fundamental nas escolas do Sistema de Ensino de Minas Gerais. No Capítulo I, Disposições Gerais, Art.6º da Resolução Nº470/ 2019 CRMG, consta que “No CRMG, diversos objetivos e direitos de aprendizagem, bem como habilidades e competências, foram alteradas para oferecer uma perspectiva regional e contextualizada”.

No CRMG podemos identificar três habilidades alteradas em relação à BNCC²⁸, que se referem diretamente à temática dos quilombos e quilombolas, nos Anos Finais do Ensino Fundamental: a habilidade para o oitavo ano (EF08HI14X), “Discutir a noção da tutela dos grupos indígenas e a participação dos negros na sociedade brasileira do final do período colonial, identificando permanências na forma de preconceitos, estereótipos e violências sobre as populações indígenas e negras no Brasil, bem como para as *populações quilombolas* e indígenas de *Minas Gerais*, e nas Américas”; a habilidade para o nono ano (EF09HI04X), “Discutir a importância da participação da população negra na formação econômica, política e social do Brasil, identificando as lutas de resistência das *comunidades quilombolas* e movimentos negros no Brasil e em *Minas Gerais* contra o preconceito e a discriminação”; bem como a habilidade (EF09HI21X) “Identificar e relacionar as demandas indígenas e *quilombolas* como forma de contestação ao modelo desenvolvimentista da ditadura no Brasil, em *Minas Gerais* e no *Município*”.

Nesse sentido, esta pesquisa advém de minhas angústias pessoais em relação ao Ensino de História local bem como uma tentativa de responder às demandas que se impuseram à minha atuação como professora de História, pela legislação e diretrizes curriculares. Pretendeu não apenas compreender como tem sido concebida a história dos quilombos, mas também registrar e construir “outras” narrativas sobre a formação dos quilombos em Bom Despacho, como proposta para um Ensino de História local decolonial.

O pensamento decolonial desenvolvido pelos estudos do “*Projeto latino/latinoamericano modernidade/colonialidade*”²⁹, como denominado por Arturo Escobar³⁰ fundamentou a discussão teórica desta pesquisa. Os principais conceitos e debates teóricos que

²⁸ BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular – BNCC – 3ª versão. Brasília, DF, 2018

²⁹ “*Projeto latino/latinoamericano modernidade/colonialidade*”, começou a ser articulado no ano de 1998, com um primeiro evento organizado por Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes, em que foram convidados Mignolo, Escobar, Quijano, Dussel e Coronil. O livro produzido a partir desse encontro, editado por Lander e publicado no ano 2000, é considerado uma das produções mais importantes do grupo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Ao primeiro livro do grupo somam-se outros dois livros: *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999) e *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000). A partir de então, seguiram-se vários eventos, com a inclusão de outros pesquisadores e novas publicações relacionadas ao grupo de investigação Modernidade/Colonialidade. Segundo Castro-Gomez e Grosfoguel, a rede modernidade/colonialidade conta com jovens pesquisadores e pesquisadoras que desenvolvem projetos na Colômbia, Equador e nos Estados Unidos e já poderiam ser chamados de uma segunda geração do grupo M/C. CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

³⁰ ESCOBAR, A. *Mundo conocimientos del otro modo: el programa de investigación de modernidade/colonialidad latino-americano*. Tabula Rasa, n.1, p.51-86, 2003.

envolvem os estudos decoloniais como a colonialidade do poder, do saber, do ser, geopolítica do conhecimento, diferença colonial e decolonialidade, são fundamentais para as discussões teóricas acerca da experiência quilombola, em um viver de resistência desde a diáspora atlântica até os dias atuais. O conceito de decolonialidade sustenta que a “divisão internacional do trabalho entre centros e periferias e a hierarquização étnico-racial das populações, formada durante vários séculos de expansão colonial europeia, não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-nação na periferia”.³¹ Segundo os estudos do grupo, assistimos a uma *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*. Desse modo, contesta-se o mito da descolonização e a ideia de que a posmodernidade teria nos encaminhado para um mundo livre da colonialidade.³²

A perspectiva decolonial desenvolvida pelo grupo Modernidade/Colonialidade tem mostrado que a descolonização não foi completa, mas ficou limitada apenas pela independência jurídico-política das áreas periféricas. O grupo propõe uma segunda descolonização, ou seja, uma decolonização, que tenha condições de colapsar a “hierarquia de múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intactas”.³³

Nesse sentido, compreendo que a necessidade de implementação da Lei 10.639/03, do CRMG e do cumprimento das diretrizes constantes no PARECER CNE/CP 003/2004 referentes à história dos quilombos e da contribuição de seus remanescentes para o desenvolvimento de comunidades, bairros, localidades, municípios e regiões, são oportunidades para colocar em prática tais propostas. As habilidades que devem ser alcançadas de acordo com o CRMG, relacionadas à temática quilombola em Minas Gerais e no Município nos impelem a enfrentar a problemática da narrativa histórica de Bom Despacho, influenciada por uma historiografia marcada pela perspectiva eurocêntrica e produzir materiais didáticos específicos que possam contribuir para um Ensino de História na perspectiva decolonial.

Considerando que a presença dos vários quilombos em Bom Despacho é citada na historiografia local, entretanto através de uma narrativa colonialista, compreendo que seja necessário (re)contar esta história considerando as narrativas dos próprios remanescentes dos quilombos. A proposta da pesquisa e o produto desenvolvido pretenderam contribuir para o Ensino de História e uma educação para as relações étnico-raciais: possibilitando o desenvolvimento de novas práticas e metodologias, relacionadas à História Local e à História e Cultura Afro-brasileira, presentes nas

³¹ CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.13.

³² CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.13.

³³ *Ibidem*, p.17.

comunidades quilombolas; reafirmando através da luta de resistência e (re)existência dessas comunidades, sua trajetória e seu lugar de sujeito político e protagonista da história.

Como dissertação do PROFHISTÓRIA, o presente trabalho propôs um produto que possa ser disseminado, analisado e utilizado por outros professores de História. A inspiração para desenvolvê-lo, surgiu antes do meu ingresso no mestrado profissional e se relaciona diretamente às inquietações sobre as narrativas historiográficas presentes em Bom Despacho.

Em 2019, uma reportagem no site da Prefeitura Municipal, informava que Bom Despacho/MG havia se associado ao *Circuito Verde - Trilha dos Bandeirantes*, juntamente com outras dez cidades da região que já estavam incluídas no projeto. Segundo o turismólogo João Simões, a inclusão no *Circuito Verde - Trilha dos Bandeirantes* é um pré-requisito para os municípios participarem da Política de Regionalização do Turismo em Minas Gerais. Assim, a administração passou a receber ICMS de turismo, habilitou-se a participar de editais federais e estaduais, relacionados a atividades turísticas e conservação de patrimônio cultural.³⁴ Em 2020, o Município informou que receberia recursos do ICMS turístico pela primeira vez e o recurso seria investido na manutenção e proteção dos bens turísticos.³⁵

Segundo informações da Secretaria de Estado de Cultura e Turismo, a política pública de Regionalização do Turismo, estabelecida desde 2001, segue as diretrizes do Programa de Regionalização do Turismo, estabelecido pelo Ministério do Turismo para as regiões turísticas. “Em 2003, os Circuitos Turísticos foram institucionalizados por meio do Decreto 43.321, que considera o conjunto de municípios de uma mesma região, com afinidades culturais, sociais e econômicas que se unem para organizar e desenvolver a atividade turística regional de forma sustentável, através da integração contínua dos municípios, consolidando uma atividade regional.”³⁶

³⁴ Informações publicadas no site da Prefeitura Municipal de Bom Despacho em notícia intitulada: *Bom Despacho foi incluída no Mapa de Circuitos Turísticos de Minas Gerais*. Disponível em <https://www.bomdespacho.mg.gov.br/noticias/bom-despacho-e-incluida-em-mapa-de-circuitos-turisticos-de-minas-gerais/#:~:text=Bom%20Despacho%20agora%20%C3%A9%20um,entre%20outras%20cidades%20da%20regi%C3%A3o>. Acesso em: 15 de agosto de 2020.

³⁵ Segundo o texto publicado, “Bom Despacho tem belíssimos bens turísticos, a exemplo da Praça da Matriz, Biquinha, Igreja do Rosário” e que “entre as ações que mais contaram para BD receber o recurso está a Reforma da Murada e Escadaria da praça da Estação, as visitas guiadas com alunos das escolas públicas para conhecer a história dos nossos bens tombados, a divulgação de um folheto de divulgação dos nossos principais pontos turísticos e a realização do Café com Reinado, que valorizou a cultura reinadeira.”

Disponível em: <https://www.bomdespacho.mg.gov.br/noticias/historico-pela-1a-vez-bd-recebera-icms-turistico/> Acesso em 22 de abril de 2021.

Os bens tombados a nível municipal em Bom Despacho são: Biquinha, Paineira da Santa Casa, Praça Olegário Maciel, Igaçaba, Quadro à óleo “Matriz de Bom Despacho”, Locomotiva Vapor, urbanístico e paisagístico “Vila Militar”, Igreja Matriz de Nossa Senhora de Bom Despacho, Escola Municipal Coronel Praxedes, Castelinho da antiga Cia Força e Luz, Chaminé da antiga CIAB, Escola Estadual Irmã Maria.

Os bens registrados como patrimônio imaterial em Bom Despacho são: Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário, Banda de Música do 7º Batalhão de Polícia Militar e Modo de Fazer Biscoito de Queijo.

Disponível em: https://www.bomdespacho.mg.gov.br/wp-content/uploads/2021/01/lista-bens-protegidos_2020.pdf Acesso em 22 de abril de 2021.

³⁶ Informação disponível em: <https://www.secult.mg.gov.br/programas-e-acoess/regionalizacao> Acesso em 08 de outubro de 2021.

Em 2019, data da última atualização do programa, o estado de Minas Gerais contava com 471 municípios e 44 regiões turísticas integrantes do Mapa. Os Circuitos Turísticos são reconhecidos como Instâncias de Governança Regionais (IGRs), instituídos por meio do Decreto nº 47.687 publicado em 2019, e da Resolução Secult nº16/2020, sendo executores, interlocutores e articuladores da descentralização e da regionalização do Turismo em Minas Gerais. Segundo definição da Secretaria de Estado de Cultura e Turismo,

as Instâncias de Governança Regionais (IGRs) são entidades sem fins lucrativos integradas por municípios de uma mesma região com afinidades culturais, sociais e econômicas, que se unem para organizar, desenvolver e consolidar a atividade turística local e regional de forma sustentável, regionalizada e descentralizada, *com a participação da sociedade civil* e do setor privado.³⁷

Portanto, a Instância de Governança Regional de Minas Gerais de número 12, possui o nome oficial de “*Associação do Circuito Verde – Trilha dos Bandeirantes*”, os municípios participantes são: Florestal, que é sede. Bom Despacho, Dolores do Indaiá, Leandro Ferreira, Maravilhas, Onça de Pitangui, Papagaios, Pará de Minas, Pequi, Pitangui.³⁸ E desde 30 de setembro de 2021, Nova Serrana.³⁹

A participação de Bom Despacho no *Circuito Verde - Trilha dos Bandeirantes*, e recentemente o município de Nova Serrana, em uma região com a história marcada pela formação de vários quilombos e com dois quilombos contemporâneos, remeteu às minhas primeiras indagações como docente no ensino de História. Quais são as formas de narrar a História do Centro-oeste mineiro? Quais são os sujeitos históricos presentes nessas narrativas reafirmadas pelo *Circuito Verde - Trilha dos Bandeirantes*? Qual o lugar dos quilombolas nessa história circunscrita pela perspectiva “bandeirante”?

Com estas questões em mente, a pesquisa investigou esta história com o objetivo de construir um Circuito histórico-cultural “outro”, apoiado no conceito de “pensamento-outro” como proposto por Walter D. Mignolo⁴⁰: um Circuito Quilombola, não apenas turístico, mas histórico, traçado desde as referências espaço-temporais das narrativas das comunidades remanescentes de quilombos presentes em Bom Despacho, que historicamente sofreram e sofrem tentativas de silenciamento pela perspectiva colonialista. A trajetória de resistência política, cultural e religiosa das

³⁷ Informação disponível em: <https://www.secult.mg.gov.br/programas-e-acoos/regionalizacao> Acesso em 08 de outubro de 2021.

³⁸ Informação disponível em: <https://www.secult.mg.gov.br/programas-e-acoos/regionalizacao> Acesso em 08 de outubro de 2021.

³⁹ Informação disponível em <https://www.novaserrana.mg.gov.br/portal/noticias/0/3/4215/nova-serrana-entra-para-o-circuito-turistico--verde-trilha-dos-bandeirantes> Acesso em 08 de outubro de 2021.

⁴⁰ MIGNOLO, Walter D. Prefaciando WALSH, Catherine (Editora). *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial: Reflexiones latino-americanas*. 1ª edição: Universidade Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-yala, Quito, 2005, p. 7-11.

comunidades remanescentes de quilombos Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, produziram novos modos de pensar, ser e atuar.

Assim, o “outro” referido por Mignolo demarca produções e pensamentos que a modernidade não pôde e ainda não pode imaginar, construídas a partir das experiências históricas marcadas pelo colonialismo e pela colonialidade.⁴¹

Neste trabalho, portanto, a construção de um Circuito histórico-cultural “outro” se negou a repisar os lugares comuns da trilha dos bandeirantes, propondo-se a mapear outros lugares históricos de (re)constituição das comunidades quilombolas Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol. Inicia-se pela trajetória de luta da comunidade remanescente de quilombos Carrapatos da Tabatinga de Bom Despacho, revisitada a partir das narrativas da matriarca, Sebastiana Geralda Ribeiro (1932-2019), sobre sua origem e trajetória de vida, presente nas obras Sgoti⁴², Costa⁴³, Fernandes⁴⁴, Lima⁴⁵, Silva⁴⁶, bem como sua participação expressiva no movimento quilombola, atividades políticas, culturais e religiosas, palestras em projetos acadêmicos de intercâmbio de saberes, documentários, entrevistas, entre outros. O percurso pelas formas de resistência da comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol, foi realizado a partir das narrativas registradas pela pesquisadora junto às lideranças e membros da comunidade através de rodas de conversa realizadas entre os meses de outubro de 2021 a junho de 2022, complementadas com registros publicados na obra *Quenta Sol: Encanto e Magia*⁴⁷, textos publicados no jornal *Raiz Cultural (1999-2014?)* e no jornal *Congado de Tradições Mineiras* produzidos pela comunidade. Ainda como parte do processo de desenvolvimento do Circuito Histórico-cultural Quilombola foram realizadas oficinas pedagógicas, para apresentação da versão preliminar da proposta do Circuito aos estudantes na faixa etária de 13 a 15 anos residentes no distrito de Boa Vista de Minas em Nova Serrana-MG. Desse modo, o Circuito é o resultado de um processo de investigação ao mesmo tempo em que é também um convite, uma proposição para que estudantes e professores (re)conheçam a história das comunidades quilombolas de Bom

⁴¹ Ibidem, p.7-11.

⁴² SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

⁴³ COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Dissertação (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

⁴⁴ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017.

⁴⁵ LIMA, Carla Moura. *A importância da relação religiosidade e saúde nas práticas de cuidadores tradicionais quilombolas*. In: Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v.28, n.2, p. 59-80, maio/ago 2019.

⁴⁶ SILVA, Sheila dos Santos. *Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir: A Contracolônista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP, 2020, p.140.

⁴⁷ Segundo Arnaldo Silva, os “dados e pesquisa sobre o Quenta Sol” publicados em *Quenta Sol: Encanto e Magia* foram repassados “por José Geraldo de Paula”, liderança na comunidade. SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.2.

Despacho. Espera-se com este trabalho, contribuir para que os estudantes se reconheçam como sujeitos históricos, sintam-se pertencentes à comunidade em que vivem, engajados e capazes de lutar por uma sociedade plural e antirracista. A construção de “outras” narrativas a respeito dos quilombos formados em Bom Despacho pretende contribuir para a decolonização das narrativas historiográficas locais e o reconhecimento de sujeitos, no exercício de escuta de uma professora que anseia promover uma educação antirracista.

Assim, este trabalho teve como objetivo geral visibilizar a trajetória de luta política, cultural e religiosa das comunidades quilombolas, através da proposição de um Circuito histórico-cultural ‘outro’, apresentando um percurso pelas práticas de resistência e (re)existência das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho/MG, como estratégia para a construção de um Ensino de História na perspectiva decolonial. Para tanto, foi necessário especificamente:

- Historicizar e contextualizar os quilombos de Bom Despacho, atentando para sua constituição histórica até a sua reconfiguração após a promulgação da Constituição de 1988 e da aprovação do Decreto N°4.887/2003;

- Analisar como são representados os quilombos nas narrativas historiográficas de Bom Despacho, sobretudo na obra, *Raízes de Bom Despacho* (2005);

- Identificar as práticas de resistência e (re)existência das comunidades remanescentes dos quilombos, Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, de Bom Despacho/MG;

- Problematizar o ensino de História Local e a temática dos quilombos, a partir do pensamento decolonial e suas possibilidades para uma educação antirracista;

- Construir um Circuito histórico-cultural ‘outro’: apresentando um percurso pelas práticas de resistência e (re)existência das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho/MG, com propostas de atividades conectando o circuito à História Local e ao Ensino de História decolonial.

O objetivo de visibilizar a trajetória de resistência das comunidades remanescentes de quilombos Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, e a proposição de um Circuito histórico-cultural Quilombola, partem de uma situação concreta vivenciada como desafio para o Ensino de História local e nos leva para as discussões identitárias no contexto do Atlântico Negro. Os conceitos desenvolvidos por Paul Gilroy se mostraram importantes para a discussão teórica relacionada aos processos de racialização, bem como as culturas e identidades negras no Brasil. “Para Gilroy as culturas e identidades negras são indissociáveis da experiência da escravidão moderna e de sua

herança racializada espalhada pelo Atlântico”.⁴⁸ Em sua obra, Gilroy propôs uma interpretação do Atlântico como sistema de troca e a partir dessas trocas diaspóricas surgiram culturas planetárias mais fluidas e menos fixas.⁴⁹

A base teórica e criativa para a proposição de um Circuito histórico-cultural Quilombola apresentando um percurso pelas práticas de resistência e (re)existência das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho foi inspirada em dois projetos que desenvolveram o turismo de memória no Rio de Janeiro e em Santa Catarina. No Rio de Janeiro foi elaborado o Projeto Passados Presentes: Memória da Escravidão no Brasil⁵⁰, uma iniciativa da Rede de Pesquisa Passados Presentes (LABHOI/UFF – Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense e NUMEM/UNIRIO – Núcleo de Memória e Documentação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro). Em Santa Catarina foi desenvolvido o Programa Santa Afro-Catarina⁵¹, coordenado por Andréa Ferreira Delgado e Beatriz Gallotti Mamigonian.

A proposta de visibilizar a trajetória de lutas das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho-MG, como estratégia para a construção de um Ensino de História decolonial, foi realizada através de uma pesquisa com abordagem qualitativa dividida em três frentes de atuação.

Na primeira frente foi realizada uma pesquisa bibliográfica, documental e uma análise da representação dos quilombos na obra *Raízes de Bom Despacho*⁵², com aporte no pensamento decolonial. A pesquisa bibliográfica e documental objetivou apresentar as fontes relacionadas à temática da História local e história dos quilombos que foram produzidas nos últimos anos, como fontes historiográficas, documentários, periódicos (revistas, jornais), fotografias, cartilhas e registros orais. A partir desse levantamento foi realizada a análise das fontes existentes, mas nem sempre acessíveis, aos professores de História para abordar a história dos quilombos em Bom Despacho.

Para a realização da segunda frente da pesquisa, com o propósito visibilizar a trajetória de lutas das comunidades quilombolas de Bom Despacho, a metodologia inicialmente proposta era a história oral temática através de entrevistas com membros das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho, professores de História e gestores escolares que atendem os estudantes dos Anos Finais do Ensino Fundamental das comunidades quilombolas de Bom Despacho. O encontro presencial era prioritário, porém, devido às medidas de segurança

⁴⁸ MATTOS, Hebe Maria. *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. Estud. afro-asiát, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 409-413, 2002, p. 409. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200008> Acesso em 15 de agosto de 2020.

⁴⁹ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2012, p.15. (2ª edição)

⁵⁰ O projeto completo está disponível em: <http://passadospresentes.com.br/site/Site/index.php>. Acesso em: 25 abril 2021.

⁵¹ O programa está disponível em: <http://santaafrocatarina.ufsc.br/santaafrocatarina/> Acesso em: 25 abril 2021.

⁵² FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005.

adotadas na esfera nacional, estadual ou municipal; na contenção da pandemia Covid-19⁵³, algumas entrevistas ocorreram no formato on-line. O ponto de partida seria uma entrevista ponto-zero⁵⁴ com as lideranças das comunidades remanescentes de quilombos, que apontariam outros membros da comunidade para participarem das entrevistas temáticas em caráter voluntário.

Nessa perspectiva da história oral como “um método de pesquisa que registra memórias de pessoas em uma situação de diálogo”, utilizando-se de “procedimentos técnicos e de pressupostos teóricos e conceituais”⁵⁵, foi elaborado o projeto de pesquisa que propunha a realização de entrevistas orais temáticas nas comunidades Carrapatos da Tabatinga, Quenta Sol e nas comunidades escolares que atendiam os estudantes quilombolas.

De acordo com a RESOLUÇÃO Nº510/2016 do Conselho Nacional de Saúde, nas “comunidades cuja cultura reconheça a autoridade do líder ou do coletivo sobre o indivíduo, como é o caso de algumas comunidades tradicionais, indígenas ou religiosas, por exemplo (...)”, o pesquisador ao obter a autorização para a pesquisa “deve respeitar tal particularidade, sem prejuízo do consentimento individual, quando possível e desejável.” Portanto, considerando a existência da Associação dos Quilombos de Bom Despacho, para entrar em contato com algum membro das comunidades e convidá-lo para participar da pesquisa, primeiro seria preciso obter a autorização dessa instituição ou da liderança dessas comunidades.

Iniciei o primeiro contato com a Associação dos Quilombos de Bom Despacho após a elaboração do projeto de pesquisa, em setembro de 2020. Através de ligação telefônica cheguei a me apresentar para Sandra Maria da Silva Andrade, filha da matriarca da comunidade Carrapatos da Tabatinga, Dona Sebastiana e coordenadora executiva da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos – CONAQ. Conversamos sobre o projeto de pesquisa que estava desenvolvendo no mestrado ProfHistória-UFU e marcamos para conversar através do *Google Meet*, a fim de terminar a

⁵³ COVID-19 é uma doença causada pelo novo coronavírus. “Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) foi alertada sobre vários casos de pneumonia na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Tratava-se de uma nova cepa (tipo) de coronavírus que não havia sido identificada antes em seres humanos. Uma semana depois, em 7 de janeiro de 2020, as autoridades chinesas confirmaram que haviam identificado um novo tipo de coronavírus. (...) Esse novo coronavírus é responsável por causar a doença COVID-19. (...) Em 30 de janeiro de 2020, a OMS declarou que o surto do novo coronavírus constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII) – o mais alto nível de alerta da Organização (...). Em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi caracterizada pela OMS como uma pandemia. O termo “pandemia” se refere à distribuição geográfica de uma doença e não à sua gravidade. A designação reconhece que, no momento, existem surtos de COVID-19 em vários países e regiões do mundo.” Disponível em <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19> Acesso em: 01 nov. 2021.

⁵⁴ “A entrevista básica ou as entrevistas iniciais são chamadas de ponto zero e são elas que animam a sequência pretendida.” Um projeto em história oral deve considerar um “conjunto de entrevistas capazes tanto de diálogo interno com o próprio grupo como com o entorno”, dinâmica que também deve ser considerada na “eventual interação com outros suportes documentais”. Dessa forma, Meihy e Holanda, estabelecem a importância “de onde ou por quem começar” e valorizam a entrevista inicial. MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. 2. ed., 4a reimpressão, São Paulo: Contexto, 2015, p. 49.

⁵⁵ SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria Barbosa. *História oral na sala de aula*. (Coleção Práticas Docentes). 1ª ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 463.

apresentação de forma online e mais completa. Sandra foi muito atenciosa, concordou em participar da pesquisa. Após esse contato, preparei os documentos que foram assinados e encaminhados ao Comitê de Ética para aprovação do projeto.

Entretanto, a entrevista não chegou a ser realizada devido as necessidades de adequação do projeto à realidade da pandemia de Covid-19 e as limitações temporais para execução do cronograma de pesquisa que inicialmente propunha entrevistas orais temáticas nas duas comunidades quilombolas. Assim, para a apresentação da trajetória histórica e de lutas da comunidade Carrapatos da Tabatinga, optou-se por focar as narrativas de Sebastiana Geralda Ribeiro, matriarca da comunidade, falecida em 2019, sobre sua origem e trajetória de vida, presentes nas obras Sgoti⁵⁶, Costa⁵⁷, Fernandes⁵⁸, Lima⁵⁹, Silva⁶⁰, e também em outros registros como documentários e entrevistas.

Ao abordar as narrativas de Dona Sebastiana, após a passagem da linguagem oral para a linguagem escrita, realizada por outros pesquisadores, tínhamos consciência de que “não existe fidelidade quando transformamos um discurso oral maravilhoso em uma página escrita, que não se pode ler, numa adaptação mecânica”⁶¹. Essas narrativas:

“não se originam como texto, mas como performance, como busca da palavra, como tentativa de encontrar uma palavra justa para dizer algo que, com frequência, nunca disseram a um desconhecido, a um historiador. É, pois, um estilo de escritura que se situa numa linha entre o texto e a *performance*; entre palavras fixas, escritas, e palavras que se movem, palavras vivas, faladas.”⁶²

Nessa perspectiva, “entre o texto e a *performance*” situo as narrativas de Dona Sebastiana, como uma “palavra atuante” que acessamos através de diversos projetos e pesquisadores que tiveram a experiência de entrevistá-la. Reconhecendo que durante sua trajetória como matriarca da comunidade Carrapatos da Tabatinga, Dona Sebastiana transmitiu seu conhecimento oralmente, pelo “Verbo atuante” como na tradição africana, onde “a transmissão do conhecimento é o veículo

⁵⁶ SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

⁵⁷ COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017.

⁵⁸ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017.

⁵⁹ LIMA, Carla Moura. *A importância da relação religiosidade e saúde nas práticas de cuidadores tradicionais quilombolas*. In: Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v.28, n.2, p. 59-80, maio/ago 2019.

⁶⁰ SILVA, Sheila dos Santos. *Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir: A Contracolonialista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP, 2020, p.140.

⁶¹ PORTELLI, Alessandro. *História Oral e Poder*. Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza, 2009. In: Mnemosine Vol.6, nº2, p. 2-13, 2010, p.08.

⁶² Ibidem.

do poder e da força das palavras, que permanecem sem efeito em um texto escrito”.⁶³

“Na tradição africana, a palavra falada, além de seu valor fundamental, possui um caráter sagrado que se associa à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas.”, onde “o espiritual e o material não se dissociam”, atuando ao mesmo tempo como, “religião, conhecimento, ciência natural, aprendizado de ofício, história, divertimento e recreação. Baseada na prática e na experiência, ela se relaciona à totalidade do ser humano e, assim, contribui para criar um tipo especial de pessoa e moldar sua alma.”⁶⁴ Sebe considera a "fonte oral ou material", ou seja, a "gravação apenas um momento do processo de elaboração da história oral”, validando o "documento autorizado, passado do oral para o escrito com os cuidados requeridos, legitimado, como produto desejável da história oral.”⁶⁵ O autor ressalta que não seria uma imposição do texto escrito sobre o oral, mas a inscrição das “narrativas colhidas em gravações” na cultura da tradição grafada na sociedade capitalista.⁶⁶

Com o objetivo de apresentar as narrativas da comunidade remanescentes de quilombos Quenta Sol, foi mantida a proposta inicial de entrevistas orais temáticas. Assim, em período posterior à aprovação do projeto pelo Comitê de Ética, agendei um primeiro encontro com a liderança da Comunidade Quenta Sol, para explicar sobre o projeto e seus objetivos, na ocasião o líder da comunidade concordou em participar da pesquisa através de entrevistas orais temáticas e a indicar outros membros da comunidade para participarem. Chegando ao local marcado para a primeira entrevista, o participante perguntou se poderíamos sentar em uma área descoberta nos fundos da residência ou se precisaríamos sentar em uma sala separada. Respondi que poderia ficar a seu critério e no lugar que ele se sentisse mais confortável, assim foi pedido a outro membro da comunidade que providenciasse duas cadeiras para nos sentarmos no local escolhido.

No decorrer da entrevista, outros membros da comunidade foram agregados à conversa, de forma espontânea sentando-se em círculo à frente do lugar que estávamos ou respondendo ao chamado de sua liderança para esclarecer alguma dúvida em relação aos relatos. Ao final, estávamos em uma roda de conversa não planejada previamente com a participação de vários membros da comunidade, mas todos muito atentos à fala de sua liderança e com participações pontuais sempre que eram solicitados. Vestir a roupa de santo, sentar-se em círculo para ouvir a liderança comunitária e religiosa, participar com sua fala sempre que solicitado, manter o equilíbrio entre silêncio e “palavra atuante”, como um ritual em honra à história contada, reflete os saberes africanos onde “a cadeia de transmissão é fundamental. Se não há transmissão regular, o que se

⁶³ LOPES, Nei. SIMAS, Luiz Antônio. *Filosofias africanas: uma introdução*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p.41-43.

⁶⁴ *Ibidem*, p.41

⁶⁵ MEIHY, José Carlos Sebe B. RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011, p.20-21

⁶⁶ *Ibidem*, p. 21

comunica é apenas conversa e não conhecimento. (...) Nesse sentido, a tradição para os africanos não é estática.”⁶⁷ Na tradição oral africana, "o conhecimento se fundamenta no ato de se transmitir ou entregar algo para que o receptor tenha condições de colocar mais um elo em uma corrente dinâmica e mutável” transformando a linguagem em ação e não apenas meio de comunicação e expressão. ⁶⁸

Portanto, devido à coletividade apresentada pela comunidade Quenta Sol, a primeira entrevista oral temática realizada transformou-se em roda de conversa com a presença de lideranças e alguns membros da comunidade. Na segunda data agendada, o comportamento da comunidade se repetiu e de forma mais expressiva, quando cheguei ao local vários membros da comunidade já estavam sentados em círculo e vestidos com a “roupa de santo”. No decorrer da conversa, ou roda de conversa, outros participantes que chegavam do trabalho, se organizavam, vestiam a “roupa de santo” e completavam a roda. Assim, ficou evidente que ao respeitar a dinâmica apresentada pela comunidade, a metodologia na produção de narrativas a partir de entrevistas orais temáticas transformou-se em rodas de conversa, uma “técnica de pesquisa inserida na perspectiva metodológica da História Oral”⁶⁹.

A roda de conversa como metodologia para pesquisa com fontes orais na comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol, apresentou-se como um caminho para o que Silvia Rivera Cusicanqui aponta como categoria essencial para a pesquisa em história oral; a “disponibilidad del investigador a sujetarse al control social de la colectividad investigada”, invertendo a lógica racionalista/instrumental entre sujeito e objeto de estudo em um esforço coletivo de investigação, uma relação consciente entre pesquisador e comunidade. Cusicanqui propõe a história oral como um “exercício coletivo de desalienação”, em uma relação de simetria entre pesquisador e interlocutor. ⁷⁰ Nesse sentido, considero significativo o fato de que o instrumento de coleta de dados não foi estabelecido pela pesquisadora, mas na relação dialógica com a comunidade.

Como parte da proposta de pesquisa em manter uma relação dialógica entre pesquisadora/professora de história e comunidade pesquisada, seguiram-se entrevistas com os gestores das escolas próximas às comunidades Quenta Sol e Tabatinga. Em uma escola participante, foi realizada uma entrevista presencial e devido à incompatibilidade de horários para entrevistar os outros convidados a participar da pesquisa, três entrevistas foram realizadas através de um

⁶⁷ LOPES, Nei. SIMAS, Luiz Antônio. *Filosofias africanas: uma introdução*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p.45-46

⁶⁸ *Ibidem*, p.42, 74.

⁶⁹ PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219, p.1. Anais eletrônicos. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340417333_ARQUIVO_PEREPETIT-REFLEXOESSOBREASRODASDECONVERSACOMOFONTEPARAOESTUDODOSMOVIMENTOSSOCIAIS.pdf

⁷⁰ CUSICANQUI, Silvia Rivera. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales. In Temas Sociales. Revista de Sociología, N° 11, p. 49-64, UMSA: 1987, p.61-62

questionário por escrito. Na segunda escola participante não foi possível realizar as entrevistas com os gestores e professores de História, mesmo apresentando o projeto de forma presencial, através da leitura e entrega dos termos de consentimento e disponibilizando as opções de entrevista no formato oral, online ou por escrito.

A terceira ação proposta foi fundamentada na realização de oficinas pedagógicas, para apresentação da versão preliminar da proposta do Circuito histórico-cultural Quilombola aos estudantes na faixa etária de 13 a 15 anos residentes no distrito de Boa Vista de Minas em Nova Serrana/MG. Inicialmente a proposta seria realizar as oficinas com estudantes das escolas que atendem as duas comunidades quilombolas de Bom Despacho. Entretanto, a partir da dificuldade de obter autorização da SRE-Divinópolis para participação das escolas na pesquisa, devido a suspensão do atendimento presencial durante o período da pandemia; optou-se por realizar as oficinas com os estudantes da Escola Municipal José Antônio de Lacerda, no distrito de Boa Vista de Minas em Nova Serrana – MG. Como docente da Rede Municipal de Educação de Nova Serrana, obtive com mais facilidade a autorização para realizar as oficinas pedagógicas na escola de Boa Vista de Minas, que também está localizada em um território historicamente ocupado por quilombos.

As oficinas pedagógicas foram desenvolvidas como proposta para uma História oral em uma perspectiva descolonizadora, que possibilitasse o desenvolvimento de um circuito histórico-cultural ‘outro’ em diferentes contextos de História local, com o objetivo de inspirar a prática de professores e professoras, considerando suas experiências particulares e a pluralidade das localidades em que se insere a sua prática; e não apenas no caso específico das comunidades quilombolas de Bom Despacho.

No período de 26 a 29 de outubro de 2021, as oficinas foram ministradas de forma presencial na Escola Municipal José Antônio de Lacerda no distrito de Boa Vista de Minas, em Nova Serrana/MG. As entrevistas com os membros das comunidades remanescentes de quilombos e as oficinas pedagógicas realizadas com os estudantes de 13 a 15 anos, objetivaram a construção coletiva de um Circuito “outro” no contexto da História local. O roteiro final das oficinas pedagógicas será disponibilizado como anexo ao final da dissertação, com propostas de atividades conectando o Circuito à História Local e a problematização de um Ensino de História decolonial.

A construção de um Circuito Quilombola feito a partir da trajetória de luta da matriarca Dona Sebastiana, das narrativas de resistência da comunidade Quenta Sol, se apresentou como uma estratégia para abordar a história do lugar. Espero que este trabalho, tenha contribuído para que os alunos se reconheçam como sujeitos históricos, reconheçam a importância da comunidade em que vivem, engajados e capazes de lutar por uma sociedade plural e antirracista. Por fim, espera-se que a construção de “outras” narrativas a respeito dos quilombos formados em Bom Despacho, inspire outros professores a promover um Ensino de História que possibilite a decolonização de narrativas, o reconhecimento de sujeitos e vozes e uma educação antirracista.

“Os descendentes africanos nas Américas sempre se voltaram para a educação como uma estratégia-chave na luta contra a opressão racial”⁷¹. Nas narrativas da Comunidade Quenta Sol e na trajetória de Dona Sebastiana, matriarca da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, foi possível perceber esforços que atuaram em diversas frentes, inclusive a educação, evidenciando a “criatividade na democratização do conhecimento”⁷². Na Comunidade Quenta Sol, tivemos como exemplo o jornal *Raiz Cultural (1999-2014?)*, um projeto reivindicando a permanência do Quenta Sol para a região mais antiga onde originou-se o bairro, que depois foi denominado de Realengo, a afirmação da religião de matriz africana com a utilização da “roupa de santo” no dia a dia, a exposição de fotos e objetos em um espaço dentro da Roça Cabana de Mamãe Oxum⁷³ e o Grupo Cultural do Quenta Sol, entre outras experiências. Na Comunidade Carrapatos da Tabatinga, como exemplo podemos citar a Escola de Samba Estrela de Ouro, as participações da comunidade nos desfiles cívicos do município, o Moçambique de São Benedito onde existe a participação de crianças. Nessa perspectiva, as comunidades quilombolas de Bom Despacho “têm aproveitado a arte e a cultura a serviço de uma educação transformadora”⁷⁴, uma educação antirracista. Portanto compartilhar essas experiências de resistência cultural das comunidades quilombolas, em outros espaços educativos através do Circuito Quilombola, apresentou-se como proposta potente para um Ensino de História decolonial.

Para a apresentação dos resultados esta dissertação foi estruturada em três capítulos:

O objetivo dos dois primeiros capítulos é abordar a trajetória histórica e de resistência das comunidades remanescentes de quilombos, Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, em Bom Despacho. Em 2008 e 2013, respectivamente, as comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, foram reconhecidas como remanescente de quilombos pela Fundação Cultural Palmares - FCP.⁷⁵ O processo de autorreconhecimento de cada comunidade remanescente de quilombos possui particularidades significativas, considerando seu contexto social, político, cultural, geográfico e histórico.

⁷¹ BUTLER, Kim D. “Prefaciando História oral e educação antirracista: Narrativas, estratégias e potencialidades. In: PEREIRA, Amílcar A. [et al.] (org.). História Oral e educação antirracista: Narrativas, estratégias e potencialidades. São Paulo, SP: Letra e Voz, 2021, p. 7

⁷² Ibidem, p.8

⁷³O terreiro de Candomblé é chamado de roça, casa, ilê. Em iorubá, Ilê significa casa. CAPUTO, Stela Guedes. *Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas*. Revista Brasileira de Educação, v. 20 n. 62, jul.-set. de 2015, p. 776. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/C6ZT46YkW56G7vwP3HzGF4n/?lang=pt&format=pdf> Acesso em 12 de nov. de 2021.

⁷⁴ Ibidem, p.9

⁷⁵ A Fundação Cultural Palmares (FCP), foi a primeira instituição pública criada pelo Governo Federal em 22 de agosto de 1988, objetivando a promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. A FCP é responsável pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral, de acordo com o § 4º do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Desde a sua fundação, a FCP emitiu 3.271 certificações para comunidades remanescentes de quilombos. Disponível em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=95 Acesso em 10 de nov. 2021.

A narrativa histórica sobre as comunidades remanescentes de quilombos, Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, em Bom Despacho, resultante da pesquisa bibliográfica, documental e de campo que responde à necessidade de registrar a resistência política, cultural e religiosa dessas comunidades que produziram novos modos de pensar, ser e atuar. Considerando a contestação da existência de comunidades remanescentes de quilombos, apresentada por Freitas⁷⁶ e a proposta da pesquisa em visibilizar “outras” narrativas deslegitimadas pela colonialidade, contextualizo historicamente os quilombos, dialogo com os trabalhos de Clóvis Moura, que apresenta o conceito do quilombo como negação da ordem escravista, afirmando a sua importância histórica em oposição à historiografia tradicional brasileira que, até a década de 1970, apresentava o escravizado como um sujeito incapaz de traçar diversas formas de luta contra o sistema escravista; com Maria Beatriz Nascimento⁷⁷, que abriu caminhos para reavaliar o significado dos Quilombos; e com a obra de Abdias do Nascimento⁷⁸ em seu conceito de quilombo, quilombismo e resistência negra.

Ao conceituar o quilombo historicamente e sua reconfiguração a partir da Constituição de 1988 e do Decreto Nº4.887/2003, dialogo com o conceito de colonialidade do poder de Quijano, onde ele evidencia a continuidade das relações coloniais de dominação e sua estrutura complexa e com vários níveis entrelaçados, mesmo após o fim das administrações coloniais. Quijano não usa a noção de colonialismo e sim de colonialidade por duas razões; primeiramente chamando a atenção sobre as continuidades históricas entre o período colonial e pós-colonial e apontando que as “relações coloniais de poder não se limitam apenas ao domínio econômico-político e jurídico-administrativo dos centros sobre a periferia, mas possuem também uma dimensão epistêmica, quer dizer, cultural.”⁷⁹

Concluindo o segundo capítulo apresento a experiência da socióloga e ativista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, com a Oficina de História Oral Andina e uma reflexão sobre as rodas de conversa como “técnica de pesquisa inserida na perspectiva metodológica da História

⁷⁶ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005.

⁷⁷ Principais artigos e ensaios sobre a temática dos quilombos escritos pela historiadora, professora, poeta e ativista, Beatriz do Nascimento (1942-1995), presentes na coletânea organizada pelo antropólogo Alex Ratts: NASCIMENTO, Beatriz, 1942-1995. *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos*. Organização Alex Ratts, 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

⁷⁸ NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro - Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

⁷⁹ CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.19.

Oral”⁸⁰, como propostas que contribuíram para que as narrativas da comunidade quilombola Quenta Sol fossem abordadas a partir da História oral em uma perspectiva de(s)colonizadora.

O terceiro capítulo refaz o movimento proposto: um percurso na perspectiva decolonial que pretende deslocar o leitor das formas hegemônicas de narrar a história em direção ao circuito quilombola. A proposta do terceiro capítulo é analisar a representação dos quilombos nas narrativas historiográficas em circulação na região, sobretudo na obra *Raízes de Bom Despacho* (2005), à luz da discussão bibliográfica relacionada à temática dos quilombos, bem como ao pensamento decolonial e seus principais conceitos. Neste capítulo, ainda problematizo o Ensino de História local e a temática dos quilombos, a partir do pensamento decolonial como proposta para uma educação antirracista.

Ao final do terceiro capítulo apresento o desenvolvimento do Circuito Quilombola instituído nas práticas de resistência e (re)existência das comunidades quilombolas de Bom Despacho e uma proposta de oficinas para desenvolvimento de um circuito histórico-cultural ‘outro’ em diferentes contextos de história local, como um caminho possível para um Ensino de História na perspectiva decolonial, que possa inspirar a prática de professores e professoras, considerando suas experiências particulares e a pluralidade das localidades em que se insere a sua prática.

Em alguma medida ele assume o lugar das considerações finais da dissertação, uma vez que, como proposta educativa, esse percurso não é conclusivo, mas um convite aos leitores para que (re)façam o percurso proposto. Afinal, contra o risco de se retornar às armadilhas do colonial, o movimento desse ser incessantemente recomeçado, reafirmando seus sentidos.

Como opção teórica, o paradigma da decolonialidade articulou-se com uma problematização sobre o Ensino de História local relacionado à temática dos quilombos e as lutas políticas, culturais e religiosas presentes nas comunidades quilombolas, de uma forma não eurocêntrica e de reconhecimento do ‘outro’, não como objeto, mas como sujeito capaz de resistir e (re)existir atuando como sujeito político e protagonista da história.

A abordagem da trajetória das comunidades quilombolas a partir da perspectiva dos estudos decoloniais, possibilitará aos alunos e alunas compreenderem a visão de mundo imposta pela Modernidade, que segundo Quijano⁸¹ foi construída a partir do eurocentrismo e baseada em relações dualistas como (europeu/não-europeu, civilizado/não-civilizado, razão/natureza), e pelo evolucionismo que coloca os europeus como mais evoluídos/civilizados e os povos colonizados como

⁸⁰ PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219, p.1. Anais eletrônicos. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340417333_ARQUIVO_PEREPETIT-REFLEXOESSOBREASRODASDECONVERSACOMOFONTEPARAOESTUDODOSMOVIMENTOSSOCIAIS.pdf

⁸¹ QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

menos evoluídos/primitivos. Dessa forma, a *diferença colonial*⁸² imposta pela modernidade, é apresentada aos alunos e alunas como diferenças históricas construídas pelo projeto de poder colonial e não como diferenças de natureza como é estabelecido pela “versão eurocêntrica de modernidade”.

⁸² O conceito de “diferença colonial” é apresentado por Mignolo, indicando o lugar e as experiências dos sujeitos inferiorizados no contexto do sistema colonial, por aqueles que se afirmam superiores. RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.134. Segundo Mignolo, a diferença colonial é fundamentada na classificação e hierarquização da população mundial a partir das línguas, religiões, nacionalidades, cor da pele, entre outras categorias. MIGNOLO, Walter. *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, p.43.

CAPÍTULO 1 – CARRAPATOS DA TABATINGA: “eu tô ensinando meus filhos, minhas filhas pra lutar.”

O objetivo desse capítulo é abordar a trajetória histórica e de resistência da comunidade remanescente de quilombo Carrapatos da Tabatinga, em Bom Despacho. Em 2008, a comunidade Carrapatos da Tabatinga foi reconhecida como remanescente de quilombos pela Fundação Cultural Palmares - FCP.⁸³ A Comunidade Carrapatos da Tabatinga é um espaço constituído por elementos da cultura e religiosidade de matriz africana. Tem sua história de constituição marcada pelo encontro de Sebastiana Geralda Ribeiro, originária da Comunidade Carrapatos, em Bom Sucesso, Minas Gerais, com o território da Tabatinga, historicamente ocupado por quilombolas desde o século XVIII, por recém-libertos no pós-abolição e posteriormente por famílias de trabalhadores rurais vítimas do êxodo rural na década de 1960⁸⁴.

Dentre as tantas formas possíveis de narrar a história de constituição dessa comunidade que envolve experiências individuais diversas, todas elas relevantes do ponto de vista histórico, optamos por revisitar as narrativas da matriarca da comunidade Carrapatos da Tabatinga, Sebastiana Geralda Ribeiro, sobre sua origem e trajetória de vida porque foram largamente registradas por outros pesquisadores, presente nas obras Moreira⁸⁵, Sgoti⁸⁶, Costa⁸⁷, Fernandes⁸⁸, Lima⁸⁹, Maia⁹⁰,

⁸³ A Fundação Cultural Palmares (FCP), foi a primeira instituição pública criada pelo Governo Federal em 22 de agosto de 1988, objetivando a promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. A FCP é responsável pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral, de acordo com o § 4º do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Desde a sua fundação, a FCP emitiu 3.271 certificações para comunidades remanescentes de quilombos. Disponível em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=95 Acesso em: 10 nov. 2021.

⁸⁴ “Segundo Maria Feliciano, filha de Zé Feliciano, foi sua família, oriunda da região do Prata, que iniciou o povoamento do atual bairro, ainda no início do século. Outra família de ex-cativos, provenientes de Santo Antônio das Pedras, teria participado da fundação das primeiras cafuas.

⁸⁵ MOREIRA, Agda Marina Ferreira. *O processo educativo da comunidade quilombola de Carrapatos da Tabatinga: a afirmação identitária e a formação de sujeitos engajados mediante transmissão oral de uma memória compartilhada*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado de Minas Gerais, 2016. Disponível em: <https://mestrados.uemg.br/ppgeduc-producao/dissertacoes-ppgeduc/category/117-2016> Acesso em: 10 nov. 2021.

⁸⁶ SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

⁸⁷ COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Educacional da Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

⁸⁸ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017.

⁸⁹ LIMA, Carla Moura. *A importância da relação religiosidade e saúde nas práticas de cuidadores tradicionais quilombolas*. In: Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v.28, n.2, p. 59-80, maio/ago 2019.

⁹⁰ MAIA, Anderson Marinho. *Entre outras manifestações de fé, a Umbanda: comunidades quilombolas, contextos e práticas da religiosidade afrodescendente*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2019.

Silva⁹¹. Dona Sebastiana⁹², faleceu em 06 de julho de 2019 e deixou um legado de resistência e participação expressiva no movimento quilombola, atividades políticas, culturais e religiosas, palestras em projetos acadêmicos de intercâmbio de saberes, documentários, entrevistas, entre outros.

1.1 “Eu sou de Bom Sucesso, quilombo dos Carrapatos”

*Hunnnn....Hunnnn... Calma, você está passando o trem na minha frente filha. Eu é que vou contar minha história. (...)*⁹³

Figura 1: Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva mostrando as fotografias de seus pais.



⁹¹ SILVA, Sheila dos Santos. *Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir: A Contracolonia do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto, 2020, p.140.

⁹² Segundo FERNANDES, “Sebastiana é também chamada de Tiana por seus parentes e conhecidos, uma inflexão de seu nome próprio. Sebastiana é ainda tratada como Dona Tiana ou Dona Sebastiana; Mãe Tiana ou Mãe Sebastiana; e ainda como a Sebastiana/Tiana da Tabatinga.” (FERNANDES, Ana Carolina Araújo. Op. cit., p.34)

⁹³ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, agosto de 2015. In: COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.66.

Fonte: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.39.

Expressando consciência da potencialidade de narrar a sua história e da importância de transmitir a memória de seus antepassados para as próximas gerações, Dona Sebastiana (Figura 1), matriarca da comunidade remanescente de quilombos Carrapatos da Tabatinga, impõe sua narrativa à intervenção apressada e aos questionamentos de Karla Tereza Ocelli Costa que, em 2015, realizava sua pesquisa de doutorado em Estudos do Lazer. Costa pesquisou e participou da Festa de São Benedito e Festa da Umbanda, em homenagem aos Pretos Velhos, realizados na Comunidade Carrapatos da Tabatinga e também da Festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada no município com a participação da Comunidade. Nesse período, Dona Sebastiana ainda participava ativamente das festas de sua comunidade.

A atitude de Dona Sebastiana, afirmando a sua história a partir de memórias ancestrais, se contrapunha às narrativas eurocêntricas presentes na historiografia da região e nos remete ainda hoje à discussão sobre as diversas formas de representação do passado. Dona Sebastiana inicia a narrativa sobre a sua história pelo seu nascimento no quilombo: “Eu nasci em 1932, filha de José Domingos e Maria Imaculada. Nasci no Quilombo dos Carrapatos de Bom Sucesso”⁹⁴, região Oeste de Minas Gerais⁹⁵. É vinculada a este espaço que Sebastiana evoca a memória traumática do período da escravidão, vivenciado pelos seus ancestrais, avós e bisavós. Em sua lembrança, suas lembranças se entrecruzam às experiências de sofrimento da população afrodescendente no pós-abolição, vividos pelos pais.

Nascida em 5 de dezembro de 1932, Dona Sebastiana conta que, “A gente foi crescendo e vendo aquela judiação... (...) Capitão Henrique, ali é que a gente sofreu mesmo (...)”⁹⁶. A forma como aborda o seu lugar de nascimento, institui uma espécie de “lugar de enunciação construído a partir de uma experiência corporal de ser negro no Brasil”, tal como expressou Abdias do Nascimento ao identificar-se como um quilombola de Palmares, no Festival Mundial de Artes e Culturas Negras, na Nigéria, em 1977, em resposta à delegação oficial brasileira que tentava silenciá-lo.⁹⁷ “A partir da evocação da República de Palmares, é possível uma outra narrativa acerca da população negra no Brasil, que contraria uma descrição do país de acordo com o ponto de vista dos

⁹⁴ Ibidem, p.66

⁹⁵ Atualmente o município de Bom Sucesso pertence à Região intermediária de Varginha, à Região imediata de Lavras, à Mesorregião Oeste de Minas e Microrregião de Oliveira. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/bom-sucesso>. Acesso em 03 set. 2022.

⁹⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.36.

⁹⁷ NASCIMENTO, Abdias apud. BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFUGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.14.

senhores de escravos e seus descendentes”⁹⁸, como no caso de Abdias do Nascimento, ou do Quilombo dos Carrapatos de Bom Sucesso, no caso de Sebastiana.

Em entrevista à antropóloga Ana Carolina Araújo Fernandes sobre a sua origem, Dona Sebastiana impõe a sua narrativa de mulher negra quilombola, partindo do “Quilombo dos Carrapatos de Bom Sucesso” para denunciar a “ferida colonial” em que se inscreve sua memória. Uma memória ancorada na experiência quilombola de seus ancestrais, no espaço do quilombo.

... Eu sou de Bom Sucesso, quilombo dos Carrapatos. Meu povo não gostava que eu falasse não, mas eu disse: eu vou falar! Minha mãe não gostava, o Tito não gostava. (...) o povo não gostava não... mas eu... ah, raiz é raiz, né? (...) O vovô que me explicava das coisas. Mas a vovó e a Dinha, nossa senhora... nem a mãe! Não falavam nada, humhum. Mas o que tá no sangue, né? não. (...) nega. (...) Ai depois de muitos anos, minha Dinha não gostava de falar, meu tio não gostava nem que comentava isso... Ai foi um dia, eu fui lá no Bom Sucesso, no nosso quilombo lá dos Carrapatos, e falei: “Mas, uai gente, mas ninguém tá lutando pra nada... Eu vou pegar essa bandeira”. E peguei essa bandeira. Eu tava com dezoito anos... Olha pra você ver, oitenta e dois, né? [entrevista realizada em 2015] Tô com oitenta e dois, peguei essa bandeira e só vou largar ela quando eu morrer. E é só eu. Minhas irmãs, meus irmãos, ninguém... Não gostam. Eu não, eu tô ensinando meus filhos, minhas filhas pra lutar.”⁹⁹

Os vínculos com a memória social do “quilombo dos Carrapatos”, reatados por Dona Sebastiana ao “pegar essa bandeira” de luta e resistência e transmiti-la para as próximas gerações¹⁰⁰, ao ensinar seus filhos e filhas “pra lutar”, é um ato de resistência ao memoricídio imposto à transmissão dessa história de luta quilombola e da história e cultura afro-brasileira.

Para compreendermos os caminhos que levaram ao silenciamento do legado de resistência e dos processos de identificação de um povo, recorreremos ao conceito de memoricídio que, segundo Daniel Feierstein¹⁰¹, é o coração do processo de genocídio. No processo do memoricídio, diante do “não falar” o espaço não fica vazio, é imposta outra memória, a memória do opressor. Isto

⁹⁸ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.14.

⁹⁹ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, em 2015. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p. 56.

¹⁰⁰ Karla Tereza Ocelli Costa, faz uma observação após Dona Sebastiana contar a história do Reinado, como ouviu de seu avô: “Alguns netos comentaram que já ouviram muitas vezes a história, mas sempre param para ouvir de novo. “Vovô não deixa passar uma vírgula, conta cada detalhe e não aumenta nem diminui, é bonito demais. Essa é a nossa história, é a minha história”. COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.p. 31.

¹⁰¹ Doutor Daniel Feierstein é sociólogo, diretor do Centro de Estudos Sobre o Genocídio da Universidade Nacional de Três de Fevereiro - UNTREF; pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET em Buenos Aires, Argentina; professor titular da disciplina Análises das práticas sociais genocidas na Faculdade de Ciências Sociais – UBA; consultor das Nações Unidas para temas de genocídio, direitos humanos e discriminação. Entre os principais livros publicados estão *El genocidio como práctica social memorias y representaciones juicios e Introducción, a los estudios sobre genocidio*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B6omAo04dbY> Acesso em: 15 de nov. 2021.

porque através do terror e aniquilamento o genocídio busca transformar a identidade de um povo.¹⁰² Feierstein afirma que esse processo estava evidente para Raphael Lemkin¹⁰³, judeu polonês e jurista que desenvolveu o conceito de genocídio na década de 1940. Nessa perspectiva, Daniel Feierstein afirma que a memória é o coração das práticas genocidas, ou seja, o objetivo do genocídio não é a aniquilação em si, mas “quebrar la transmisión de la identidad de un pueblo”. Portanto, a luta pela memória é essencial para possibilitar recompor o que o genocídio procurou destruir.¹⁰⁴

Para Daniel Feierstein, o objetivo de um processo genocida é impossibilitar que um povo recupere seu legado, o terror e o aniquilamento são utilizados para interromper essa possibilidade de transmissão de uma história de resistência, apresentando-se como uma ferramenta de opressão. Para oprimir um povo é necessário destruir sua história de luta, dessa forma o terror seria apenas uma ferramenta para destruir a possibilidade de transmissão dessa história. Para resistir a esta opressão é importante “una cadena familiar de transmisión, o sea, una propia familia pueda transformarse como em uno de los elementos con los cuales contar para poder recomponer el legado de un pueblo.”¹⁰⁵

Nesse sentido, Dona Sebastiana transmitiu as narrativas de seu avô José Martins Ribeiro¹⁰⁶ para seus filhos e posteriormente para seus netos, apresentando-se como o elo dessa “cadeia familiar de transmissão” possibilitando recompor a história de luta do “quilombo dos Carrapatos”. Sua filha Sandra Maria da Silva Andrade, em entrevista concedida à Ana Carolina

¹⁰² Conforme participação de Daniel Feierstein como convidado no programa *El memoricidio en Colombia*, nos episódios 6-1 e 6-2 intitulados *El memoricidio: Evolución del concepto del memoricidio y resultados jurídicos*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B6omAo04dbY> Acesso em: 15 de nov. 2021.

¹⁰³ O conceito criado por Raphael Lemkin possibilitou que posteriormente ocorresse a "Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio" ocorrida em 1948. Lemkin era judeu, após perder vários familiares devido a invasão da Polônia pela Alemanha, mudou-se para os Estados Unidos, “e lá passou a lecionar na Duke University e aprofundou seus estudos, que já havia começado a desenvolver enquanto estudante quando ainda era jovem, sobre algo ainda sem nome e cujo termo ele viria a cunhar depois: o genocídio” (POWER, 2007, 14-29) Apud LIPPI, Camila Soares. *A importância da obra de Raphael Lemkin para a elaboração da Convenção sobre Genocídio*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, p. 1-15, julho 2011, p.1-2. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1313028193_ARQUIVO_AimportanciadaobraDeRaphaellLemkinparaaelaboracaodaConvencaosobreGenocidio.pdf Acesso em 15 de nov. 2021.

¹⁰⁴ Conforme participação de Daniel Feierstein como convidado no programa *El memoricidio en Colombia*, nos episódios 6-1 e 6-2 intitulados *El memoricidio: Evolución del concepto del memoricidio y resultados jurídicos*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B6omAo04dbY> Acesso em: 15 de nov. 2021.

¹⁰⁵ Ibidem

¹⁰⁶ Segundo a narrativa de Dona Sebastiana para a antropóloga Patrícia Brandão Couto seu avô, nasceu em “Pedra Negra (MG) e foi para Bom Sucesso”. COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.160. Entretanto, o avô de Dona Sebastiana é denominado por Couto como “José Domingos Ribeiro”. Na árvore genealógica de Dona Sebastiana desenvolvida por Ana Carolina Araújo Fernandes José Domingos Ribeiro era o nome do pai de Dona Sebastiana e seu avô paterno se chamava José Martins Ribeiro. Cf. FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.70. Pedra Negra é uma localidade próxima à Macaia, distrito de Bom Sucesso desde o ano de 1923. Não temos informação sobre a data de nascimento de seu avô, com qual idade teria saído de Pedra Negra. Tomando como referência a data de nascimento e a narrativa de Dona Sebastiana, provavelmente seu avô tinha sido escravizado ou era recém liberto envolvido nos conflitos de terra entre quilombolas e fazendeiros descritos em suas narrativas.

Araújo Fernandes, narra a “investida dos fazendeiros pra tomar o território”, afirmando que “sempre tinha resistência”, fato que originou o nome do quilombo, “Esse povo parece carrapato, a gente mata, mata, eles brotam do chão”.

... na época, não era a minha, mas era a da minha mãe e dos antepassados, houve a investida dos fazendeiros pra tomar o território, e naquela época matar negro não era crime, né? Ai, a minha mãe conta que tinham investidas, mas sempre tinha resistência, e que os bisavós dela, na época de confronto faziam um buraco – essa é a origem do nosso nome –, faziam um buraco no chão igual aqueles que faz em filme, bem fundo. Lá, colocavam comida e as coisas. Ai na hora do conflito punham as mulheres e as crianças lá, tampavam e iam pro confronto. Ai morria muito... Por isso que lá na minha comunidade a maioria é mulheres, nós quase não temos homens na comunidade, morria muita gente, mas cessava. Ai ficavam vários dias ou meses ali, ai as mais velhas subiam, olhavam, “acabou...”. Ai saía todo mundo pra fora e construía de novo. Por isso a origem de carrapatos. |Os fazendeiros falavam: “Esse povo parece carrapato, a gente mata, mata, eles brotam do chão”¹⁰⁷

Em 2002, Sebastiana explicava a origem do nome Carrapatos em entrevista concedida aos pesquisadores de um “projeto piloto com as comunidades quilombolas do Instituto Histórico e Artístico Nacional – IPHAN em parceria com a Universidade de São Paulo – USP”¹⁰⁸, confirmando a curiosidade do neto sobre as suas origens e a transmissão do legado de resistência de seu povo para as próximas gerações.

“É...eh eh... Meu neto fez essa pergunta pra mim... eh...por que Carrapato? Os policiais ia lá matava todo mundo...matava... e meus...meus antepassado [fizeram o buraco] deles no chão...fizeram o subterrâneo e entrou pra lá. E [plantou] até em cima, né... então tinha um tempo que era só mato mas era tempo e eles ficou ali até passar a época da... judiação, da matação, né... de medo... entendeu? Ai quando passou a época eles colocou pra fora aí...pois é...o apelido de quilombo dos Carrapatos é porque matou matou, mas ainda ficou um carrapatinho ainda agarrado...que foi a minha família da minha vó”¹⁰⁹

Para compreender as narrativas ancestrais do “Quilombo dos Carrapatos”, como uma ponte entre passado e presente que “recupera sua fluidez” a partir das narrativas de Dona Sebastiana, sem termos tido a experiência de entrevistá-la diretamente, evocamos a experiência de Silvia Rivera Cusicanqui, com o projeto *Taller de Historia Oral Andina* – THOA. Segundo ela, a História oral possibilitou que “vínculos intergeracionais – rotos” fossem reatados pela terceira geração em contato com uma história invisibilizada, passando a honrá-la e a “puente entre pasado y

¹⁰⁷ Sandra Maria da Silva Andrade. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, em 2017. Apud FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, 2017, p.37.

¹⁰⁸ SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) -Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.59.

¹⁰⁹ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida aos pesquisadores de um projeto piloto com as comunidades quilombolas do Instituto Histórico e Artístico Nacional – IPHAN em parceria com a Universidade de São Paulo – USP, 2002, apud SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.59.

presente recupera su fluidez”.¹¹⁰ A partir da experiência com o THOA, considerando a coexistência de múltiplas histórias organizadas em um “eixo colonial”, Silvia Rivera observa um vínculo entre história oral e história “estructural”, afirmando que a opressão colonial indica “fenómenos estructurales muy profundos y obicuos, que van desde los comportamientos cotidianos y esferas de ‘micro-poder’, hasta la estructura y organización del poder estatal y político de la sociedad global.”¹¹¹

Considerando o objetivo da pesquisa de visibilizar a trajetória de lutas políticas das comunidades quilombolas, através da proposição de um Circuito Histórico-Cultural ‘outro’, apresentando as práticas de resistência e (re)existência das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho/MG, proponho continuarmos esse percurso pela memória social evocada na família de Dona Sebastiana acerca da experiência quilombola de seus ancestrais e o contexto de dominação colonial dessas histórias, para depois evocar outras experiências quilombolas da região. Segundo ela, era “O vovô que me explicava das coisas”¹¹² e, como observou Beatriz Nascimento, “O quilombo surge do fato histórico que é a fuga, é ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade de outro, daí a importância da migração, da importância da busca do território.”¹¹³.

A palavra *kilombo*, ou aportuguesado *quilombo*, é proveniente dos povos de língua bantu. Chegou ao Brasil através dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, entre outros, e “cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire”.¹¹⁴ Povos que vieram “obrigado[s]”, como expressou Dona Sebastiana, “Meu povo veio foi obrigado. Ninguém pediu pra vir pra cá não”,¹¹⁵ remetendo à diáspora africana e à escravização no Brasil.

Embora o quilombo (*kilombo*) seja, uma palavra da língua umbundu, de acordo com Joseph C. Miller (...), seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos aos quais já me referi. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão de grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios.¹¹⁶

¹¹⁰ Rivera Cusicanqui, Silvia. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales. In Temas Sociales. Revista de Sociología, UMSA: 1987, N° 11, p. 49-64, p.58.

¹¹¹ RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales. In Temas Sociales. Revista de Sociología, N° 11, p. 49-64, UMSA: 1987, p.59.

¹¹² Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, em 2015. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, 2017, p. 56.

¹¹³ Transcrição do documentário Ôrí. Direção Raquel Gerber, 1989.

¹¹⁴ MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*. Revista USP, n. 28, p. 56-63, dezembro/fevereiro, São Paulo, 1996, p. 58.

¹¹⁵ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, em 2017. Apud FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.54.

¹¹⁶ MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*. Revista USP, n. 28, p. 56-63, dezembro/fevereiro, São Paulo, 1996, p. 58 apud MILLER, Joseph C. King and Kinsmen. *Early Mbundu States in Angola*, Oxford, Crarend Press, 1976, pp.151-75.

Segundo Kabengele Munanga, para a compreensão a respeito da formação dos quilombos no Brasil, “precisamos conhecer o que aconteceu nessas regiões africanas de áreas bantu nos séculos XVI e XVII.” O Quilombo como instituição teria pertencido aos povos lundo e aliados jaga, formando um “exército mais poderoso constituído de bandos de guerreiros nômades conhecidos como imbangala. Tiveram a capacidade de espalhar-se por toda a região mbundu depois de 1610 e finalmente se estabeleceram para fundar novos estados mbundu”. Como sociedade guerreira, o quilombo se afirmou para o príncipe lunda Kinguli, “aliado dos poderosos bandos janga” como uma “estrutura firme capaz de reunir grande número de estranhos desvinculados de suas linhagens vencidas e uma disciplina militar capaz de derrotar os grandes reinos que bloqueavam sua progressão ao norte e ao oeste de Kwanza.”¹¹⁷ Nesse sentido, a palavra quilombo atingiu na África a conotação de “uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos.”¹¹⁸ Kabengele Munanga entende o quilombo africano “amadurecido” como uma “instituição transcultural”, formada “especificamente na área cultural bantu”, nos séculos XVI e XVII.¹¹⁹

Robert W. Slenes observa que os povos da África Central, reagindo à situação de insegurança causada por ameaças de guerra e pelo “impacto do comércio atlântico de escravos”, “transformaram técnicas de caça em práticas de defesa, ao mesmo tempo em que adotaram ou reafirmaram métodos de construção nômade”. Dessa forma, antes mesmo de realizarem a diáspora africana, várias pessoas que foram capturadas na África Central e escravizadas no sudeste brasileiro, “talvez a maioria, já eram praticamente ‘quilombolas’ – inclusive no sentido original da palavra, já que moravam em aldeias que eram pouco mais do que ‘acampamentos (de guerreiros).’”¹²⁰

O quilombo brasileiro é entendido por Munanga, como:

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

¹¹⁷ Ibidem, p.58.

¹¹⁸ Ibidem, p.59 apud VANSINA, J. Les Anciens Royaumes de la Savane. Léopoldville, Institut de Recherches Economiques et Sociales, 1965, pp.51-53.

¹¹⁹ Ibidem, p.60.

¹²⁰ SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2. ed. Corríg., Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, p.181-182.

movimentos de fuga organizados, de indivíduos escravizados oriundos da região bantu, em especial Angola, onde foi desenvolvido o quilombo.¹²¹

O quilombo é conceituado por Edson Carneiro¹²² (1912-1972), em um texto publicado em 1953, como ajuntamento de escravos fugidos, resultante das fugas para o mato, "recurso mais utilizado pelos negros escravos, no Brasil, para escapar às agruras do cativo". Carneiro apresenta o quilombo como um "fenômeno contra-aculturativo" e de negação à opressão da sociedade oficial, que destruía a língua, a religião e o estilo de vida dos africanos escravizados. O autor já apresentava indícios de que os quilombos não eram comunidades totalmente isoladas e que sua relação com a sociedade do entorno era mais complexa, apontando que os quilombolas sentiam segurança para visitar as vilas frequentemente, vender alguns produtos, comprar manufaturas necessárias à sua sobrevivência e tentar recrutar outros escravizados.¹²³

"O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. O tipo de organização social criado pelos quilombolas estava tão próximo do tipo de organização então dominante nos Estados africanos que, ainda que não houvesse outras razões, se pode dizer, com certa dose de segurança, que os negros por ele responsáveis eram em grande parte recém-vindos da África, e não negros crioulos, nascidos e criados no Brasil."¹²⁴

Carneiro observou que nos anos 1950 havia, o silenciamento dos "nomes de vários chefes de quilombos" que existiram no país, nos poucos documentos históricos disponíveis, em contrapartida à exaltação de sua destruição.¹²⁵ Nos documentos coloniais e posteriormente na história oficial, a memória da resistência quilombola foi substituída pela memória do colonizador, exaltando a violência do sistema colonial, os feitos e os "momentos de aflição, lutas e resoluções" do "batalhão de aventureiros" que deveriam "dar combate aos quilombos".¹²⁶ Esta é a perspectiva adotada ainda em *Raízes de Bom Despacho*, quando Orlando Ferreira de Freitas destaca "*momentos de aflição, lutas e resoluções nos combates aos quilombolas*, situados nas cercanias de Itapecerica (Divinópolis),

¹²¹MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*. Revista USP, n. 28, p. 56-63, dezembro/fevereiro, São Paulo, 1996, p.63

¹²² Para mais informações sobre a trajetória do jornalista, etnógrafo, folclorista, intelectual baiano, Edson Carneiro, dedicado aos estudos sobre as relações raciais e as culturas de origem africana no Brasil, consultar: ROSSI, Gustavo. *O intelectual feiteiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. São Paulo: Editora Unicamp, 2016.

¹²³ CARNEIRO, Edson. Singularidades dos quilombos. In: MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 13-14

¹²⁴ CARNEIRO, Edson. Singularidades dos quilombos. In: MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 13.

¹²⁵ Ibidem, p. 13.

¹²⁶ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.87-88.

traçando momentos e tomadas de posições semelhantes ao que se passou em nossos sertões¹²⁷, do rio Lambari ao rio São Francisco” citando uma carta remetida ao governador da capitania.¹²⁸

(...) Diz o Alferes Bento Rebelo que lhe he snr. E possuidor de hua fazenda nova cita na paragem chamada o Pará e rio de São João Freguesia de Pitangui, em qual indo o supte. E outros camaradas pello matto a cassar, cazualt derão com hum quilombo de negros fugidos em quais não puderão invistir por serem só e três brancos e dous negros, e recolhendo se para caza mandou chamar capitaens do mato; ao Itatiayosu, em distancia de quatorze legoas com demora de sete dias vierão cinvestindo ao dito quilombo junto com o supt e mais pessoas que convidou, que fazia o computo de vinte e duas armas de fogo, derão sobre os ditos negros, que passavão ao número de trinta de que se fez preza de seis, e como estes resistirão no conflito *matarão o chamado Rey e Capitão, destruindo-lhe quatorze ranchos de capim e plantas de rossa que tinham fabricado, de milho, feijão, algodão, melancias e mais frutas que tudo tinham* (...) ¹²⁹ (Grifo meu)

A organização política e social do quilombo composto por “quatorze ranchos”, liderados por um “Rey e Capitão”, a utilização comunitária da terra com grande produção de alimentos “plantas de rossa que tinham fabricado, de milho, feijão, algodão, melancias e mais frutas que tudo tinham”, estão em segundo plano na narrativa eurocêntrica, que visibiliza a aflição dos colonizadores ao se depararem com a resistência do escravizado; negando a “condição de coisa” e afirmando-se como “homem livre”. Negando a “monocultura de exportação, produzindo uma policultura para o consumo”.¹³⁰

O conceito do quilombo como negação da ordem escravista, afirmando a sua importância histórica em oposição à historiografia tradicional, foi desenvolvido por Clóvis Moura¹³¹, na obra *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas* (1959).¹³² Moura contradiz a historiografia brasileira que, até a década de 1970, apresentava o escravizado como vítima da anomia social, como um sujeito incapaz de traçar diversas formas de luta contra o sistema escravista.¹³³

Foi a primeira obra da historiografia brasileira a tratar da questão das rebeliões negras de maneira sistemática, mostrando com fatos históricos o alastramento desse fenômeno em todo o território brasileiro. Na esteira desta nascerão mais tarde outros estudos como o Palmares

¹²⁷ Para Amantino, o conceito de sertões, além de “significados geográficos identificados sempre como áreas distantes do litoral e no interior de uma dada região”; constitui-se também de “elementos que o associam à falta de traços culturais”, como a falta de plantações e o distanciamento de povoações. AMANTINO, Marcia. *O sertão oeste em Minas Gerais: um espaço rebelde*. In VARIA HISTÓRIA, nº29, janeiro, 2003, p.80.

¹²⁸ Ibidem, p.88-89.

¹²⁹ Ibidem, p.91 apud Rebelo Bento. Petição governador Luís Diogo Lobo da Silva em 10-09-1767. Belo Horizonte. Arquivo Público Mineiro, Seção Colonial 60; fls. 118v-119

¹³⁰ MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p.108.

¹³¹ Clóvis Moura (1925-2003), foi historiador, jornalista, poeta, escritor, sociólogo e militante político.

¹³² MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreição e guerrilhas*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

Segundo Henrique Antunes Cunha Júnior a importância de *Rebeliões da senzala* foi reconhecida pelo “Partido Comunista do Brasil e explicitada em 1995, durante o tricentenário de Zumbi dos Palmares”, bem como foi de fundamental importância para “a formação do que era denominado como consciência negra dos militantes dos movimentos negros”. CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. *Quilombo: Patrimônio histórico e cultural*. In: Revista Espaço Acadêmico, n.129, p-158-167, fevereiro-2012, p.161. apud CUNHA JÚNIOR, Henrique. Movimento de consciência negra na década de 1970. Fortaleza: Revista Educação em Debate, ano 25. v..2, n.46, p.47-54, 2003.

¹³³ A Escola Sociológica Paulista, representada principalmente por Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso, enfatizava o escravizado como um ser anômico, coisificado, alienado e incapaz de atuar socialmente reagindo contra o sistema escravista.

– A guerra dos escravos, de Décio Freitas (1971) e o Rebelião Escrava no Brasil – A História do Levante dos Malês em 1835, de João José Reis (1986). Ele foi sem dúvida o pioneiro e o primeiro a desmistificar a ideia do negro submisso que não se importava com sua situação de cativo, e a colocar em pauta a questão de sua participação no processo abolicionista e libertário, habilitando-o como sujeito de sua história e da história do Brasil e tirando-o da posição de mero objeto de pesquisa acadêmica.¹³⁴

Para Moura, em sua totalidade, “o quilombo é uma instituição radical, negando social e economicamente o regime escravista”, capaz de restaurar e resgatar a humanidade do escravizado.¹³⁵

Qualquer acordo entre o senhor e o escravo dentro do sistema escravista tinha de partir do reconhecimento do direito do senhor em relação ao escravo que não tinha nenhum. (...) E somente o quilombola, ao fugir para as matas, subtraindo-se do poder do senhor negava objetivamente este direito. O escravo só poderá, portanto, reencontrar-se como homem, restabelecer a sua interioridade, a sua subjetividade integralmente a partir do momento em que não apenas recusa-se ao trabalho, mas recusa-se juntamente com outros, coletivamente, socialmente através da organização de um território livre. É a partir deste momento que o escravo restabelece a sua plenitude humana que lhe foi socialmente negada pela força, pela coerção econômica e extraeconômica, pela violência.¹³⁶

A partir dessa perspectiva de negação e radicalidade, Moura afirma que "o quilombo se transformou em um 'continuum' social, cultural, econômico e político durante a vigência do sistema escravista", originando a "quilombagem" que "se articula como uma arma permanente de negação do sistema." O autor demarca que o conceito de quilombagem torna-se possível apenas através de uma análise do processo histórico dos quilombos em sua totalidade e não a partir da "análise factual" dos quilombos de forma isolada. Clóvis Moura esclarece que a análise dos quilombos na perspectiva da quilombagem, não sustenta "que houve uma articulação consciente da parte dos seus agentes, mas a sua existência e a sua permanência no tempo, a sua 'imanência' contínua constitui um processo social" que desestabilizou o sistema escravista "através da negação do trabalho do agente mais importante" para a dinâmica desse sistema.¹³⁷

Moura compreende a quilombagem "como um processo permanente de negação radical ao sistema escravista" que se expressou de forma diversa e complexa "através de quilombos grandes ou pequenos, agrícolas, pastoris, mistos, predatórios, de mineração" dependendo do contexto de produção e a região em que estava inserido. Entretanto, apresentava fronteiras difusas e complexas, que não estavam restritas ao território do quilombo, "o poder da quilombagem tinha pólos receptores e irradiadores da sua ação e prestígio". A quilombagem simboliza a "desarticulação dos valores ideológicos e existenciais do senhor de escravos", pois com o ato da fuga, o quilombola transforma-

¹³⁴ MUNANGA, Kabengele, “Prefaciando Rebeliões da Senzala de Clóvis Moura”, In: MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi / Fundação Maurício Grabois, 2014, p.14.

¹³⁵ MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p.109.

¹³⁶ *Ibidem*, p.109.

¹³⁷ MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p.110-112.

se no "outro", "o ser que se negara como escravo", afirmando outra existência possível como um ser livre, a partir da destruição da "linguagem unilateral de obediência" e impondo "uma linguagem de oposição" à violência.¹³⁸

Beatriz do Nascimento, por sua vez, apresenta o quilombo como “princípio ideológico” fundamentando a “identidade cultural negra, do próprio movimento negro, e como reação ao “colonialismo cultural”.¹³⁹ O quilombo é ressignificado a partir do final do século XIX, como um “instrumento ideológico contra as formas de opressão”, como um símbolo de resistência à escravidão. E na década de 1970, é entendido como “código reagente ao colonialismo cultural” objetivando uma “revisão de conceitos históricos estereotipados”.¹⁴⁰ Dessa forma, para Beatriz Nascimento:

Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural. Tudo, de atitude a associação, seria quilombo, desde que buscasse maior valorização da herança negra. (...) Durante a sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição, guarda características singulares do seu modelo africano. (...) O fato de ter existido como brecha no sistema ao qual os negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural.”¹⁴¹

A partir da narrativa sobre a origem do “Quilombo dos Carrapatos” em Bom Sucesso, podemos refletir sobre a complexidade e diversidade das histórias das comunidades de fugitivos da escravidão, que envolvem “ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra”;¹⁴² bem como o silenciamento dos documentos oficiais e da produção historiográfica sobre essas comunidades.

Esse silenciamento relacionado aos documentos oficiais que contrapõe a história oral de algumas comunidades foi verificado em uma pesquisa sobre o Reinado realizada por Beatriz Nascimento. Em meados da década de 1970, Beatriz Nascimento tomou conhecimento de uma comunidade chamada Quilombo, em Carmo da Mata – MG, que segundo narrativa dos moradores, era o “Reinado mais autêntico das circunvizinhanças”.¹⁴³ A partir de depoimentos orais, Nascimento observou que a comunidade era originária do “contato dos negros ‘corumbas’ com os índios puris”, habitantes da região. Não foi identificado, “em longo período, ataque à comunidade”. Entretanto,

¹³⁸ *Ibidem*

¹³⁹ NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. In: RATTTS, Alex (org.) *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos: Beatriz Nascimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p.152.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 163, 165.

¹⁴¹ *Ibidem*, p.166, 167.

¹⁴² GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.7.

¹⁴³ NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. In: RATTTS, Alex (org.) *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos: Beatriz Nascimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p.144

após “massacre” e “reescravização”, ocorridos aproximadamente em 1888, “forasteiros brancos” originários de São João del-Rei, apoderaram-se das terras dos quilombolas, para ocupá-las com criação de gado e plantações de café. Apesar de pesquisar sobre o quilombo de Carmo da Mata nos documentos históricos dos séculos XVIII e XIX, relacionados aos quilombos de Minas Gerais, disponíveis no acervo do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo Público de Minas Gerais, e nos documentos da Igreja Matriz de Carmo da Mata e Divinópolis; Beatriz Nascimento não encontrou nenhuma referência relacionada à comunidade quilombola e à narrativa oral dos moradores.¹⁴⁴

A fuga dos africanos ou afrodescendentes escravizados pode ter sido a forma de resistência mais utilizada no período escravista, dentre as várias outras formas de resistência à escravidão, como “insurreições, rebeliões, assassinatos, morosidade na execução das tarefas”.¹⁴⁵ Segundo Carlos Magno Guimarães, o quilombo “foi a mais completa forma de reação escrava, nas Minas Gerais do século XVIII.” Em sua dissertação de mestrado, *Uma Negação da Ordem Escravista: Quilombos em Minas Gerais no Século XVIII*¹⁴⁶(1983) Guimarães afirma que abordar as “questões referentes às atitudes do escravo contra o sistema escravista” é fundamental para “acabar com a tese racista da adaptabilidade do negro ao trabalho escravo”. Segundo o autor, na década de 1980, observava-se “na sociedade brasileira a sobrevivência de inúmeros mecanismos discriminatórios, contra o negro, originários do sistema que por mais de três séculos o escravizou.” Para o autor, “conhecer a gênese, a dinâmica, as contradições deste sistema se colocam como tarefas indispensáveis, para destruição de seus restos.”¹⁴⁷

Ao explicar a origem do nome “Quilombo dos Carrapatos”, Dona Sebastiana faz referência a um conflito que pode ter ocorrido no tempo dos seus avós ou bisavós, no município de Bom Sucesso – MG. A estratégia utilizada pelos quilombolas para proteger as suas famílias durante os ataques de “capangas de fazendeiros”, “policiais”, “fazendeiros”, era cavar grandes buracos que pudessem abrigar mulheres e crianças, que poderiam ser cobertos com uma espécie de tampo, feito provavelmente com galhos de árvores. Após o término dos ataques, os quilombolas saíam do esconderijo e reconstruíam a sua comunidade. Daí a origem do nome como afirma Dona Sebastiana,

¹⁴⁴ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.145

¹⁴⁵ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.9.

¹⁴⁶ GUIMARÃES, Carlos Magno. *Uma negação da ordem escravista: Quilombos em Minas Gerais no Século XVIII*. (Dissertação de Mestrado), Belo Horizonte: Fafich - UFMG 1983.

¹⁴⁷ Em *Os Quilombos do Século do Ouro (Minas Gerais – Século XVIII)*, Guimarães faz uma “análise dos mecanismos de sobrevivência desenvolvidos pelos quilombos” e sua inserção na sociedade escravista mineira, partir da documentação oficial disponível na Seção Colonial do Arquivo Público Mineiro, com o objetivo de “compreender o caráter contraditório dos quilombos diante do sistema escravista. GUIMARÃES, Carlos Magno. *Os Quilombos do Século do Ouro (Minas Gerais – Século XVIII)*. In: Estudos Econômicos, São Paulo, V.18, N° Especial, p.7-43, 1988, p.7-8.

“quilombo dos Carrapatos é porque matou, matou, mas ainda ficou um carrapatinho ainda agarrado...que foi a minha família da minha vó”.¹⁴⁸

A capacidade de reconstruir o território, foi essencial para os quilombos resistirem à perseguição dos capitães do mato e suas tropas, seja em comunidades pequenas ou com maior número de habitantes. Nos grupos menores, devido à sua estrutura mais simples, poderia prevalecer a maioria formada por homens. Os quilombos com mais habitantes, constituíam comunidades estáveis e com a presença de grupos familiares de segunda e terceira geração, onde poderia ocorrer uma maior representatividade das mulheres.¹⁴⁹ Entretanto, como observa Gomes, considerando que as narrativas sobre os quilombos eram produzidas pelos sujeitos interessados em sua destruição, ou seja, pelos comandantes de tropas; a presença das mulheres, “narrativas sobre famílias, cultura e poder político” nesses documentos é escassa, prevalecendo a imagem de figuras masculinas representadas por “fujões, bandidos e assassinos”. Nessa perspectiva, o autor questiona o papel das mulheres frente às tentativas de destruição dos quilombos: “Quem sabe não estivessem protegidas em acampamentos no interior das florestas, cuidando das roças e da família?”¹⁵⁰

Nesse sentido, a origem do nome do “Quilombo dos Carrapatos” presente na memória social da família de Dona Sebastiana, pode indicar uma estratégia para proteger a família quilombola, mantê-los distante dos confrontos e assim que possível reconstruir o território: “meus antepassado [furaram o buraco] deles no chão...fizeram o subterrâneo e entrou pra lá. E [plantou] até em cima, né... então tinha um tampo que era só mato, mas era tampo e eles ficou ali até passar a época da... judiação, da matação, né...”¹⁵¹

Gomes indica que, na memória coletiva de algumas comunidades remanescentes de quilombos, são identificados alguns “mitos” que destacam o papel das mulheres. “Por exemplo, cabia a elas esconder o máximo de grãos na cabeça – entre seus penteados - e escapar para as matas, o mais longe possível.”¹⁵²

¹⁴⁸ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida aos pesquisadores de um projeto piloto com as comunidades quilombolas do Instituto Histórico e Artístico Nacional – IPHAN em parceria com a Universidade de São Paulo – USP, 2002, apud SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.59.

¹⁴⁹ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.39.

¹⁵⁰ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.39.

¹⁵¹ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida aos pesquisadores de um projeto piloto com as comunidades quilombolas do Instituto Histórico e Artístico Nacional – IPHAN em parceria com a Universidade de São Paulo – USP, 2002, apud SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.59.

¹⁵² GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.39.

Entre as povoações da margem direita do Rio Grande que eram chamadas de “Quilombos” por Gomes Freire, Tarcísio José Martins, aponta uma localidade em que os quilombolas se defenderam em um palanque e “huma forma de trincheira a que se recolherão”. Segundo o autor, esse quilombo não consta no “mapa do Campo Grande”, mas o local seria o “Morro das Balas” e “Fazenda do Quilombo”, em Formiga¹⁵³:

“(…) recebi carta do comandante do dito corpo, e me dá parte de haver atacado hum pequeno quilombo de cento e tantos negros, q. se defenderão no palanque com resolução grande, mais de vinte e quatro horas, de sorte q. foi preciso atacalhes com fogo, e dar terceyro assalto para render huma forma de trincheira a que se recolherão depois de destruído o primero palanque, ficando vinte e tantos mortos, sessenta e tantos presos, e grande número de negras, e que sahirão feridos quinze pessoas da tropa com a qual marchava atacar os mais quilombos de que tinha notícia: (...)”¹⁵⁴

A partir da narrativa, “Eu sou de Bom Sucesso, quilombo dos Carrapatos. Meu povo não gostava que eu falasse não, mas eu disse: eu vou falar! (...) ... o povo não gostava não..., mas eu... ah, raiz é raiz, né? (...)”, a antropóloga Ana Carolina Araújo Fernandes pergunta a Dona Sebastiana:

Ana Carolina: “E a senhora sente ainda que é parte desse povo?”.

Sebastiana: “Ah, não é só parte não. Eu sou toda desse povo. Não é só parte não! Eu sou toda! Meu vovô, bisavô, nossa senhora... contavam tanto trem triste pra gente, nossa... Contavam um bocado né? Porque certas coisas eles não contavam não. (...) A gente (os africanos) veio foi obrigado. Meu povo veio foi obrigado. Ninguém pediu pra vir pra cá não. Ham... Enquanto a minha África pedir socorro, eu não vou socorrer todo mundo não, mas correr atrás de muitos eu vou”.¹⁵⁵

A memória traumática do período da escravidão e da resistência quilombola vivenciadas pelos ancestrais de Dona Sebastiana, por seus avós e bisavós, que “contavam tanto trem triste” se entrecruza com a memória da diáspora ao afirmar que “meu povo veio foi obrigado” e a subalternização e exploração da população afrodescendente no pós-abolição, vividos pelos pais e depois por Dona Sebastiana, nascida na década de 1930.

¹⁵³ MARTINS, Tarcísio José. *Moema - As origens do povoado do Doce*. 2ª edição (Virtual), 2001, p.65-66. Disponível em: [moema.pdf\(mgquilombo.com.br\)](http://moema.pdf(mgquilombo.com.br)) Acesso em 17 de nov. de 2021

¹⁵⁴ Esse trecho do documento do APM SC Cód. 45, fl.69 [?], é citado em um informativo da Prefeitura de Formiga, comunicando que o sítio histórico “Palanque Morro das Balas” foi tombado pelo Decreto Municipal nº 5.682 de 20 de novembro de 2012. Disponível em: https://www.mgquilombo.com.br/wpcontent/uploads/2013/10/sitio_historico_palanque_morro_das_balas.pdf Acesso em 05 de outubro de 2021.

¹⁵⁵ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, em 2017. Apud FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.54.

Segundo a narrativa de Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva, ou Dona Sebastiana, ou ainda Dona Tiana, ela nasceu no “Quilombo dos Carrapatos de Bom Sucesso”, esse quilombo estava situado em “uma área comunal onde também existiam duas grandes fazendas”.¹⁵⁶

*A gente foi crescendo e vendo aquela judiação... escola, pra nós, não tinha. Nós tinha era que tirar leite, panhar café... Vi meu pai, meu avô e minha tia, serem queimados com melado, que a sinhá queimou... Isso foi na fazenda do senhor Lindo Aguiar. Capitão Henrique, ali é que a gente sofreu mesmo.*¹⁵⁷

A família de Dona Sebastiana vivia e trabalhava na área de duas fazendas, que pertenciam a Olímpio Aguiar e ao Capitão Henrique.¹⁵⁸ Provavelmente as duas fazendas presentes nas narrativas de Dona Sebastiana são a Fazenda Tartária¹⁵⁹, propriedade que tem sua origem na segunda metade do século XVIII¹⁶⁰ e a Fazenda do Pinhal ou Fazenda do Cruzeiro, sua nova sede a partir de 1923, a 4 km de distância.¹⁶¹ A Fazenda da Tartária atualmente está localizada no município de Santo Antônio do Amparo, na divisa com Oliveira, na região Oeste de Minas Gerais. À época do

¹⁵⁶ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 2017, p. 36.

¹⁵⁷ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. *Ibidem*, p.36

¹⁵⁸ Segundo Fernandes, “os quilombolas dos Carrapatos viviam em uma área comunal onde também existiam duas grandes fazendas. FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 2017, p. 36.

¹⁵⁹ Segundo, Carla Moura Lima, no artigo “A importância da relação religiosidade e saúde nas práticas de cuidadores tradicionais quilombolas”, Dona Sebastiana “nasceu em Tartária [Tartária] (fazenda ou distrito) no ano de 1932”. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/view/42199> Acesso em 02 de agosto de 2021.

Na CARTA TOPOGRÁFICA DA CIDADE DE OLIVEIRA - COMISSÃO GEOGRÁFICA E GEOLÓGICA DE MINAS GERAIS de 1922, disponível no APM (...) podemos localizar a Fazenda da Tartária próxima a Estação da Tartária, que servia a Estrada de Ferro Oeste de Minas; e a Fazenda da Tartária de Baixo, mais ao sul, abaixo do Córrego da Boa Vista.

¹⁶⁰ Isaac Cassemiro Ribeiro, em sua dissertação de mestrado, pesquisou sobre o papel da família como instituição, no povoamento do Oeste da comarca do Rio das Mortes, na Capitania de Minas Gerais, século XVIII e XIX; analisando o comportamento social e as principais estratégias (matrimoniais, econômicas e materiais) empregadas pelo grupo familiar dos “Ribeiro da Silva”. Isaac denomina como família “Ribeiro da Silva” o grupo familiar constituído pelos descendentes, de filhos a trinets, do casal de portugueses, Antônia Maria de Almeida e Antônio Ribeiro da Silva, migrantes portugueses que chegaram à Capitania de Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. RIBEIRO, Isaac Cassemiro. *Família e povoamento na comarca do Rio das Mortes: os “Ribeiro da Silva”, fronteira, fortunas e fazendas (Minas Gerais, séculos XVIII e XIX)*. Dissertação (mestrado)- apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. 2014.

¹⁶¹ A partir das narrativas de Dona Sebastiana, não foi possível confirmar qual era a Fazenda de Olímpio Aguiar. Entretanto, de acordo com a pesquisa de Martins, a Fazenda Pinhal é citada no registro de terras realizado em 1856, na Paróquia de Santo Antônio do Amparo, como confrontante com a Fazenda Tartária de Carlos Ribeiro da Silva ... e com a Fazenda Três Irmãos de José Ferreira Cardoso, entretanto não consta o nome do proprietário nesse registro. Através de pesquisa utilizando fontes orais, Martins aponta que a Fazenda do Pinhal teria sido construída pelo casal José Ananias Ferreira de Paiva e Ambrosina Carolina de Paiva, tios e pais adotivos de Maria Júlia de Paiva Aguiar (1880-1952), que se tornou herdeira da fazenda e casou-se em 1898, com seu primo Avelino Ferreira de Aguiar (1874-1931). Em 1923, o casal Aguiar se mudou da Fazenda do Pinhal para uma nova sede a 4 km de distância, construída para atender as necessidades da família, era a Fazenda Cruzeiro, como informa Martins. À época de seu estudo, Martins indica que “a sede da propriedade e terrenos circunvizinhos pertencem a um neto do casal Avelino e Maria Júlia, Jayme Coutinho Aguiar, que não reside lá”. MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.144-145. [O primeiro proprietário, marido de Júlia, Avelino Ferreira de Aguiar (1874-1931), faleceu antes de Dona Sebastiana nascer, entretanto como o neto mantém o nome Aguiar, existe a possibilidade de um filho de Júlia ser o Olímpio Aguiar citado por Dona Sebastiana]

nascimento de Dona Sebastiana, Santo Antônio do Amparo era distrito do município de Bom Sucesso.¹⁶²

Dona Sebastiana viveu a sua infância e parte da adolescência nessas propriedades de origem colonial. Sua memória é marcada pelo dia a dia de trabalho na fazenda e pela consciência de que deveria estar na escola como as outras crianças, provavelmente filhas dos fazendeiros. Uma narrativa que remete a “um grande sentimento de revolta”, como observou a antropóloga Ana Carolina de Araújo Fernandes.¹⁶³ Dona Sebastiana, também faz referência a castigos que seus familiares teriam recebido dos fazendeiros, durante o trabalho no engenho da fazenda, “Vi meu pai, meu avô e minha tia, serem queimados com melado, que a sinhá queimou...”.¹⁶⁴

Diante dessa narrativa, podemos identificar a memória do período de condições de trabalho precárias vivenciadas na infância e uma memória que remete ao período de exploração, opressão e castigos físicos, vivenciados pelos antepassados durante a escravidão ou pós-abolição. Como aponta Silvia Rivera Cusicanqui, a partir de seus estudos sobre as histórias de luta e resistência índias na Bolívia e suas práticas historiográficas “cíclica” e “mítica”, com a narrativa de Dona Sebastiana podemos perceber que a “interacción entre el pasado y el presente corre por diversos caminos en una sociedad”, no contexto de dominação colonial, seja na sociedade boliviana ou na brasileira desde o período da escravidão até os dias atuais. E ainda como observa Silvia Rivera, no contexto da sociedade boliviana, devemos considerar não uma história, mas histórias, ou seja, diversas racionalidades históricas, tanto dos colonizadores/proprietários rurais ou colonizados/quilombolas e suas complexas interações sociais e culturais.¹⁶⁵

Na narrativa de Dona Sebastiana, percebemos um sentimento de “revolta” frente à exploração dos trabalhadores rurais no pós-abolição, e principalmente sobre o cotidiano de exploração em que sua mãe estava exposta na “Fazenda do Capitão Henrique”:

A mãe, tadinha, judiada... Tinha que varrer o terreiro do senhor, tinha que dar banho e esfregar a sinhá. A mãe, tadinha, chegava do café cansada: “Ô Bilia, vem cá procê me esfregar...”. E a mãe, tadinha, largava tudo e ia lá esfregar ela, já pensou? Eu ficava

¹⁶² Em 1872, Bom Sucesso foi desmembrado do Município de S. João del-Rei. Em 1911, Bom Sucesso era composto por quatro distritos: Bom Sucesso, S. Tiago, Santo Antônio do Amparo e São João Batista. Em 1938, Santo Antônio do Amparo é desmembrado de Bom Sucesso e forma um novo Município. Informação disponível em <https://bomsucesso.mg.gov.br/historia-e-dados/> Acesso em 02 de agosto de 2021.

¹⁶³ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 2017, p. 36.

¹⁶⁴ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. Ibidem, p.36

¹⁶⁵ RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales. In Temas Sociales. Revista de Sociología, UMSA: 1987, N° 11, p. 49-64, p.59

*olhando aquilo, mas aquilo, gente, me dava uma revolta. Nossa Senhora, tadinha da mãe, ela ia, ela ia...*¹⁶⁶

Nessa perspectiva, para compreender a “revolta” vivenciada por Dona Sebastiana e posteriormente, o que considero a sua primeira experiência de resistência à situação de exploração na comunidade Carrapatos, é necessário delimitar a matriz de poder colonial em que estavam inscritas as propriedades citadas em suas narrativas, e conseqüentemente as condições de vida e relações de trabalho de uma população afrodescendente nesse contexto.

No estudo de Helena Teixeira Martins sobre as sedes de fazendas mineiras no século XVIII e XIX, a pesquisadora discorre sobre 25 fazendas, incluindo a Fazenda Tartária, de propriedade do Capitão Henrique, citado por Dona Sebastiana e a Fazenda do Pinhal de propriedade da família Aguiar. Segundo a autora, o Capitão Carlos Ribeiro da Silva Castro, pai do Capitão Henrique, teria comprado a Fazenda Tartária com parte da sede construída. Apesar de não existirem documentos comprovando a data de sua construção e quem teriam sido os primeiros proprietários, a edificação pode remontar à década de 1760. Através da declaração do Capitão Carlos R. da S. Castro à Paróquia de Santo Antônio do Amparo, para fins de registro de suas terras, em 1856 a Fazenda da Tartária já constava como sua propriedade.¹⁶⁷ Entretanto, a pesquisa de Isaac Cassemiro, indica que em 1849, Capitão Carlos R. da S. Castro comprou a fazenda da Tartária com o auxílio de seu pai, o comendador Mariano Ribeiro da Silva, do capitão Bernardo Francisco da Silva e sua esposa, Luiza Angélica Ferreira de [Souza?], no documento ainda informava que a fazenda era composta de campos e matos, e também de um sítio.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, em 2017. Apud FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.36-37.

¹⁶⁷ Conforme informa Martins, o Decreto Nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854, exigia providências para registro das terras possuídas. A declaração de proprietário da Fazenda Tartária consta no Livro paroquial (1854-1856), número 6, registro número 4, fls 22. A. P. M. MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.110.

¹⁶⁸ Isaac Cassemiro informa que “Em 1852, o capitão Mariano Ribeiro da Silva e seu filho, Carlos Ribeiro da Silva Castro, deram queixa contra o vizinho, João Felisberto Rodrigues Lara, e seus filhos. O motivo da acusação foi o fato de João Felisberto e filhos terem arrombado os tapumes da fazenda vizinha [a Tartária] e roubado carros de arroz e mamona, e alguns dias depois, roubado uma porção de capim, 19 carros de milho, 13 carros de madeira branca e 11 paus de madeira de lei, prejuízo esse que se aproxima a um conto de réis. Os réus foram condenados à prisão pelo juiz municipal. Segundo escritura de compra e venda transcrita no processo, a Fazenda da Tartária foi vendida ao capitão Mariano Ribeiro da Silva e seu filho capitão Carlos Ribeiro da Silva Castro, pelo capitão Bernardo Francisco da Silva e sua esposa, dona Luiza Angélica Ferreira de [Souza?]. A fazenda foi comprada na forma de uma escritura de troca feita entre Bernardo Francisco da Silva e o réu João Felisberto Rodrigues Lara, na presença dos compradores, Mariano e Carlos, e o juiz de paz de Campo Belo, em 1849. Consta no documento que a fazenda possuía, além de campos e matos, um sítio. A fazenda foi comprada pelo valor de vinte contos de réis, sendo que o capitão Carlos entrou com dois contos, e seu pai com o restante. (Acervo Fórum de Oliveira sob a guarda do LABDOC/UFSJ – Processos Criminais, roubo e arrombamento de tapumes: Réu 1 João Felisberto Rodrigues Lara; ofendido: capitão Mariano Ribeiro da Silva (1852). Registro 167, Localização 6, fl. 4.v). RIBEIRO, Isaac Cassemiro. *Família e povoamento na comarca do Rio das Mortes: os “Ribeiro da Silva”, fronteira, fortunas e fazendas (Minas Gerais, séculos XVIII e XIX)*. Dissertação (mestrado)- apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. 2014, p.192.

Em anúncio de 1884, por cinco meses, o proprietário Capitão Carlos Ribeiro da Silva Castro mandava publicar no *Arauto de Minas de São João Del Rei*¹⁶⁹ anúncio de venda de duas fazendas:¹⁷⁰

'ATENÇÃO! Vende-se, no importante Município de Oliveira provincia de Minas Gerais as grandes e boas *Fazendas do Bom Retiro e Tartária*, bem conhecidas por sua importância, compostas de campos, cultura e mattos e a duas e quatro léguas da cidade com grandes lavouras de canna e café, sendo a plantação deste quasi toda nova. Estas Fazendas tem bonitos e bem construídos sitios, com espaçosas casas de sobrado, grandes engenho de canna e café e terreiros proprios para a seca deste. Engenho de serra, senzallas, paiois, sevas, curraes cercados de pedra. Tem os engenhos todos os utensílios, com boas tachas de ferro. Vendem-se com todos os escravos, mil e trezentas rezes de muito boa qualidade, boa tropa de carga, muitos animais de sella, com dez carros ferrados e duzentos bois de carro. Tem estas fazendas todas as divisas feitas e subdivididas em pastos. Os senhores compradores dirijão-se ao annunciante nestas Fazendas. Cidade de Oliveira, 2 de fevereiro de 1884. Ass: cap. Carlos Ribeiro da S. Castro."¹⁷¹ (Grifo meu)

Devido ao contexto de 1884, com a abolição da escravatura prestes a acontecer, a venda das duas fazendas não foi efetivada.¹⁷² Poucos anos antes deste anúncio, em 1878, nascia na fazenda Bom Retiro¹⁷³ Carlos Ribeiro Justiniano Chagas, ou Dr. Carlos Chagas¹⁷⁴, cientista brasileiro,

¹⁶⁹ *O Arauto de Minas: hebdomadario politico, instructivo e noticioso; orgao do Partido Conservador. São João del Rei, MG: Typ. do Arauto de Minas, 1877-1889. 47,2x32 cm.* Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/arauto-minas/715131>. Acesso em: 10 ago. 2021. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DOCREADER/docreader.aspx?BIB=715131>. Acesso em: 10 ago. 2021.

¹⁷⁰ MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998.

¹⁷¹ *Ibidem*, p.110 e 111)

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Bom Retiro do Jacaré foi a primeira denominação da fazenda Bom Retiro, devido à sua localização próxima ao Rio Jacaré, na região do arraial de Nossa Senhora da Oliveira, atualmente o município de Oliveira. A propriedade pode ter sido construída por Inácio Ribeiro da Silva, filho do casal de portugueses, Antônia Maria de Almeida e Antônio Ribeiro da Silva, migrantes portugueses que chegaram à Capitania de Minas Gerais na primeira metade do século XVIII, fundadores da família Ribeiro da Silva; ou pela família de sua esposa. Através de relatos da memória local, Isaac Cassemiro aponta que, anos depois, a fazenda tornou-se propriedade do sobrinho de Inácio, o comendador Mariano Ribeiro da Silva, embora não tenha sido possível a comprovação documental. Na fazenda Bom Retiro, Mariano Ribeiro da Silva, “possuiria mais de mil bois e grande número de escravos, utilizando-a como fazenda criatória”, pois o comendador morava em outra propriedade, na Fazenda Capão Redondo. Segundo Isaac Cassemiro Ribeiro, após registrar narrativas da tradição oral, Helena Teixeira Martins observou que “após o falecimento de Mariano em 1864, um escravo especializado, de nome Lino, conhecedor de todo o seu rebanho, foi arrematado em leilão pelo avultado valor de 1:200\$000. O arrematante foi Carlos Ribeiro da Silva Castro, filho e sucessor do comendador na propriedade da Bom Retiro”. RIBEIRO, Isaac Cassemiro. *Família e povoamento na comarca do Rio das Mortes: os “Ribeiro da Silva”, fronteira, fortunas e fazendas (Minas Gerais, séculos XVIII e XIX)*. Dissertação (mestrado)- apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. 2014.

¹⁷⁴ Mais informações e acervo iconográfico sobre a infância de Carlos Chagas na fazenda Bom Retiro estão disponíveis nas obras: <https://portal.fiocruz.br/noticia/dia-mundial-da-doenca-de-chagas-biografia-de-carlos-chagas-e-relancada-em-formato-digital> "Lembro-me bem da primeira vez que fui a Oliveira. Era Oliveira, para mim, uma cidade mítica em que meu pai tinha nascido. Só mais tarde é que vim a saber que, na verdade, ele havia nascido, na Fazenda Bom Retiro, perto de Oliveira. Aí fui levado por minha avó Mariana que conseguira de meus pais a permissão para que eu viajasse com ela. Assim, não estranhei as deficiências do vagão de estrada de ferro que levou vovó Mariana e a mim até Sitio, hoje Santos Dumont, onde tomamos a bitola estreita da Oeste de Minas que nos levou a São João del Rei. Retomamos a estrada de ferro para seguirmos até Oliveira. Nesta ocasião, o trem parava numa pequena estação onde era servido um rápido almoço. Tudo para mim era maravilhoso e, mais ainda, a passagem pela estação da Tartária de onde se via, um pouco ao alto, a Fazenda de meu tio Henrique. (...) Ficam na minha memória afetiva, as atenções e o carinho que recebi de todos os parentes com quem convivi na Tartária e em Oliveira". Livro *Meu pai*, de Carlos Chaga Filho.?

gestor na área de saúde pública federal, médico sanitário, pesquisador, professor e diretor do Instituto Oswaldo Cruz. Dr. Carlos Chagas era neto do capitão Carlos Ribeiro e sobrinho do capitão Henrique.¹⁷⁵

As duas fazendas, Tartária e Pinhal, foram construídas no período de declínio da extração aurífera e da consolidação da economia de gêneros alimentícios para o abastecimento interno (1780-1822),¹⁷⁶ nos arredores da Picada de Goiás. A destruição dos “Quilombos do Ambrósio, em 1759, as mudanças na economia da capitania de Minas Gerais, em fins do século XVIII e início do século XIX, contribuíram para a região em torno da Picada de Goiás tornar-se propícia para a criação de unidades produtivas e expansão do povoamento.¹⁷⁷

Dona Sebastiana, provavelmente viveu até a sua adolescência na fazenda Tartária, que tinha sido propriedade de Carlos Ribeiro da Silva Castro, pai do Capitão Henrique da Silva Castro. O Capitão Henrique nasceu em 1873, na fazenda em que ele se tornaria proprietário, casou-se com a sua sobrinha, Maria José de Castro, filha de seu irmão mais velho, Adolfo Ribeiro de Castro. A propriedade foi recebida como herança de seu pai, conforme informações constantes no inventário do Capitão Henrique, falecido em 1956.¹⁷⁸

A partir do anúncio, podemos observar que poucos anos antes da abolição da escravidão, a fazenda da Tartária possuía “grandes lavouras de canna e café”, “grandes engenho[s] de canna e café”, “senzalas” e um número considerável de escravos, pois no texto ainda podemos ler que; “Vendem-se com todos os escravos”.

À época da pesquisa de Martins, os alicerces da senzala da Fazenda Tartária ainda estavam visíveis, medindo 33,40 por 5,50 metros, comprovando a sua extensão devido ao grande número de escravos; possibilitando também identificar cômodos maiores e menores, um curral na parte posterior, portas em sua extensão maior e voltadas para uma varanda, um muro de pedra seca e taipa delimitando a área da senzala e do pátio da sede. A autora ainda indica que, devido à ordem do

¹⁷⁵ RIBEIRO, Isaac Cassemiro. *Família e povoamento na comarca do Rio das Mortes: os “Ribeiro da Silva”, fronteira, fortunas e fazendas (Minas Gerais, séculos XVIII e XIX)*. Dissertação (mestrado)- apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. 2014.

¹⁷⁶ Isaac Cassemira considera a periodização proposta por Carla de Almeida, e afirma que as fazendas “surgiram durante o recorte temporal que se estendeu de 1780 a 1822. Segundo a autora, esse período: (...) é entendido como o momento em que a economia mineira deixou de ter a mineração como atividade principal e as atividades agropecuárias passaram a ser o seu eixo central. A tendência a diversificação econômica presente nas unidades produtivas desde o período áureo da mineração seria, entre 1780 e 1822, definitivamente consolidada.” RIBEIRO, Isaac Cassemiro. *Família e povoamento na comarca do Rio das Mortes: os “Ribeiro da Silva”, fronteira, fortunas e fazendas (Minas Gerais, séculos XVIII e XIX)*. Dissertação (mestrado)- apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. 2014, apud ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. Op. Cit. (2010), p. 22.

¹⁷⁷ RIBEIRO, Isaac Cassemiro. *Família e povoamento na comarca do Rio das Mortes: os “Ribeiro da Silva”, fronteira, fortunas e fazendas (Minas Gerais, séculos XVIII e XIX)*. Dissertação (mestrado)- apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. 2014, apud SOUZA, Laura de Mello e. Op. Cit. (2006), p. 114.)

¹⁷⁸ Conforme inventário do Capitão Henrique da Silva Castro, realizado em 1957, no Cartório do 1º Ofício de Oliveira, MG. MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p-109-111

Capitão Henrique, a senzala foi queimada e destruídos os “instrumentos utilizados para castigar” os escravizados. As ruínas do engenho de cana, constituídas por uma parede de taipa a 200 metros da sede da fazenda, também puderam ser identificadas por Martins.¹⁷⁹

Em 1957, na lista de bens constante no inventário do Capitão Henrique, estão relacionados à casa sede da fazenda da Tartária e as construções em seu entorno, como paiol, tulha, moinho, fábrica de polvilho, casinhas para empregados, terras cultivadas e de campo somando-se aproximadamente 400 alqueires. Na época, a fazenda abrigava mais de 30 famílias de agregados, que moravam em “casinhas dispersas, dedicando-se a diversas atividades”.¹⁸⁰

Dona Sebastiana expressa em seus relatos de memória, o cotidiano de trabalho de sua família como “agregados” em uma fazenda do interior de Minas, em meados do século XX, provavelmente na década de 1940, e mesmo com pouca idade, consegue perceber os conflitos e abusos existentes entre os patrões e empregados, que remetiam ao período de escravidão vivenciado por seus avós. Podemos perceber em sua narrativa, uma consciência da necessidade de resistir à história de opressão em que a sua família estava inscrita. Mas, qual seria o caminho para uma nova forma de existência fora desse eixo colonial? Ou em suas palavras: “de que jeito que eu vou ajudar minha mãe”?

*Minha mãe chegava cansada do cafezal, tinha que varrer o quintal da esposa do feitor e dar banho nela “...olha, já pus a água quente na banheira procê me esfregar”. E eu olhava aquilo e pensava, mas coitada da mãe... meu Deus do céu. Mas que humilhação, meu Deus... só porque ela era mulher do feitor. E no dia que a mãe tinha folga do cafezal, tinha que lavar a roupa dela. Eu olhava aquilo e pensava... Deus do céu... de que jeito que eu vou ajudar minha mãe.*¹⁸¹

Tanto a resistência quilombola, quanto a revolta frente à exploração dos trabalhadores rurais no pós-abolição, estão presentes na memória de Dona Sebastiana. “Eu fui crescendo naquele ambiente..., mas sempre achando que aquilo não tava certo.”¹⁸²

Para continuarmos esse percurso de resistência ancestral, uma construção histórica desde o período colonial até as primeiras décadas do século XX, instituída na temporalidade

¹⁷⁹ MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.111

¹⁸⁰ MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.109-111

¹⁸¹ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em agosto de 2015. COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.72.

¹⁸² Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p. 36.

justaposta na memória de Dona Sebastiana, proponho seguirmos o questionamento de Flávio dos Santos Gomes: “O que aconteceu com os quilombos depois de 1888, com o fim da escravidão?”¹⁸³

“(…) os quilombos e mocambos continuaram a se reproduzir mesmo com o fim da escravidão. Eles nunca desapareceram, porém não os encontramos mais na documentação de polícia e nas denúncias de jornais. Os vários quilombos – que já eram verdadeiras microcomunidades camponesas – continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas no Brasil de norte a sul.”¹⁸⁴

Em Bom Sucesso, existiram duas fazendas da mesma família chamadas “Tabatinga de Lá” e “Tabatinga de Cá, mesma região das fazendas citadas por Dona Sebastiana, Martins relata que após a abolição, os ex-escravizados permaneceram na propriedade, onde mantinham cultivos de subsistência e também realizavam trabalho remunerado, moravam com suas famílias em “casinhas rústicas de pau-a-pique, cobertas de sapé e dispersas pelos pastos”.¹⁸⁵ O que ocorreu na Fazenda Tabatinga¹⁸⁶, em Bom Sucesso, representa o chamado “pacto paternalista”, quando “famílias de libertos permaneceram nas mesmas fazendas onde elas, seus pais e avós tinham sido escravos, agenciando roças, autonomia e direitos costumeiros no uso da terra.”¹⁸⁷

1.2 Fazendas mineiras: “ali é que a gente sofreu mesmo”

A perspectiva apresentada no prefácio da obra de Helena Teixeira Martins, sobre a sede das fazendas mineiras, incluindo a Fazenda Tartária no período colonial, assemelha-se à de Orlando F. de Freitas em *Raízes de Bom Despacho*, quando afirma que o objetivo da obra em “reconstruir, em livro, a forma como viveram os primeiros *civilizados* na Zona dos Campos das Vertentes”, ou seja, os “*desbravadores*” e “evitar que desapareçam da paisagem as vivendas rurais que marcaram o início do ‘*processo civilizatório*’”. Nesse sentido, Martins ressalta a importância histórica da Fazenda Tartária e de seu proprietário, mas silenciando a presença e atuação dos escravizados que viviam em sua “extensa senzala” no contexto de opressão colonial e posteriormente dos ex-escravizados que continuaram a trabalhar nessa propriedade, como a família de Dona Sebastiana. Considera-se que a Fazenda da Tartária seria importante historicamente porque “além do porte de suas atividades agropecuárias, ligava-se também ao fato de o Cap. Henrique ter sido homem

¹⁸³ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.120.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ Em Bom Sucesso-MG, existiram duas fazendas da mesma família chamadas “Tabatinga de Lá” e “Tabatinga de Cá”. MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.154-155.

¹⁸⁶ Essa fazenda está localizada no município de Bom Sucesso, possui o mesmo nome do bairro que depois seria escolhido por Dona Sebastiana para morar com sua família em Bom Despacho.

¹⁸⁷ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.126.

de muito bom conceito, relacionado com pessoas proeminentes, por laços de parentesco ou amizade.”¹⁸⁸

Martins faz referência à “instrução formal” que as filhas e os filhos do proprietário rural receberam, citando a escola rural “cujas primeiras professoras foram algumas de suas filhas” e o funcionamento dessa escola até à época da pesquisa na década de 1990.¹⁸⁹

“Além da instrução formal recebida por seus dez filhos e filhas fora de casa, algumas delas aprenderam também a tocar piano, violino e acordeão com um italiano chamado Rociotti Volpi que passou uma temporada naquela Fazenda. Preocupou-se o Cap. Henrique não apenas com a educação de seus filhos. *Instalou na Fazenda uma escola rural*, cujas primeiras professoras foram algumas de suas filhas. Aos alunos que demonstravam mais inteligência e interesse pelos estudos procuravam auxiliar um pouco mais com aulas extras. Essa escola ainda funciona numa pequena casa no pátio da frente da sede. Sua professora atual é a esposa de um dos netos do Cap. Henrique. (...) “A semente plantada pelo Cap. Henrique nas terras e nas mentes das pessoas, além de ter germinado, cresceu e floresceu. Está sendo construída uma escola rural (...) e receberá o nome de Escola Estadual Francisca de Castro, em homenagem à sua primeira professora da escolinha da Tartaria.”¹⁹⁰

Entretanto, sua interpretação dos acontecimentos assume um ponto de vista antípoda à experiência de exclusão presente na narrativa de Dona Sebastiana:

*Porque escola, pra nós, pretos, não tinha não. Hunhum. Lembro que meu pai foi no Seu Lindo Aguiar e falou com ele: Ô senhor Lindo – eles contratavam uns professor de Oliveira, sabe? –, dá um lugarzinho pros meus criolim... Ele falou com meu pai, pegou no meu braço, deu um arranco pro lado dele e falou: “Esses aqui tão bão é pra desaiar leite e apartar vaca.” (...) Eu vi meu pai chorando assim, ó... (...) O Seu Lindo: “Sai, sai, sai, sai, sai da minha fazenda! Sai, sai, sai...” Eu vi ele tocando meu pai igual cachorro. Então eu falei: “Hanham, não vou lavar bunda do filho de vocês não. O primeiro que eu for olhar, eu vou dar uma cacetada nele”.*¹⁹¹

Através de pesquisa bibliográfica não foi possível determinar em que ano e as condições em que foi instalada a escola rural citada por Dona Sebastiana. Entretanto, devido ao seu ano de nascimento (1932), essa experiência com a escola pode ter ocorrido próxima à década de 1940.

Dessa forma, podemos destacar que “até meados dos anos 40, não se observa nenhuma ação concreta em torno da implantação da escola no meio rural”, mas surgem “sociedades civis e públicas que, mediante projetos, captam recursos da União e constituem-se como mediadora entre o Estado e a população do meio rural.” Segundo Rocha, “essas entidades organizavam missões

¹⁸⁸ MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.112

¹⁸⁹ MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.112

¹⁹⁰ MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.112

¹⁹¹ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. Apud FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.38.

rurais destinadas à educação higienizadora e alfabetização de adultos, coleta e sistematização de informações sobre cantigas, danças e práticas artesanais consideradas manifestações folclóricas.”¹⁹² A escola citada por Sebastiana, pode ter sua origem nessas sociedades civis e públicas, atendendo aos interesses dos proprietários rurais. Visto que Barros e Lima apontam que “as escolas rurais ficavam à margem” das políticas públicas dos primeiros anos da República, que priorizavam as escolas urbanas, “em parte pela própria facilidade de fiscalizá-las e de empregá-las como cenário para as propagandas políticas.”¹⁹³

A instalação da escola rural na Fazenda Tartária, de acordo com as narrativas de Sebastiana, inicialmente não significou a inclusão dos filhos dos “agregados”, em sua maioria afrodescendentes, denunciando o contexto de exclusão educacional brasileiro nas primeiras décadas da República.

Apesar da escola pública brasileira nas primeiras décadas do século XX, ter como objetivo a escolarização das camadas populares, só foram integrados aqueles pertencentes aos setores ligados ao trabalho urbano, deste contingente ficaram fora da instrução pública promovida pelo Estado os pobres, os miseráveis e os negros. Setores que por volta de 1920 começam a reivindicar o seu espaço na instituição pública escolar, despertando na elite brasileira a preocupação com organização do sistema capitalista, que dependia da preparação da massa para o mercado de trabalho.¹⁹⁴

O grupo escolar, surgido nas primeiras décadas da República para atender o projeto de nação e legitimar o governo republicano, provocou mudanças expressivas na educação mas não foi suficiente para solucionar a questão do índice de analfabetismo superior a 80% da população.¹⁹⁵ “Como a maior parte da população morava no campo, ela ficou alheia às benesses do grupo escolar porque este teve a cidade como espaço privilegiado para ser erguido e funcionar conforme desejaram os governos republicanos.”¹⁹⁶ Sobre o grupo escolar Souza observa:

Pode-se dizer que os grupos escolares atenderam, nas primeiras décadas de sua implantação, a alunos provenientes das camadas populares (...). Desse contingente estavam excluídos os pobres, os miseráveis e os negros. As fotografias da época revelam a pequena presença de

¹⁹² ROCHA, M.I.A. *Representações sociais de professores sobre os alunos no contexto da luta pela terra*. (Doutorado) Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004. p. 65 BARROS, J. A.; LIMA, S. C. F. de. *História das escolas públicas primárias em áreas rurais: ausência de políticas públicas (Minas Gerais 1899 - 1911)*. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, SP, v. 13, n. 50, p. 251–263, 2013. DOI: 10.20396/rho.v13i50.8640306. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640306>. Acesso em: 26 set. 2022.

¹⁹³ BARROS, Josemir Almeida; LIMA, Sandra Cristina Fagundes de. *História das escolas públicas primárias em áreas rurais: ausência de políticas públicas (Minas Gerais 1899 – 1911)*. In: Revista HISTEDBR On-line p.253-254.

¹⁹⁴ PEREIRA, L. A.; FELIPE, D. A.; FRANÇA, F. F. *Origem da escola pública brasileira: a formação do novo homem*. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, SP, v. 12, n. 45e, p. 239–252, 2012, p.246. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640120>. Acesso em: 25 nov. 2021

¹⁹⁵ BADUY, Marina; RIBEIRO, Betânia de Oliveira Laterza. *Origens do Grupo Escolar e a Modernização (Educativa) no Brasil*. In: Intercursos, Ituiutaba, v. 19, n. 1, Jan-Jun., 2020, p.5.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.6

crianças negras nas classes dos grupos escolares, e isso se explica pelas péssimas condições sociais em que se encontrava a população negra da época.¹⁹⁷

Dona Sebastiana relata o dia a dia de trabalho na zona rural, “apanhar café, plantar batata, colher abacaxi”, vivenciado na infância afastada da escola. Mesmo ao conseguir acessar a escola, de forma mais tardia que as outras crianças, provavelmente filhas dos proprietários, ou de trabalhadores em melhores condições que os “trabalhadores da ferrovia”, o sentimento de exclusão e humilhação continua presente na memória relacionada à experiência escolar de Dona Sebastiana: “Quando meu pai conseguiu, fomos tratados como bichos na escola.”¹⁹⁸ Uma experiência traumática que resultou em evasão escolar, “Era tão ruim que acabamos por abandonar a escola”. Para além do acesso, o desafio da permanência na escola é um problema que persiste na educação brasileira.

Eu punha uma enxada nas costas, amarrada com um alfinetão e ia pra roça apanhar café plantar batata, colher abacaxi, ah... nem bola a gente tinha. A vó pegava as meias velhas, ia juntando uma na outra e fazia aquelas bolas de meia. Ahhhrrã... a cada chute era aquela mulambada voando. E aí saía gritando ---- ô vó a bola acabou, tem que fazer outra” ... risadas...Aquelas boneconas de pano cumpridas, feia... era essa que a vó fazia pra nós. Tadinha...nunca tive uma boneca. A gente enfrentou humilhação demais minha filha. Todo mundo podia ir pra escola, mas os filhos dos trabalhadores da ferrovia não. Quando meu pai conseguiu, fomos tratados como bichos na escola. Os filhos dos fazendeiros espetavam lápis na gente e não podíamos fazer nada, senão eles juntavam e batiam na gente na saída da escola. Era tão ruim que acabamos por abandonar a escola. (...)¹⁹⁹

O estudo sobre as *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil*, realizado pelo IBGE em 2018, constatou que “a desvantagem da população preta ou parda em relação à população branca” continua evidente e a existência de grupos mais vulneráveis dentro do grupo populacional classificado como preto ou pardo. Esse grupo identificado como mais vulnerável nas primeiras décadas do século XXI, é o mesmo ocupado por Sebastiana na década de 1930: “refere-se às pessoas pretas ou pardas residentes em domicílios rurais”, vítimas das taxas mais altas de analfabetismo. Além da questão da exclusão escolar denunciada na narrativa de Dona Sebastiana e que persiste em nossa sociedade, soma-se as situações de violência que os estudantes “pretos ou pardos” estão expostos,

¹⁹⁷ NUNES, Ranchimit Batista. História da Educação Brasileira: O negro no processo de constituição e expansão escolar. Encontro de pesquisa educacional do Norte e Nordeste. 28 a 31 out., p.1-15, 2014, p.7, apud SOUZA, Rosa Fátima. Espaço da Educação e da Civilização: Origens dos Grupos Escolares No Brasil. In: SAVIANI, Dermeval. O Legado Educacional do Século XIX. São Paulo: Autores Associados, 1998, p.27. m

¹⁹⁸ Sebastiana Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.72.

¹⁹⁹ Sebastiana Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.72.

seja no grupo familiar, em situações de conflitos ou no trajeto para as escolas situadas em “áreas de risco”.²⁰⁰

Nessa perspectiva, a “Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar 2015” concluiu que a violência constitui dimensão da desigualdade e apresenta “efeitos de curto e longo prazos sobre os indivíduos e a sociedade em que estão inseridos”, o que demanda “políticas públicas direcionadas à redução da violência em geral, mas com um enfoque específico na população preta ou parda, especialmente os jovens.”²⁰¹

O debate sobre as formas de atuação do racismo sistêmico poderia contribuir para compreendermos o passado de exclusão escolar e analfabetismo das populações afrodescendentes, que persiste no contexto educacional brasileiro e as condições impostas a várias crianças como Sebastiana que não tiveram ou que ainda não têm o direito de ter infância.

Era muito trabalho e muito sofrimento. E meu pai toda vida foi muito devoto de Nossa Senhora de Nazaré e tinha fé que ela o ajudaria a sair dali. E não é que conseguiu emprego na Ferrovia. Meu pai olhou pra trás, atravessou a porteira, ajoelhou e falou: Tenho fé em Nossa Senhora de Nazaré, que nunca mais piso aqui, não falo com orgulho, porque negro não pode ser orgulhoso, mas vergonha ele tem que ter. E eu fui crescendo, com o pai na ferrovia em Contagem²⁰² e a mãe cuidando da gente e da rocinha que a gente tinha. E eu, aprendendo a trabalhar, arrancar arroz, feijão, colher milho, apanhar café. Desde pequena na lida, éeee, eu num tive como é que chama... infância. Eu não sei o que foi infância na minha vida. E era a mãe apanhando café enquanto meu pai trabalhava na ferrovia e eu e meu irmão cortando cana.²⁰³

Essa trajetória de exclusão escolar vivenciada por Sebastiana, sem saber “o que foi infância”, menos uma fase biológica da vida, do que uma construção cultural e histórica²⁰⁴”, sofrendo “humilhação demais”, de “muito trabalho e muito sofrimento”, é interpelada por uma primeira forma de resistência, ou “atitudes rebeldes”²⁰⁵ vivenciadas, ainda muito jovem.

Mas quando foi um belo dia, minha vó adoeceu em Oliveira. Minha mãe me mandou olhar a casa, meu irmão e cuidar de tudo que ela ia cuidar da vó. Ai eu pensei. Agora vou dar um

²⁰⁰ Estudos e Pesquisas: Informação Demográfica e Socioeconômica, n.4, 2019, p.7 Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf Acesso em nov. 2021.

²⁰¹ Ibidem, p.10

²⁰² Nessa narrativa parece que o pai de Dona Sebastiana começou a trabalhar na ferrovia primeiro e depois ela saiu da fazenda e foi morar com a tia no Rio de Janeiro. Entretanto existem versões diferentes sobre a época que Dona Sebastiana teria saído da fazenda em Bom Sucesso e o trabalho de seu pai na ferrovia, nas pesquisas de Costa (2017) e Fernandes (2017). Provavelmente o pai de Sebastiana trabalhava na ferrovia fazendo em alguns serviços, “*passsei a mão no lampeão e na bandeirinha verde e vermelha do pai*”, alternando o trabalho na ferrovia e a manutenção da roça, depois conseguiu um emprego estável na EFO M e decidiu sair definitivamente da fazenda, quando Dona Sebastiana já estava morando no Rio de Janeiro.

²⁰³ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.72.

²⁰⁴ FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *História social da infância no Brasil*. 5. ed., São Paulo: Cortez, 2003. p.21.

²⁰⁵ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.2017, p. 38-39.

jeito nessa mulher. Agora vê... Ela veio com uma trouxa grande de roupa, jogou no tanque e gritou: “Oh criolinha, você vai lavar aquela trouxa de roupa porque sua mãe que lavava e ela foi passear”. Olha que mulher excomungada. Ai eu pensei... hoje... hoje... hoje o pau vai quebrar. Arrumei tudo em casa, soquei café, fiz tudo direitinho. Ai fiquei de espreita. Ela veio na minha direção pra me dá ordem, eu disse não, não vou lavar nada. “Ah vai” ... disse ela, e veio me bater. Quando ela me deu um tapa eu agarrei ela, eu tinha uma força do cão... peguei ela, soquei ela na tina d’água, lenhei ela cabeça pra baixo na tina d’água. Minha filha, soquei essa mulher toda.”²⁰⁶

Sebastiana narra um conflito com a esposa do “feitor”, provavelmente o administrador da fazenda (ou da estação ferroviária da Tartária), legítimo gerente da sociedade contemporânea na época em que seu pai trabalhava na Estrada de Ferro que, na memória de D. Sebastiana, é associado ao sentido ‘antiquado’ de quem “dirigia e inspecionava o trabalho escravo”²⁰⁷. Segundo Martins, “no tempo do Cap. Henrique, a fazenda era servida pela Estrada de Ferro Oeste de Minas, com a Estação da Tartária, localizada a 500m da sede (...),”²⁰⁸ “o chefe da estação, passava todo dia perto de casa pra fiscalizar a linha”.

E agora pensei eu, o feitor vai mandar meu pai embora. Pensei, pensei, pensei... O chefe da estação, passava todo dia perto de casa pra fiscalizar a linha. Vigiei ele... hã..., passei a mão no lampeão e na bandeirinha verde e vermelha do pai e fiquei a sua espera. Quando ele apontou lá na reta, fiquei no meio da linha. Ele parou e perguntou “uai minha filha o que que foi?” Eu contei tudinho pra ele... fiz isso, isso e isso... essa mulher judia muito com minha mãe e eu não aguentei eu dei nessa mulher ontem. “Nossa... mas ela faz isso com sua mãe, manda ela dá banho nela, varrer terreiro... uai não sabia que acontecia isso na minha turma não uai...” É verdade sim senhor e agora depois do que fiz o senhor vai remover o meu pai e ele está com a rocinha plantada aí... “Não, não vai embora não. Eu não vou deixar não. Pode ir embora, entra aqui”... aí eu entrei ele me levou até em casa. “Pode ficar tranquila, não vou deixar fazer nada com seu pai”. Ai... passou aquela semana. Quando foi na terça feira o chefe da estação voltou. Chegou lá na fazenda, o feitor ficou cabreiro querendo saber o que tinha acontecido, ele desceu e falou: “Feitor, vou mandar você para outra fazenda pertencente à Rede Ferroviária e o Zé Domingues vai ficar no seu lugar”. E foi assim que meu pai pegou pra ser o feitor de tudo. Mas eu não esqueci tudo não... aquela mulher judiava demais de nós. Dessas coisas a gente não esquece não!”²⁰⁹

Ana Carolina Araújo Fernandes observa que, de acordo com a narrativa de Dona Sebastiana, “seu comportamento para com os patrões sempre foi de muito enfrentamento”. Após uma, “série de atitudes rebeldes para com os patrões e suas famílias, Sebastiana (...) [teve] de abandonar o quilombo para não causar grandes problemas ao seu pai e colocar sua família em risco”. Foi assim,

²⁰⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.73.

²⁰⁷ Cf. MICHAELIS. Feitor (Verbetes) Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/feitor>. Acesso em 04 de dez. 2021.

²⁰⁸ MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.110-112

²⁰⁹ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.73.

segundo a antropóloga, “a primeira pessoa de sua família nuclear a sair do quilombo dos Carrapatos em Bom Sucesso”.²¹⁰

Nas palavras de Sebastiana, “toda vida muito revoltada eu fui. Eu, toda vida, não aceitava qualquer coisa não, fia. Foi onde a tia me tirou eu, porque senão eles iam me matar, caçar dificuldade pro meu pai, tadinho”²¹¹. Devido aos conflitos relacionados à atitude de “revolta” e de resistência às condições que sua família era submetida, Dona Sebastiana foi morar com uma tia, no Rio de Janeiro, “onde morou por algum tempo, até que um tio conseguisse um emprego na ferrovia Estrada de Ferro Paracatu”.²¹²

Este período da vida de Sebastiana é desconhecido. Pelos registros disponíveis na bibliografia não sabemos exatamente quanto tempo ela morou com a tia (materna ou paterna?), no (estado ou município?) do Rio de Janeiro. Qual era o local, as condições de moradia, se frequentou alguma escola e quais os contatos que a jovem Sebastiana manteve nesse período, relacionados a algum movimento social ou religioso. O fato é que quando um dos tios de Sebastiana conseguiu um emprego para seu pai na Rede Mineira de Viação – RMV, toda a família saiu de Bom Sucesso, possibilitando romper com “o ciclo de exploração entre os fazendeiros” locais.²¹³

... E meu pai ficou lá na agonia e no sofrimento... (...) Passados certos anos, meu tio arrumou emprego na ferrovia. Aí foi lá na tal de fazenda, buscar meu pai. (...) O senhor não deixou... Ele saiu só com a roupinha do corpo. (...) O senhor ainda falou com meu pai: “Cê pode ir, desgraçado, mas daqui uns dias você volta”. (...) Mas meu pai era muito devoto de Nossa Senhora de Nazaré, ele tirou o chapéu e disse: “Eu tenho fé em Deus e em Nossa Senhora de Nazaré que eu nunca mais volto aqui”. E Deus ajudou que ele pegou na rede (ferroviária). Na rede sofreu muito também, que ferroviário, pobre, não tinha nem o que comer direito também. Mas já era um emprego do governo.”²¹⁴

E assim, “segundo as obras da linha do trem, o senhor José Domingos Ribeiro, pai de Sebastiana, e a família iriam se mudar de cidade em cidade por algumas vezes” e foi em uma destas paradas, em Juatuba, que “Sebastiana casou com seu primeiro marido, Valdemar Epifânio da Silva, que à época era militar.”²¹⁵

Além dos conflitos gerados pela atitude de resistência frente à situação de “muito trabalho e muito sofrimento”²¹⁶ que sua família enfrentava na zona rural de Bom Sucesso, Sebastiana

²¹⁰ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília. 2017, p. 38-39.

²¹¹ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes. Apud *Ibidem*, p.38.

²¹² *Ibidem*, p. 39.

²¹³ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília. 2017, p.40.

²¹⁴ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes. Apud *Ibidem*, p.40

²¹⁵ Fernandes, P.41

²¹⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.72.

também vivia seus próprios conflitos devido à mediunidade que apresentava desde criança: “Eu sofri demais”, “A mãe me levou pro padre pra benzer, falava que eu era bruxa. Antigamente o povo achava que era o capeta... hããã... eu sofri um pedaço”. A incompreensão dos familiares e o preconceito da Igreja causavam sofrimento e atritos com sua família, principalmente com seu pai e depois com seu marido.

Ô fia, eu pequinininha eu via e meu pai levava eu pra longe. Eu sofri demais. Tadinha, não sabia né, eu falava o que eu via. Sempre gostei de ficar perto dos mais velhos. Uma vez os mais velhos estavam conversando, chegou um amigo da mamãe. Eu gritei mãe... mãe, lá vai uma caveira perto dele. Era uma caveira mais feia nas costas dele. Meia noite daquele dia o homem morreu. Meia noite. Iiii meu pai me batia, judiava de mim quando eu contava. Foi só quando minha vó veio morar com a gente que ele parou. “Num faz isso com ela não. Não bate na minha cria não” falava ela pro meu pai. A mãe me levou pro padre pra benzer, falava que eu era bruxa. Antigamente o povo achava que era o capeta... hããã... eu sofri um pedaço. Meu marido também não gostava. Eu trabalhava lá em casa mesmo, mas escondido. Ele não gostava. Ele passou a respeitar um dia que eu estava trabalhando com uma dona e ele mexia com transporte. Ele ia sair e eu disse, você num vai não porque você num vai voltar. Ele falou: “que isso mulher... vou sim”. Ahhhrã... você pode ir então, mas você não vai voltar. Ele ficou receoso e pediu o irmão dele pra ir no seu lugar. O irmão dele voltou no caixão. Desde esse dia ele passou a acreditar. Precisou de sofrer. Nossa senhora... foi a coisa mais triste do mundo... o Zezinho... era um dos cunhados que eu mais gostava...”²¹⁷

Após seu primeiro casamento, Sebastiana e o marido se mudaram para Juiz de Fora. Devido à situação de desemprego de Valdemar Epifânio da Silva, a família volta para Contagem, agora com as quatro primeiras filhas nascidas.²¹⁸ O período que Dona Sebastiana voltou para a casa de seu pai em Contagem, passou a criar os “seus sete filhos sozinha, quando seu marido, revoltado com a situação do desemprego e outras dificuldades da vida que levavam, abandonou-a e sumiu por alguns anos.”²¹⁹, pode ser compreendido como uma experiência de resistência e (re)existência, de uma mulher negra, umbandista e mãe, sustentando e criando os filhos sozinha:

Sandra [filha de Sebastiana] conta que foi muito complicado para Sebastiana conseguir um emprego quando seu esposo a deixou. Muitas dificuldades estavam em seu caminho. Além de ser negra e analfabeta, Sebastiana não podia contar com ninguém para olhar suas crianças enquanto procurava emprego. Em certo momento, Dona Sebastiana chegou a cogitar matar a si e suas filhas afogadas em uma lagoa que havia perto de sua casa, sendo impedida por um vizinho.²²⁰

²¹⁷ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.103.

²¹⁸ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, 2017.

²¹⁹ “A cidade de Contagem (...), foi a última cidade em que o senhor José Domingos e sua família se estabeleceram. Quando as obras da RMV chegaram àquela cidade, o pai de Dona Sebastiana já estava em idade de se aposentar. Recebeu da ferrovia uma casa popular na Vila JK, onde permaneceu até o fim da vida (...). Foi para esta casa que Sebastiana se mudou com as filhas e o esposo quando ficaram desempregados.” FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, 2017, p.42

²²⁰ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, 2017, p.42

Resistindo, Sebastiana conseguiu emprego em uma confeitaria, conquistou uma formação profissional como confeitadeira e “autonomia financeira para cuidar de si e suas filhas (são cinco mulheres e dois homens; um destes faleceu ainda criança)”.²²¹

Em Contagem, Sebastiana teve oportunidade de desenvolver sua mediunidade, revelada ainda na infância em Bom Sucesso “trabalho na linha da Umbanda desde os sete anos de idade. Uns médicos tentaram me discriminar. Espalharam na cidade que eu tava com macumbaria com crianças, mas não deu para eles não. O Dr. Juca me defendeu igual a um leão.”²²²

Poderíamos questionar como Dona Sebastiana teve contato com a Umbanda ou outra religião de matriz africana, ainda em Bom Sucesso, “desde os sete anos de idade”, se por influência da avó que foi morar em sua casa e a protegeu dos castigos do pai, “quando minha vó veio morar com a gente que ele parou. ‘Num faz isso com ela não. Não bate na minha cria não’, falava ela pro meu pai” ou por influência de outras pessoas fora do núcleo familiar. De fato, desde Bom Sucesso, Sebastiana continuou praticando a sua religiosidade mesmo que para isso tivesse que enfrentar a resistência do marido: “meu marido também não gostava. Eu trabalhava lá em casa mesmo, mas escondido. Ele não gostava. Ele passou a respeitar um dia que eu estava trabalhando com uma dona (...).”²²³

Sebastiana continuou frequentando os terreiros de Umbanda e desenvolvendo a sua espiritualidade pelas cidades pelas quais passou, como Juiz de Fora e Belo Horizonte. Infelizmente não possuímos informações sobre suas práticas religiosas no período em que viveu no Rio de Janeiro. Entretanto, destacamos que em 1941, ocorreu o primeiro Congresso de Umbanda no Rio de Janeiro e em 1961 ocorreu o segundo, período em que a Umbanda aumentou em grande quantidade os seus praticantes, pois em 1961, “lotaram o Estádio do Maracanãzinho, com representantes de dez estados brasileiros”²²⁴.

Semanalmente, Dona Sebastiana frequentava o “Centro de Umbanda do Tenente José Silva, na Vila dos Marmiteiros, no bairro Gameleira, em Belo Horizonte, onde era uma das médiuns da casa”. Frequentando o Centro de Umbanda em Belo Horizonte, Sebastiana conheceu o seu companheiro Lázaro Antônio Felipe e permaneceram juntos até o seu falecimento.²²⁵

²²¹ Ibidem, 43

²²² Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Carla Moura Lima, em 2019. In: LIMA, Carla Moura. *A importância da relação religiosidade e saúde nas práticas de cuidadores tradicionais quilombolas*. Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v.28, n.2, p.59-80, maio/ago. 2019, p.76. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/view/42199> Acesso em 02 de agosto de 2021.

²²³ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.103.

²²⁴ SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.116.

²²⁵ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, 2017, p.43.

A partir das narrativas de Dona Sebastiana sobre a sua história de vida, podemos observar um percurso de resistência social, política, religiosa e cultural, e que mesmo migrando de cidade em cidade, saindo de Bom Sucesso e passando pelo Rio de Janeiro, Juiz de Fora, Contagem e depois Bom Despacho, como os povos bantu, ela levou “seus ancestrais consigo”, mesmo que esses ancestrais estivessem enterrados em territórios distantes.

Em *Na Senzala uma flor*, Robert Slenes cita o antropólogo Igor Kopytoff a respeito das migrações internas realizadas pelos grupos bantu na África, “as ‘raízes’ africanas não eram concebidas como localizadas num lugar [...] Os africanos levam seus ancestrais consigo, quando mudam de lugar, não importando onde esses ancestrais estejam enterrados”. Ainda segundo Kopytoff, a pessoa migrante, “projetando-se essa noção [de parentesco] para o futuro, deitava [...] suas raízes futuras, tornando-se o fundador de um grupo que ainda estava a se constituir.”²²⁶

Nessa perspectiva, Sebastiana levou “as raízes africanas” por todo o percurso que realizou e em Bom Despacho, projetou essa ancestralidade em direção ao futuro, raízes ancestrais transformaram-se em “raízes futuras”, iniciou-se a formação de uma nova comunidade a partir do encontro dos Carrapatos com a Tabatinga de Bom Despacho. Esse encontro de duas comunidades que viviam um contexto de “colonialidade”, possibilitou que Sebastiana projetasse as suas “atitudes rebeldes”, em direção a um pensar, criar e agir com potência para desestabilizar essa “colonialidade”.

O termo “colonialidade”, a propósito, foi introduzido por Wallerstein e Quijano²²⁷, para demonstrar que desde o século XV, com a colonização da América, “las diferencias de poder entre metrópolis y colónias han sido claras; y nos dicen también que, al culminar la colonización, permaneció esta forma de pensar que justifica y legitima las desigualdades em el marco del sistema moderno mundial; es decir, la *colonialidad*.” Posteriormente, Quijano desenvolveu o conceito de colonialidade, fundamentado na imposição da racialização da população mundial, ocorrida a partir do século XV, com a colonização da América.²²⁸

Segundo o sociólogo Aníbal Quijano, a classificação social a partir da ideia de raça, originou-se e difundiu-se mundialmente a partir da América. O autor relaciona o padrão de poder global - capitalismo colonial/moderno e eurocentrado - com a racialização das populações colonizadas, padrão de poder que se constituiu com a emergência da América e se sustenta na contemporaneidade.²²⁹

²²⁶ SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, p.155.

²²⁷ QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. *La americanidad como concepto, o América em el moderno sistema mundial*. In: Revista Internacional de Ciencias sociales, n.134, p. 583-591, 1992.

²²⁸ RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.113.

²²⁹ RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.100.

Para Quijano, a ideia de raça legitimou a antiga hierarquização superior/inferior existente nas relações entre dominantes/dominados impostas com a conquista da América. O autor afirma que, posteriormente à América, considerada a primeira id-entidade da modernidade, surgiu a Europa como uma nova id-entidade. Assim, Aníbal Quijano aponta que o continente europeu como uma segunda id-entidade da modernidade e sua expansão colonialista levaram à concepção da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e simultaneamente à teorização da ideia de raça que naturaliza a dominação colonial e suas relações binárias, europeus/não-europeus. Utilizando ideia de raça, os povos colonizados foram classificados como naturalmente inferiores, bem como seus traços fenótipos e “suas descobertas mentais e culturais”.²³⁰

A partir da perspectiva de Quijano, Ramón Grosfoguel esclarece que:

Contrário ao pensamento de que o racismo é uma ideologia ou uma superestrutura derivada das relações econômicas, a ideia de “colonialidade” estabelece que o racismo é um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade. O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano).²³¹

Informados por esta perspectiva acompanhamos o deslocamento de Sebastiana. Saindo de Bom Sucesso, seguindo a trajetória de seus tios, em seguida a de sua própria família e por último respondendo a um “chamado espiritual”²³² chegando à Tabatinga no município de Bom Despacho, Sebastiana segue resistindo de diversas formas e em diferentes espaços, à “colonialidade” imposta aos afrodescendentes da sociedade brasileira e ao racismo, entendido como “um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade”²³³.

Segundo sua narrativa Sebastiana teria chegado a Bom Despacho pela primeira vez atendendo um chamado espiritual, provavelmente no ano de 1957. A espiritualidade da jovem

²³⁰ QUIJANO, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade Do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005,

Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf> Acesso em 20 de nov. 2020.

²³¹ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFUGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.59

²³² FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.43-44

²³³ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFUGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.59

umbandista chamou a atenção de uma senhora da elite bom-despachense, Eliza, da família Queiroz, que a solicitou para resolver um problema do sobrinho.²³⁴

... Eu vim aqui pela filha do delegado, porque tinha um sobrinho dela que pegava um capeta que ele ficava pelado andando na praça. Ela me conheceu em Belo Horizonte, lá no Centro (de Umbanda). Tia Elisa, era o nome da mulher. Ela falou: “Ô menina – ela tinha a mania de me chamar de menina –, ô minha filha, você trabalha bem demais. Você podia ir lá em Bom Despacho dar um jeito no meu sobrinho, que nós estamos sofrendo demais”. (...) Eu falei com ela: “Olha, eu não conheço não, mas eu só posso ir sexta-feira de noite, porque eu trabalho”. Ela disse: “Eu te levo e trago”. Ai quando deu uma sexta-feira ela me trouxe.”²³⁵

Sobre o problema do jovem que Sebastiana atenderia, ela relata que “Dona Luzia já tinha pelejado, nada dava jeito”²³⁶.

*Ali onde é o banco, era um restaurante. Eu cheguei no dia que ele tava peladão, jogando umas cadeiras tudo pra fora. Dr. Tales olhou pra mim e falou: “Ô fia, é ocê que veio olhar meu irmão? Mas você é muito novinha, minha fia”. Eu disse: “Se o senhor quiser que eu olhe, eu olho; se não quiser, eu vou embora, uai!”. Ele disse: “Não, fia!..”. É uai, fui franca com ele. **Dona Luzia já tinha pelejado, nada dava jeito.**”²³⁷ (Grifo meu)*

Provavelmente a Dona Luzia citada por Sebastiana, seria uma candomblecista moradora da Tabatinga. Em uma roda de conversa realizada na comunidade quilombola Quenta Sol, ao falar sobre a origem da Cabana de Mamãe Oxum, Roça de candomblé e Umbanda existente na comunidade, um participante citou Dona Luzia como praticante das religiões de matriz africana e moradora da Tabatinga. Mas devido à perseguição religiosa enfrentada por essas religiões, os praticantes que moravam na Tabatinga, desciam para o Quenta Sol e participavam das celebrações realizadas na comunidade.

Por estar perto do povo rico, eles não ousavam fazer o que lá... tocar...candomblé, essas coisas. (...) Eles vinham pra cá, para o morro vermelho. (...) Era aqui no Quenta Sol. Ai, a Maria Feliciano, a Nair Feliciano, o pessoal vinha pra cá...Entendeu? Era daqui... o pessoal era daqui que dava suporte, juntava... no momento de religião juntava todos os negros, não tinha diferença, não tinha nada.... Era... tinha a Dona Luzia que era da Tabatinga...que cé

²³⁴ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2017, p.44,45.

²³⁵ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2017, p.45.

²³⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2017, p.45.

²³⁷ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2017, p.45.

*nunca deve ter visto falar...A Dona Luzia... tinha a Maria Feliciano, a Fiotinha... (...) A Maria Tomás Feliciano... irmã da Maria Feliciano.*²³⁸

Os “chamados espirituais”²³⁹ da “elite” bom-despachense recorrendo à Umbanda e ao Candomblé para “dar um jeito” nas mais variadas situações, evidenciam a relação ambígua dos colonizadores/colonizados, elite branca/afrodescendentes, relaciona às religiões de matriz africana desde o período colonial até a contemporaneidade. Relação conflituosa, considerando uma aproximação nas situações de aflição e um distanciamento causado pelo preconceito e repressão às casas de culto, celebrações e práticas das religiões de matriz africana pelo Estado brasileiro, desde o período colonial.

Sebastiana relata que após a sua intervenção “cabou o problema” do jovem da família Queiroz.

*Me disseram: “Você vai tirar ele lá de dentro do restaurante”. Ele era bonito, um partido... clarinho... peladão! Tirou a cueca, tirou tudo! Ai Dr. Tales tava com o cobertor, mas nós não podia chegar perto dele, senão ele machucava nós. Ai eu tirei meu crucifixo que tava aqui, pus na mão, ele arregalou o olho em mim, eu falei: “Hanham! Vem...”. Ele veio, chegou perto de mim... e caiu.(...) Arrumei um bocado de alho e de sal e joguei em cima da mesa. Credeuspai! Ai falei pra Dona Luzia: “Vou chamar o Veludo”. Ai o Veludo desceu, marcou as obrigações que tinha que fazer: no meio do mato. Tinha que fazer as obrigações em algum terreno. Mas eu não conhecia terreno nenhum aqui. Ai, minha filha, quando fez onze e meia ele desencostou. Ele (o doente) ainda amarrado. Eu falei: “Pode desamarrar ele”. Ele veio andando ainda meio assim... se abraçou comigo e fomos pro meio do mato. Chegou lá, trabalhei a noite inteirinha, riscou (o Veludo) o círculo de Salomão, e eu falei no final: “Você vai construir a sua fazenda aqui”. Ele construiu a fazenda dentro do Círculo de Salomão que o Veludo riscou. Cabou o problema dele. É por isso que eles têm amizade comigo, minha filha. Já trabalhei pelos quatro cantos deste mundo. A primeira vez que eu pus o pé aqui foi pra trabalhar pra esse povo.*²⁴⁰

Depois desse primeiro trabalho espiritual, Sebastiana continuou deslocando-se de Contagem até Bom Despacho por oito anos, a fim de atender as solicitações da família Queiroz e de outras pessoas do município. Foi provavelmente no ano de 1966 que Sebastiana mudou-se definitivamente para Bom Despacho, morou em outras localidades do município e posteriormente estabeleceu-se com sua família na Tabatinga.²⁴¹

²³⁸ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

²³⁹ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2017, p.44.

²⁴⁰ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2017, p.45,46.

²⁴¹ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2017, p.46.

O território da Tabatinga, escolhido por Dona Sebastiana, mulher negra, quilombola, umbandista e requisitada por seus trabalhos espirituais, “até ser invadida[o] pelos brancos, no final da década de 1970”²⁴², era marcado pelo estigma da “feitiçaria” e “marginalidade”, visto como “uma ameaça aquilombada na sua mais alta colina”²⁴³.

A antropóloga Patrícia Brandão Couto, em *Festa do Rosário: Iconografia e poética de um rito* (2003), pesquisa etnográfica que objetivou mapear a organização social e religiosa da Festa do Rosário em Bom Despacho, observou que o medo do feitiço no imaginário social do município em relação à Tabatinga reflete as relações conflituosas entre senhores e escravizados, latifundiários e trabalhadores afrodescendentes em povoados na zona rural do município, visto que os “trabalhadores das fazendas migraram para a periferia (...) de Bom Despacho”.²⁴⁴

Para Couto, com aporte em Roger Bastide, durante o período colonial com sua estrutura de poder apoiada no latifúndio, o conhecimento dos africanos ou afrodescendentes escravizados e dos indígenas, “com relação às propriedades medicinais e místicas das plantas e dos animais, muitas vezes, substituiu a escassez de médicos e cirurgiões nos ermos dos sertões” e na “ausência de medicamentos mais eficazes, tal magia curativa impôs-se como alternativa necessária aos senhores brancos. Couto aponta que “ainda hoje, com todas as facilidades do mundo moderno, há uma forte recorrência aos curandeiros, benzedores e raizeiros locais.” Ao mesmo tempo o conhecimento dos africanos ou afrodescendentes escravizados e dos indígenas, suscitou conflitos na sociedade colonial.²⁴⁵

Esses conflitos foram identificados em âmbito local, quando Patrícia Brandão Couto pesquisou sobre “os códigos rituais referentes ao espaço do segredo na Festa [do Rosário em Bom Despacho]”, ou os “feitiços da Festa”, como descrito nos comentários populares. Dessa forma a autora chega aos “problemas entre o Congado e a Igreja” e as “melindrosas relações entre os proprietários rurais e seus empregados [afrodescendentes]” em Bom Despacho.²⁴⁶

Couto observou que, ao questionar alguns festeiros e suas famílias, sobre os “feitiços na Festa”, inicialmente eles “negavam essa possibilidade, alegando que a Festa do Rosário é uma festa católica, coordenada pela Igreja”, mas notou que faziam uma associação entre alguns dançadores e suas localidades de origem na zona rural do município, os povoados das fazendas que “no passado, [eram] consideradas perigosas por causa de seus afamados feitiçeiros, dentre elas, a Extrema, a Lagoa Verde e o Prata.”²⁴⁷ Couto entende que, indiretamente, os relatos referiam-se aos

²⁴²Para a pesquisadora, “com o crescente processo de urbanização, a Tabatinga foi aos poucos ocupada por brancos e mestiços, igualados aos negros pelos níveis de pobreza.” COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.212.

²⁴³COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.213.

²⁴⁴Ibidem, p.212.

²⁴⁵COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.211,212.

²⁴⁶Ibidem, p.209.

²⁴⁷Ibidem, p.208-210.

dançadores, considerando que atualmente são majoritariamente afrodescendentes e a origem da Festa do Rosário está relacionada com os africanos ou afrodescendentes escravizados pelos latifundiários locais.²⁴⁸

Nos relatos registrados por Patrícia B. Couto, a autora destaca que é “grande o número de personagens que aparecem como misteriosos, demoníacos e detentores de poderes sobrenaturais” e que “as acusações de feitiçaria assumiam a via direta da punição”, onde o colonizado visto como o “outro, de cor e classe, ‘inferiores’”, também tem a sua religiosidade negada, ou seja, sua “religiosidade não é confiável”²⁴⁹.

*Feitiço?! Meu avô não deixava eles fazerem essas coisas não. Quando descobria que preto da senzala dele andava metido com essas coisas, sabe o que ele fazia? Mandava amarrar o preto, dava uma surra com chicote de fumo, jogava ovo choco nele e pronto, acabou o feitiço!*²⁵⁰

A violência na relação entre senhor-escravo expressa na narrativa acima, representa a violência da modernidade/colonialidade que é “desencadeada em múltiplas direções”²⁵¹, agindo na visão de mundo, ou seja, nas formas do ser, poder e saber do colonizado e no elemento comum dessas três dimensões, a subjetividade.²⁵²

A violência é desencadeada em múltiplas direções, mesmo na metrópole, sendo que os sujeitos colonizados tendem persistentemente a ser os alvos diletos da violência sistemática. Entretanto, na medida em que qualquer violência é reconhecida nesse contexto, os próprios sujeitos colonizados são percebidos como razão final para tal violência. Espera-se que eles demonstrem que não são a fonte da violência ao adotar os costumes e modos de pensar dos colonizadores.²⁵³

Essa violência sistemática está relacionada ao conceito de “catástrofe metafísica” elaborado por Maldonado-Torres. O autor aponta que a conquista das Américas, além de ser uma catástrofe demográfica, representa também uma catástrofe metafísica que está “no cerne da transformação da ‘epistemologia, ontologia e ética’, que é parte da fundação da modernidade/colonialidade”. Antes da “descoberta” das Américas, as dualidades cristão/não-cristão, homens/mulheres, entre outras já faziam parte do mundo ocidental, mas esbarravam nos limites da

²⁴⁸ Ibidem, p.208-210.

²⁴⁹ Ibidem, p.210,211.

²⁵⁰ Hilda Eleotério, proprietária rural à época com 87 anos. Entrevista concedida a Patrícia Brandão Couto, em 1999. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.211.

²⁵¹ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFOGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.38.

²⁵² Ibidem, p.42,43.

²⁵³ Ibidem, p.38,39.

“ideia monoteísta de um Deus que criou todos e de uma Cadeia dos Seres que ligava a criação inteira entre si e o divino”.²⁵⁴

A “descoberta” agora apareceu como um agente histórico com o direito e dever de nomear o mundo, classificá-lo e usá-lo para o seu próprio bem-estar (TODOROV, 1999; WINTER, 1991; 1995). (...) O desencadeamento do mundo e sua concepção utilitária são partes dessa mudança, como é também o reordenamento de todas as relações humanas existentes e formas de dominação.²⁵⁵

Para Maldonado-Torres, a “descoberta” das Américas quebrou essa “noção de uma cadeia que conectava todos os seres ao Divino”, uma catástrofe metafísica “que inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo.”²⁵⁶

A catástrofe metafísica, segundo Maldonado-Torres, insere a “diferença subontológica ou diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres”, e possibilita que várias formas de violências e guerras sejam “justificadas em termos que fossem reconciliados com o monoteísmo e a noção de Cadeia dos Seres”. Diferença subontológica que “toma a forma de um dualismo maniqueísta por meio do qual o colonizador é identificado como bom e o colonizado como mal”, ou seja, “na colonialidade, o mundo moderno está instalado em uma guerra permanente contra o povo colonizado, seus costumes e um vasto conjunto de suas criações e seus produtos como alvos mais diretos”²⁵⁷

El negro em particular y los colonizados em general (esto es, toda la gama de los subalternos coloniales) son, para Fanon, los condenados (damnés) de la tierra. Estos los sitúa em una experiencia vivida de miséria y muerte agenciada por el colonialismo que los condena a una proverbial deshumanización. Así, su existência individual y em ocasiones la de colectividades enteras, es dispensable em la reproducción de las relaciones de dominación.²⁵⁸

A diferença que se estabelece entre o ser e o que é considerado abaixo do ser, os que por isso são dispensáveis, ou como para Fanon, “os condenados da terra”, é denominada de diferença subontológica por Maldonado-Torres.²⁵⁹

As diversas formas de violência, ou as “camadas de desumanização dentro da modernidade/colonialidade”²⁶⁰ que foram impostas ao escravizado, bem como a violência empregada para castigar um escravizado e suas práticas rituais, denominadas “feitiços” em uma propriedade rural

²⁵⁴ Ibidem, p.37.

²⁵⁵ Ibidem, p.37.

²⁵⁶ Ibidem, p.37.

²⁵⁷ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFUGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.37,38.

²⁵⁸ RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.161.

²⁵⁹ Ibidem, p.161.

²⁶⁰ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFUGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.42.

em Bom Despacho, eram justificadas por ser uma cosmologia outra, de um ser considerado abaixo dos outros seres, não-europeu, não-cristão, não-branco. “Isso de feitiço não existe. Mas nós fomos criados tendo medo de feitiço e destas coisas da negrada. Às vezes o sujeito até sabia quem tinha feito, mas não falava com medo do trem virar pro lado dele”.²⁶¹

A narrativa acima, “nós fomos criados tendo medo de feitiço e destas coisas da negrada”²⁶², evidencia uma violência perpetuada nos “estigmas de feitiçaria”, nas identidades de seres “misteriosos, demoníacos e detentores de poderes sobrenaturais”, evidenciando as colonialidades do saber, ser e poder que permanecem até a contemporaneidade. “A colonialidade do saber, ser e poder é informada, se não constituída pela catástrofe metafísica, pela naturalização da guerra e pelas várias modalidades de diferença humana que se tornaram parte da experiência moderna/colonial (...)”.²⁶³

As narrativas registradas por Couto, geralmente associavam o feitiço “às situações rurais”, “aos negros” dos povoados rurais da Extrema, da Lagoa Verde e da Prata. Esses povoados “foram descritos como verdadeiros redutos de feiticeiros, geralmente descendentes de ex-cativos”. Couto destaca outras localidades como “Capivari dos Eleotérios e a cabeceira do rio Picão”, “como área de concentração de trabalhadores rurais negros, portanto, espaços onde a influência da cultura de origem africana se fez presente.”²⁶⁴

Couto se refere às comunidades rurais como “povoados formados na periferia dos latifúndios”, citando que de acordo com “informações locais, após a abolição, tornou-se costume entre os proprietários rurais ceder um ‘pedaço de chão’ para que os negros pudessem assentar suas famílias e não se evadirem dos latifúndios.”²⁶⁵ Essas narrativas locais referidas por Patrícia Brandão Couto, indicam a constituição de algumas comunidades rurais de Bom Despacho a partir do pós-abolição, através da experiência do “‘pacto paternalista’, no qual famílias de libertos permaneceram nas fazendas onde elas, seus pais e avós tinham sido escravos. Agenciando roças, autonomia e direitos costumeiros no uso da terra.”²⁶⁶

Entretanto, estudos sobre as comunidades negras rurais apontam a complexidade de sua formação, que pode ter sua origem relacionada ao período que antecede a abolição da

²⁶¹ Mané Pontes. Entrevista concedida a Patrícia Brandão Couto, em 1999. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.211.

²⁶² Ibidem, p. 211.

²⁶³ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFUGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.42.

²⁶⁴ As narrativas não citavam “feitiços diretamente relacionados à Festa [do Rosário em Bom Despacho], mas sim, de como muitas pessoas ricas, e, portanto, ‘brancas’, foram enfeitiçadas e às vezes mortas, segundo se pressupõe, por seus empregados ‘negros’”. Dessa forma a antropóloga Patrícia Brandão Couto, infere que “se no âmbito rural, a magia dos negros muitas vezes serviu para curar dominados e dominantes de suas aflições, também funcionou como instrumento de acusação e intimidação dos negros pelos brancos”. COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.208-212.

²⁶⁵ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.211, 238.

²⁶⁶ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed., São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda brasileira), p.126.

escravatura, ligada aos escravizados alforriados que se mantiveram como agregados ou meeiros e aos quilombolas²⁶⁷, quanto ao período pós-abolição com os “camponeses negros - partes dos quais quilombolas do passado”, com o “campesinato itinerante”, com o “pacto paternalista” e por fim com as “terras de preto”²⁶⁸.

A abolição da escravatura no Brasil não significou uma “democracia rural”, “uma política de distribuição de terras entre os libertos e, por esta via, buscar de fato integrá-los à sociedade”, como defendido pelo abolicionista André Rebouças quando afirmou que, “o trabalho democrático atual deve ser, pois duplo: cumpre libertar a terra e restituir a Liberdade à raça africana. Em nosso estandarte deve ler-se: Abolição e Democracia rural.”²⁶⁹ Mas o que aconteceu foi justamente o contrário. Antes da abolição, desde a Lei de Terras de 1850, o latifúndio foi legitimado, os negros livres e brancos pobres foram impedidos de ter acesso à terra, que foi garantida apenas à elite com capital para adquiri-la. Ainda dentro desse projeto de exclusão da população escravizada ou recém-liberta, foram criados incentivos para a implantação de colônias²⁷⁰ e a imigração de colonos estrangeiros, promovendo o branqueamento da população.²⁷¹

Nesse cenário, o campesinato negro no Brasil sofreu uma invisibilização no pós-abolição, “uma ideologia do isolamento das comunidades rurais”, quando os “recenseamentos populações e censos agrícolas” republicanos, “não enxergavam centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de populações negras, mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas, etc.”, invisibilização que também atingia as suas atividades econômicas, como a agricultura familiar trabalhos sazonais e extrativismo.²⁷² Gomes aponta que o “invisível passaria a ser isolado e depois

²⁶⁷ Analisando as cartas de liberdade da região do Vale do São Francisco, José Ricardo Moreno Pinho, identifica um grande número de liberdades condicionais. O autor conclui que após o término da relação de dominação indireta que o escravizado estaria submetido, devido às condições estabelecidas para as alforrias, e “mesmo nos casos em que a liberdade fora concedida sem estabelecimento de condição alguma, o escravo permanecia próximo do proprietário ou seus familiares, vivendo em condição de agregado ou meeiro”. Nessa perspectiva, Cunha observa que a “doação ou negociação da alforria desses escravos seria uma forma de manutenção do poder local, em que, mesmo o ex-escravo que passasse a ter acesso à terra, ficava limitado a uma condição de subordinação econômica e política aos proprietários rurais tradicionais” PINHO, José Ricardo Moreno. *Escravos, quilombolas ou meeiros? Escravidão e cultura política no Médio São Francisco*. Salvador: Eduneb, 2018.

²⁶⁸ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed., São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda brasileira), p.120-126.

²⁶⁹ SILVA, Egnaldo Rocha da. *Campesinato negro: conflito e luta pelo acesso e permanência na terra no Baixo Sul da Bahia (1950-1985)*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018, p.29,30.

²⁷⁰ Em Bom Despacho foram criadas duas colônias de imigrantes alemães. “A Colônia Álvaro da Silveira era formada por cem casas e ficava perto dos rios Lambari e Água Doce.” “A Colônia David Campista tinha 50 a 57 lotes e se dividia em duas partes: a que ficava ao longo do Córrego dos Carneiros era chamada de Fura Olho e a que ficava ao longo do Córrego da Chácara era conhecida como Perobas.” Notas extraídas do jornal Bom Despacho, Novo Tempo, Fev/Mar 2005 p. 7. Apud http://bomdespachomg.com.br/colonia_alemaes2.php Acesso em 10 de set. de 2022.

²⁷¹ SILVA, Egnaldo Rocha da. *Campesinato negro: conflito e luta pelo acesso e permanência na terra no Baixo Sul da Bahia (1950-1985)*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018, p.26.

²⁷² GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed., São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda brasileira), p.123.

estigmatizado”²⁷³, considerando que essas comunidades rurais “identificadas como negras e descendentes de antigos escravos”, “recriaram suas dimensões de suposta invisibilidade através de linguagens e culturas próprias com festas que iam do jongo às congadas e outras manifestações de uma cultura rural de base étnica e familiar”²⁷⁴.

Entretanto, as comunidades rurais negras, “partes das quais quilombolas do passado”²⁷⁵, continuaram envolvidas em conflitos agrários e enfrentando o poder político local, composto em sua maioria, pelas mesmas famílias dos antigos senhores de escravos

Na segunda metade do século XX, os quilombolas e as comunidades negras rurais sofreram novas investidas. Setores agrários hegemônicos que defendem formas econômicas exclusivas de acesso à terra passaram a investir sistematicamente contra territórios seculares – manejo de recursos hídricos – das populações rurais, indígenas, negros e ribeirinhos.²⁷⁶

Nas primeiras décadas após a abolição, “a movimentação de famílias negras de libertos e de quilombolas pode ter ajudado na emergência de centenas de comunidades negras rurais que encontramos no Brasil contemporâneo”.²⁷⁷

As comunidades rurais identificadas por Couto como “área de concentração de trabalhadores rurais negros” no município de Bom Despacho são a Extrema, Lagoa Verde, Prata, Capivari dos Eleotérios e cabeceira do rio Picão.²⁷⁸ Em pesquisa anterior Sônia Queiroz também havia destacado as Fazendas do Sapé, Santa Rosa do Picão e Piraquara, como “núcleos importantes de concentração negra” no município.²⁷⁹

Ao pesquisar sobre a Língua do Negro da Costa presente na Tabatinga, Queiroz observa que “as comunidades negras isoladas, formadas em geral, a partir de quilombos ou em consequência da segregação racial imposta pelo Governo Régio, que temeroso do elevado número de negros e mulatos aqui existentes no século XVIII”²⁸⁰, obrigou “pretos e mestiços forros ou libertos a habitarem bairros separados do convívio dos brancos”, originando comunidades denominadas como “Arraial-dos-forros”, na periferia de Diamantina, Serro, Ouro Preto, Sabará, Paracatu, entre outras²⁸¹.

²⁷³ Ibidem

²⁷⁴ Ibidem

²⁷⁵ Ibidem, p.120.

²⁷⁶ Ibidem, p.123.

²⁷⁷ Gomes cita o conceito de “campesinato itinerante” elaborado pela historiadora Ana Rios, para descrever “as famílias de libertos organizadas num parentesco ampliado que vivenciaram processos de imigração contínua em busca de terra e trabalho em várias áreas entre Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo”. Ibidem, p.123, 126.

²⁷⁸ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.208-210.

²⁷⁹ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.40.

Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

²⁸⁰ Ibidem, p.31.

²⁸¹ SENNA, Revista de Língua Portuguesa, p.141. Apud QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.31.

Considerando o êxodo rural ocorrido na década de 1960, Couto aponta que “os trabalhadores das fazendas migraram para a periferia da cidade de Bom Despacho”, e continuaram trabalhando como “peões e lavradores nas roças de seus antigos patrões”.²⁸²

A narrativa do capitão-mor do Congado de Bom Despacho, Dunga, à época da pesquisa (1997) com 79 anos, sobre a “função do guardião espiritual” em cada terno²⁸³ da Festa de Nossa Senhora do Rosário, comprova a origem dos moradores da Tabatinga ligada ao “povo do Prata”, como na narrativa de Dona Maria Feliciano, quando afirmava que sua família, originária “da região do Prata”, localizada a sudoeste da sede do município, “iniciou o povoamento do atual bairro, ainda no início do século”.²⁸⁴

*Nunca fui derrubado, amarrado sim, mas derrubado não. Se tivesse sido derrubado, estava enterrado, mas era há tempos! Já pelearam comigo, fizeram de tudo quanto há, mas não aconteceu nada. Eu tinha uma pessoa que me segurava. Sabe, era ela uma preta daquelas... Não estou falando de Joana Catirina, que todo mundo sabe que me acompanhou no Congado fazendo a frente do corte, essa era outra, fogo na roupa! **Falo da Bárbara, do povo do Prata, que morava lá na Tabatinga. Os meninos todos morriam de medo dela. Com ela não tinha pra ninguém, essa não brincava em serviço, sabia fazer o trem bem feito, era uma senhora escora!**²⁸⁵ (Grifo meu)*

Ao relatar que a “senhora escora”, ou seja, que sua protetora espiritual era “do povo da Prata, que morava na Tabatinga”, Dunga também reforça o fato de que os “trabalhos espirituais” de alguns moradores da Tabatinga, eram conhecidos e requisitados pelos moradores de Bom Despacho e ao mesmo tempo, nessa relação ambígua com as religiões de matriz africana, era “estigmatizada de feitiçaria” por outra parte da sociedade local.

Assim, “antes dispersos pelas fazendas, agora concentrados em um único bairro: o imaginário condensou-se pela própria geografia e o medo espalhou-se pelas encostas da colina”, ou seja, a autora conclui que essa “migração também transportou para o ambiente urbano o medo inerente às relações entre dominantes e dominados” na zona rural do município e dessa forma o estigma de

²⁸² COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.212, 213.

²⁸³ Terno é o termo usado para se referir a um grupo de dançadores. Através das narrativas dos dançadores mais velhos, em sua maioria trabalhadores rurais, como peões, retireiros, lavradores e descendentes de ex-escravizados das antigas fazendas do município, Couto identifica a origem do termo com o ambiente do trabalho rural e problematiza que “o terno teria sido a forma de organização encontrada pelos ex-cativos para sobreviver nas zonas rurais após a abolição da escravatura.” “Um terno é um terno de gente! Dez, onze, doze, quarenta homens, que trabalha na roça, faz capina, plantio (...)”. Edimilson. Entrevista concedida a Patrícia Brandão Couto, em 1999. “(...) Até bem pouco tempo, no interior, de manhã, na hora de se juntar um terno pra ir pra capina, o que se usava era a caixa. Como assim? Pra juntar o mutirão, o capitão do terno, que era o chefe do serviço, usava de bater uma caixa. (...)” Sinval José da Costa, quarto representante de Chico Rei em Minas Gerais. Entrevista concedida a Patrícia Brandão Couto, em 1999. COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.44-47.

²⁸⁴ *Ibidem*, p.51, 135, 136, 239.

²⁸⁵ Dunga. Entrevista concedida a Patrícia Brandão Couto, em 1997. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.136.

“feitiçaria” e “marginalidade” cristalizou-se no território negro da Tabatinga ²⁸⁶, como confidenciavam duas entrevistadas de Patrícia Couto, Maria Marta da Costa lembrava que:

Quando criança, a cidade era pequena e a meninada andava em bando, sozinhos, por todos os lugares, mas na Tabatinga não íamos de jeito nenhum! Morriamos de medo de pegar feitiço, pois diziam que lá só morava preto ruim, macumbeiro.²⁸⁷

Maria da Conceição, por sua vez, relatou a Patrícia Couto:

Eu não morava na Tabatinga, sempre vivi aqui, na avenida das Palmeiras com minha bisavó e tia Zulmira, mas de vez em quando íamos lá, visitar nosso pessoal. Historicamente falando, acho que tinha muito preconceito contra a cor. Lá na Tabatinga os residentes eram todos pretos, portanto, todos considerados feitiçeiros em potencial. Era frequente a gente ouvir que aquele povo era “gente que mexia com magia, feitiçaria”, mesmo que fossem os mais inocentes... Minha bisavó era benzedeira sim, mas o que é que tem isso a ver com feitiço? Pelo contrário, vinha gente de longe para ela curar! Como todos eram pessoas humildes, davam duro na roça. Apesar disso, eram marginalizados... Em parte era até bom que tivessem medo deles, você não acha? Minhas tias achavam muita graça naquilo tudo e às vezes comentavam: deixa eles pensarem o que quiserem! Nós somos feitiçeiros, se eles têm medo da gente, pelo menos vamos ficar em paz no nosso canto, já temos que dar satisfação de muita coisa para esse povo futriqueiro! Melhor assim, porque pelo menos assim eles não põem o pé aqui.²⁸⁸

Em pesquisa de campo realizada em 1981, para seu estudo sobre os falantes da “Língua do Negro da Costa”, Sônia Queiroz conceituava a Tabatinga como um “núcleo de resistência cultural afro-negra”²⁸⁹ e identificava o “estigma da marginalidade” que associava o “nome da Tabatinga ao crime e à malandragem”, quando “alguns dos habitantes da Tabatinga” expressaram “grande preocupação com a imagem que deles se faz o resto da cidade”. Queiroz ouviu narrativas sobre “a prisão dos falantes da língua, que – também chamada de ‘gíria’ ou ‘gíria da Tabatinga’ – seria considerada pela repressão como privativa de malandros e criminosos”. Queiroz apontava que ao contrário desse estigma de marginalidade, os falantes típicos da Língua do Negro da Costa, eram lavradores, pedreiros, donas-de-casa, lavadeiras ou empregadas domésticas, nascidos em Bom Despacho, na Tabatinga ou na Cruz do Monte e “católico”.²⁹⁰ Ao prevalecer a religião católica no perfil socioeconômico realizado por Queiroz, em uma região apontada por Couto, com outro estigma, o da “feitiçaria”, devemos indagar que esse resultado poderia ser relacionado à repressão e perseguição religiosa sofrida pelas religiões de matriz africana, principalmente no período anterior à Constituição de 1988.

²⁸⁶ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.212.

²⁸⁷ Maria Marta Costa. Entrevista concedida a Patrícia Brandão Couto, em 1998. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.213.

²⁸⁸ Maria da Conceição, sobrinha de Lurdinha e Zulmira, sobrinhas de Zé Feliciano, com 58 anos à época. Entrevista concedida a Patrícia Brandão Couto. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.213.

²⁸⁹ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.33.

Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

²⁹⁰ *Ibidem*, p.52, 59, 60.

Esse território permeado por estigmas de “marginalidade”, “feitiçaria”, mas sobretudo de resistência, onde os recém-libertos afrodescendentes que moravam nas comunidades rurais do município e quilombolas, (re)existiram com sua “cultura, espiritualidade, conhecimento, subjetividade e sociabilidade”²⁹¹ foi escolhido por Sebastiana, mulher negra, quilombola e umbandista. Esta escolha possibilitaria, como apontado por Fernandes, a “reterritorialização do quilombo Carrapatos”.

1.3 Quilombo Carrapatos na Tabatinga e um “giro territorial”: “território de r-existência” quilombola

O Moçambique de São Benedito, fundado pela minha avó, Dona Sebastiana enfrenta desde sempre o racismo e machismo na cidade de Bom Despacho. Proibida de sair com sua turma, por ser mulher, ela bateu o pé e disse: ‘Quero ver o capeta que vai me impedir de sair’ e desde então ela enfrentou de frente toda dificuldade, nunca se abateu, jamais pensou em desistir e com sua persistência consolidou o Moçambique de São Benedito na cidade, e em qualquer lugar que fosse, conquistou respeito, admiração e se tornou símbolo de resistência. (...)”²⁹²

Acompanhar a trajetória de Dona Sebastiana após a “reterritorialização”²⁹³ da Comunidade Carrapatos no espaço²⁹⁴ da Tabatinga e seu legado expresso na fala de sua neta, nos permite compreender como emerge dessa comunidade um pensar, criar e agir com potência para desestabilizar a “colonialidade” e seu princípio organizador, o racismo.

Para Fernandes, acessando os arquivos fotográficos da família de Dona Tiana, “é possível constatar visualmente a chegada de Sebastiana à Tabatinga e o processo de reterritorialização do quilombo dos Carrapatos neste território.”²⁹⁵ Entretanto, qual seria o contexto geo-histórico do território da Tabatinga que permitiu esse “territorializar-se” da comunidade Carrapatos?

²⁹¹ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFUGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.17.

²⁹² Holdry Thaís Epifânio de Oliveira, capitã do Moçambique São Benedito (Dona Sebastiana in memoriam). In: Cartilha de Educação Patrimonial: Saberes e sabores de Bom Despacho, p.1-46, 2020, p.25. Disponível em: https://issuu.com/culturabd/docs/cartilha_patrim_nio_cultural Acesso em: 16 de maio 2021.

²⁹³ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.27

²⁹⁴ Atribuo-me ao espaço “como um mosaico de elementos de diferentes eras, sintetiza, de um lado a evolução da sociedade e explica, de outro lado, situações que se apresentam na atualidade. (...) a noção de espaço é assim inseparável da ideia de sistemas de tempo (SANTOS, 1985, pp. 21-22).” SAQUET, Marcos Aurelio; SILVA, Sueli Santos da. *MILTON SANTOS: concepções de geografia, espaço e território*. ISSN 1981-9021 - Geo UERJ - Ano 10, v.2, n.18, P. 24-42, 2º semestre de 2008, p.15. Disponível em: [MILTON SANTOS: CONCEPÇÕES DE GEOGRAFIA, ESPAÇO E TERRITÓRIO / MILTON SANTOS: GEOGRAPHY CONCEPTIONS, SPACE AND TERRITORY | Saquet | Geo UERJ](https://www.gerbrato.com.br/revista/ver/1981-9021-GeoUERJ-10-2-18-24-42-2008-15) Acesso em: 16 de maio 2021.

²⁹⁵ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.27

A propósito do conceito de território, compreendo-o, “num sentido amplo, multidimensional e multiescalar”, considerando “os contextos históricos e geográficos em que é produzido”, nos termos de Haesbaert “o território, enquanto relação de dominação e apropriação sociedade-espaço, desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’”.²⁹⁶ Haesbaert afirma que:

Uma das grandes contribuições da leitura latino-americana sobre o território se deve ao fato de que ela parte da esfera do vivido, das práticas ou, como enfatizava o geógrafo Milton Santos, do “uso” do território – mas que se estende bem além do simples “valor de uso”, compreendendo também um expressivo valor simbólico (para não falar do emocional e mesmo do espiritual).²⁹⁷

Incorporando as contribuições teóricas do pensamento de(s)colonial, Haesbaert discute o território no contexto da colonialidade do poder latino-americano, reafirmando o “pensar geo-historicamente o território” e enfatizando que “o território tem história, colonialidade, etnia, gênero e geração”²⁹⁸.

A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência de grupos subalternos, habitantes de periferias urbanas (especialmente descendentes de negros e indígenas) e, de modo culturalmente mais amplo, os povos originários em seus espaços de vida.²⁹⁹

Para assumirmos a conceituação de território na perspectiva decolonial, como apresentada por Haesbaert, torna-se necessário compreendermos a formação da Tabatinga desde o período colonial e sua reconfiguração contemporânea em um “território de r-existência”³⁰⁰ quilombola. Nesse cenário, para compreendermos “o processo de reterritorialização do quilombo dos

²⁹⁶ HAESBAERT, Rogério. *O Mito da Desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3ª edição revista. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 95-96.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 95-96.

²⁹⁸ Ciclo de Webnários – GT Resistências no território, com Rogério Haesbaert. Disponível em [CICLO DE WEBINÁRIOS – GT Resistências no Território, com Rogério Haesbaert - YouTube](#) Acesso em 10 de jul. de 2022.

²⁹⁹ HAESBAERT, Rogério. Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”. Buenos Aires: CLACSO, 2021, p.162.

³⁰⁰ HAESBAERT retoma “a expressão difundida por Carlos Walter Porto-Gonçalves”, considerando sua conceituação de r-existência vinculada a um lugar geográfico e epistêmico, referindo-se ao autor: “dizer colonialidade é dizer também que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo (...). Aqui, mais que resistência, que significa retomar uma ação anterior e, assim, é sempre uma ação reflexa, o que temos é r-existência, isto é, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir de um topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, atua entre duas lógicas” (Porto-Gonçalves, 2013, p. 169). HAESBAERT, Rogério. Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”. Buenos Aires: CLACSO, 2021, p.162.

Carrapatos”³⁰¹ na Tabatinga, seguimos o nosso percurso por um território ocupado historicamente por quilombos e marcado pela resistência aos colonizadores. Segundo Freitas, em uma narrativa eurocêntrica da historiografia local, os colonizadores eram “elementos portugueses”, “notáveis”, “milicianos”, pessoas “de comprovada valentia” que, em 1758, chegaram “ao sertão bom-despachense, após dispersar os quilombos situados entre os rios Pará e Lambari”, com o objetivo de “expulsar os quilombolas e fixar bases de resistência e colonização”.³⁰²

Em busca dos territórios ocupados por indígenas e quilombolas, o governo português seguia a trajetória desses povos que resistiam à colonização; e após a destruição dessas formas de existência contrárias ao projeto colonizador, eram consolidados os caminhos oficiais que levariam a dita “civilização” ao território submetido ao poder moderno/colonial, o sertão mineiro:

Com relação a Minas Gerais percebe-se que as expedições posteriores a 1735, quando Gomes Freire assumiu a Capitania e ainda mais a partir de 1750, momento que Pombal assume efetivamente o controle em Portugal, possuem um caráter mais global. Identifica-se nelas um projeto maior que visava, em última instância, controlar toda a região do sertão, ampliando áreas de mineração e os limites da capitania. Tratava-se de um projeto que buscava tornar uma região propícia a receber os ideais da civilização.³⁰³

Os caminhos ou picadas citados por Freitas, que foram “abertos” a partir de 1737 na região centro-oeste e passam pelo território onde atualmente está localizado o município de Bom Despacho, seriam o caminho Pitanguí-Piraquara (1737) e sua continuidade com o trecho ligando-o ao caminho São João del-Rei-Paracatu (após 1778-1780)³⁰⁴.

No ano de 1737, segundo Freitas, “o arraial dos Cardosos”, atualmente Conceição do Pará, “era ligado à vila de Pitanguí”. Dessa forma “o caminho da Piraquara iniciou-se no arraial [Cardosos], tomando rumo a oeste”, passando ao sul do atual município de Leandro Ferreira, transpondo o rio Lambari, Passagem, atravessando o território do atual município de Bom Despacho, a partir da Tabatinga, seguindo em direção noroeste. O caminho transpunha o Rio Picão, passava entre Extrema e Boa Vista dirigindo-se para o Rio São Francisco, chegando ao território dos atuais municípios de Dores do Indaiá e Quartel Geral. Dessa forma o trajeto finalizaria ao atingir “as adjacências do ribeirão dos Veados”.³⁰⁵

O caminho da Piraquara iniciou-se no arraial [dos Cardosos], tomando rumo a Oeste. Atravessou todo o sul do território de Leandro Ferreira (Conga, Pantanal e Trigueiro). Transpôs o rio Lambari, na Passagem, seguiu rumo noroeste. Passava a oeste de Bom

³⁰¹ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.27

³⁰² FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.90-91.

³⁰³ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.183.

³⁰⁴ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p. 75.

³⁰⁵ *Ibidem*, p.73,74.

Despacho (na Tabatinga) e seguia o rumo noroeste, até transpor o rio Picão; dirigia-se para o rio São Francisco, passando entre as localidades de Extrema e Boa Vista. Com a travessia do rio São Francisco, criou-se mais tarde o porto da Bernarda. Entrava em território de Dorés do Indaiá, preparando uma curva para atingir Quartel Geral. Até esse ponto se consegue traçar aquele trajeto. Não existe o menor indício de sua sequência.³⁰⁶

Freitas indica que a colonização através do caminho Pitangui-Piraquara não obteve sucesso, “teve pouco trânsito e tornou-se intransponível em pouco tempo”, devido aos “focos de quilombos ao longo do percurso” ou “pelo ataque de quilombolas” e conseqüentemente, “poucos executores daquela obra permaneceram ao longo da grande curva”.³⁰⁷

“Das margens do rio Pará, até o rio São Francisco, ocorreram instalações de quilombos, com amplitudes”, que segundo Freitas, “tão grandes quanto os quilombos da margem esquerda do rio São Francisco” e em Bom Despacho foram encontradas referências “por meio de vários documentos”, do quilombo “dos Alves, Calambau, e vários outros, (...) com a denominação genérica de ‘quilombo’ (nos Alves e no Retiro dos Agostinhos).”³⁰⁸ Em 1755, segundo Freitas, o governador Gomes Freire de Andrade recomendou “os serviços de Francisco Ferreira Fontes, determinando que os sertões do rio Lambari ao rio São Francisco deveriam ser desocupados das investidas de negros fugitivos”³⁰⁹.

Como os moradores das minas no século XVIII, a narrativa de Freitas, sobre os sertões entre o rio Lambari e o rio São Francisco que “deveriam ser desocupados das investidas de negros fugitivos”³¹⁰, apresenta a imagem do sertão como “uma área rebelde que precisava ser controlada e domesticada”.³¹¹ Assim, o sertão era considerado uma região perigosa e “controlá-la passou a ser condição importante para a viabilização econômica da colônia.”³¹² No contexto de Minas Gerais, o sertão era território dos indígenas, “aptos ao trabalho desde que escravizados, e um esconderijo perfeito para os quilombolas ou tribos consideradas inimigas, provável fonte de ouro e espaço destinado à agricultura ou à pecuária.”³¹³

A reativação do Caminho Pitangui-Piraquara teria ocorrido após o ano de 1760, num esforço de Francisco Ferreira Fontes, que combateu e eliminou *os focos de quilombos ao longo do percurso*³¹⁴. Em uma narrativa na perspectiva da historiografia colonial brasileira, Freitas afirma que após 1758, ao “dispersar os quilombos situados entre os rios Pará e Lambari”, chegaram “ao

³⁰⁶ Ibidem, p.74.

³⁰⁷ Ibidem, p.74.

³⁰⁸ Ibidem, p.87, 88.

³⁰⁹ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.88.

³¹⁰ Ibidem, p.88.

³¹¹ AMANTINO, Marcia. *O sertão oeste em Minas Gerais: um espaço rebelde*. In VARIA HISTÓRIA, nº29, janeiro, 2003, p.80.

³¹² Ibidem, p.84-85.

³¹³ Ibidem, p.84-85.

³¹⁴ FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.62,63.

sertão bom-despachense” os homens denominados pelo autor como de “comprovada valentia” e auxiliados “por um batalhão de serviçais”, “bem municiados de mantimentos e armamentos”, que tinham o objetivo de “expulsar os quilombolas e fixar bases de resistência e colonização”. Para Freitas a tentativa de destruir os quilombos da região prolongou-se por dez anos, “fazendo muitos feridos, falecidos, doentes ou desertores”.³¹⁵ Os homens de “comprovada valentia” citados por Freitas eram os “bandeirantes caçadores de homens e mulheres” como proposto por Safatle:

(...) um bandeirante com um trabuco na mão e olhar para frente é a celebração do ‘desbravamento’ de ‘nossas matas’. Desbravamento esse que não é a abertura de nada, mas simples apagamento de violências reais e simbólicas que não terminam até hoje. Pois poderíamos começar por se perguntar: contra quem essa arma está apontada? Contra um invasor estrangeiro? Contra um tirano que procurava impor seu jugo ao povo? Ou contra aquelas populações que foram submetidas à escravidão, ao extermínio e ao roubo?³¹⁶

Os “combatentes de escravos”³¹⁷, homens de “comprovada valentia”³¹⁸, encarregados de combater “aldeamentos [quilombos] em solo do futuro município de Bom Despacho”³¹⁹, como apresentados por Freitas em uma narrativa eurocêntrica, estabeleceram-se na Tabatinga, “no alto da atual Cruz do Monte”, “no centro do território de Bom Despacho”, “defronte a picada Pitangui-Piraquara”, local “que possibilitaria um constante intercâmbio com a vila de Pitangui”.³²⁰

Para Freitas, a Tabatinga era um local estratégico, que fornecia “abrigo, proteção e posto de observação”, “com seu espigão denominado Cruz do Monte. Constituíam uma fortaleza natural e um local apropriado para vislumbrar, do seu cume, os movimentos dos fugitivos através de poeira ou fumaça – estratégia semelhante à utilizada e descrita pelo mestre-de-campo Inácio Correia da Silva Pamplona”³²¹. Após a escolha do local com características de “fortaleza”, os bandeirantes providenciaram “ranchos”, “roças” e “edificaram a rústica ermida coberta de capim”.³²² Em “1805, já se verificavam ocupações de lotes, em terreno do patrimônio da Capela [Capela de Nossa Senhora do Bom Despacho do Picão] sobre o morro e em suas encostas, surgindo novas choupanas e ruelas em estilo colonial.”³²³

Na época, a gente buscava folha de coqueiro, né?, e fazia... era muito bonito! Nós temos até foto da época que era tudo sem muro... onde a gente fazia as festas. A estrada, antes de eles

³¹⁵ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.90-91.

³¹⁶SAFATLE, Vladimir. *Do direito inalienável de derrubar estátuas*. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-26/do-direito-inalienavel-de-derrubar-estatuas.html> Acesso em: 28 de ago. de 2021.

³¹⁷ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.218.

³¹⁸ Ibidem, p.90.

³¹⁹ Ibidem, p.91.

³²⁰ Ibidem, p.91, 215.

³²¹ Ibidem, p.91, 215.

³²² Ibidem, p.216

³²³ Ibidem, p.218.

fazerem a estrada, ali era de chão. Tem as fotos das festas tudo direitinho. Lá em casa tem. A cabana de folha de coqueiro que nós fazia, buscava bambu e as folhas de coqueiro pra gente fazer.

Lá tinham poucas casas, só essas nossas mesmo e as casas dos negros. Era muita mata, não tinha muita luz, ali não era daquele jeito que cê foi não. Era mata mesmo, as estradas de chão, as casinhas era uma casa lá no alto, tudo de barro... A última casa de adobe que eles desmancharam foi em 2005.³²⁴

A partir da narrativa de Sandra Maria da Silva Andrade, filha de Dona Sebastiana, sobre a Tabatinga à época que sua família chegou no bairro, “lá tinham poucas casas, só essas nossas mesmo e as casas dos negros. Era muita mata, não tinha muita luz, (...). Era mata mesmo, as estradas de chão, as casinhas era uma casa lá no alto, tudo de barro...”, podemos observar que apesar da proximidade com o centro da cidade, o bairro não acompanhou o ritmo de urbanização e desenvolvimento das áreas vizinhas e era ocupado predominantemente por afrodescendentes.

*Nós saímos lá do Prata, o familhão todo. No meio do caminho nós encontrava o povo do Capivari. Era gente amiga do pai que vinha engrossar as fileiras do Penacho. Tudo de preto azulim, igual mesmo nós assim. Vinha a pé cantando...Batendo tambor nas estradas...Uma beleza! Trazia tudo: panela, comida e colchão na cacunda. Chegava aqui dois dias antes da Festa. **Posava era na Tabatinga, era lá que nosso povo tinha umas cafuas.** Então a gente ajeitava aquilo tudo e eu ajudava sempre o pai na Festa. Pra tudo, ele falava era comigo, e dizia que quando ele se fosse, que eu tomasse conta do corte. Mas eles não deixaram, fizeram o que fizeram comigo.³²⁵ (Grifo meu)*

Maria Feliciano, à época com 92 anos, filha de José Feliciano, ex-escravizado que morava no povoado da Prata, relata à antropóloga Patrícia Brandão Couto que sua família, originária da região do Prata, iniciou o povoamento da Tabatinga “ainda no início do século [XX]”³²⁶ A narrativa de Maria Feliciano, cita as moradias “cafuas” existentes, antes da chegada da família de Dona Sebastiana à Tabatinga. Quando Maria Feliciano relata a sua participação na festa do Congado, acompanhando seu pai José Feliciano, comandante do terno Penacho, nota-se a ligação da família com a região, a ocupação predominante da população negra e a ligação com as origens do Congado em Bom Despacho. Maria Feliciano ainda relata que outra família de ex-escravizados, originária de Santo Antônio das Pedras³²⁷, também foi responsável pela fundação do bairro e suas primeiras casas, chamadas pelos moradores de cafuas.³²⁸

Dessa forma, podemos identificar a resistência cultural de algumas famílias moradoras de comunidades rurais de Bom Despacho, como o “povoado da Prata”, que migraram para a periferia do município, e na Tabatinga deram continuidade ao Congado.

³²⁴ Sandra Maria da Silva Andrade. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, em 2017. Apud FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.54.

³²⁵ Maria Feliciano. Entrevista concedida à Patrícia Brandão Couto, 1997. Apud COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.162.

³²⁶ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.71, 239.

³²⁷ Não foi possível identificar a localização de Santo Antônio das Pedras, se indica uma fazenda, povoado ou município.

³²⁸ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.239.

Quando rebentô a liberdade, minha mãe saiu lá [do] Engenho do Ribeiro caçando um lugá. Isso aqui tudo era mato. Nós foi luitá para fazer uma barraca de lona. Nós fizemo, entramo. A barraca acabou, nós fizemos a piteira. (...) Foi aonde que cresceu esse bairro tão maravilhoso³²⁹.

Maria Joaquina da Silva, conhecida como “Fiotinha” ou “Fiota”, também relata como sua família chegou à Tabatinga no pós-abolição, “quando rebentô a liberdade”, descreve como era a paisagem predominante na época, “isso aqui tudo era mato”, e como construíram as suas primeiras casas, “nós custô demais fazer um cômodo barreado, mas nós fizemo, e aí o povo, todo mundo foi fazendo”.

A descrição de Sandra e Dona Sebastiana sobre a Tabatinga, se assemelham à de Maria Feliciano e Dona Fiota, e quase tornam imperceptível a diferença entre o tempo que “rebentô a liberdade” até a década de 1970, quando chegam à Tabatinga. Nessa perspectiva podemos considerar a colonialidade presente no território da Tabatinga, que se manteve até praticamente o final do século XX com as mesmas características de um espaço ocupado por quilombolas e escravizados no pós-abolição. Para desvendarmos a colonialidade presente nesse território podemos tentar “compreender os ritmos do passado que impregnam o nosso presente”³³⁰, ou seja, passado que manteve a Tabatinga com características de uma área rural e do período colonial, pois não possuía elementos de urbanização presentes em outros bairros do município à mesma época.

Então lá era assim, tinha as casinhas, aí os Carrapatos chegaram dentro da Tabatinga, enturmaram os Carrapatos e os Negros da Costa. Ninguém ia na Tabatinga, ninguém olhava pela Tabatinga, o poder público não reconhecia os negros e falava que eram todos marginais; quem falava o dialeto era preso. Então quase ninguém ia lá na Tabatinga, tinham medo porque era bairro de preto, só negro que tinha lá, e era marginalizado..³³¹

A descrição da Tabatinga presente na narrativa de Sandra Maria da Silva Andrade, assemelha-se a uma comunidade negra rural, ou seja, à época da chegada de Dona Sebastiana estava fora da zona urbana do município, com as mesmas características das “populações negras rurais – isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde e políticas públicas e outras formas

³²⁹ Maria Joaquina da Silva. Entrevista concedida a Lúcio E. do E. S. Júnior e Tânia T. Nakamura, (ano?). Disponível em: <https://www.mgquilombo.com.br/artigos/bens-quilombolas-materias-e-imateriais/dona-fiotinha-e-a-lingua-da-tabatinga/> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

³³⁰ HAESBAERT, Rogério. Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”. Buenos Aires: CLACSO, 2021, p.221.

³³¹ Sandra Maria da Silva Andrade. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes, em 2017. Apud FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.50.

de cidadania” e “estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravos.”³³²

Quem chegava a Bom Despacho vindo de Pitangui pelo antigo caminho de terra encontrava à entrada da cidade, até meados deste século, um grupo de casinhas de capim espalhadas pelo morro de argila branca que veio a dar nome ao lugar. A Tabatinga era então um pequeno aglomerado de cafuas, habitadas predominantemente por negros e alguns poucos brancos. No alto do morro havia uma capela barroca e um cruzeiro. O caminho que se abriu da Tabatinga até ele recebeu o nome de Cruz do Monte. Tabatinga e Cruz do Monte são hoje duas ruas da periferia de Bom Despacho, compondo uma só realidade sócio-cultural, a contrastar com o resto da cidade.³³³

Sônia Queiroz, também descreve como era a Tabatinga, até meados do século XX, “um grupo de casinhas de capim espalhadas pelo morro de argila branca”, “um pequeno aglomerado de cafuas, habitadas predominantemente por negros e alguns poucos brancos”, comprovando o contraste com o restante do município, certo isolamento, marginalização e desigualdade social presente nesse território.³³⁴

Três famílias de ex-escravizados são apontadas como fundadoras da Tabatinga, a família de Zé Caria, ou Zacaria, [avô de Dona Fiota], a família de José Feliciano da Costa [avô de Dona Maria Feliciano] e a família de Dagoberto.

Segundo Dona Fiota, sua família foi uma das primeiras moradoras do bairro, seu avô era o Zé Caria, ou Zacaria, ex-escravizado que viveu entre 110 e 112 anos, era casado com Joaquina Caria, teve uma filha chamada Maria Joaquina da Silva [1]. A filha de Zé Caria, casou-se com o baiano João Antônio dos Santos e teve dois filhos, a Maria Joaquina da Silva [2], ou Dona Fiota e seu irmão Zé Baiano, José Antônio dos Santos. Segundo Queiroz, ao contrário do que aconteceu com outras duas famílias, de Dagoberto e José Feliciano, citadas como fundadoras da Tabatinga, Fiotinha e seu irmão Zé Baiano garantiram a continuidade da família. A primeira com seis filhos e seis netos e o segundo com dois filhos e seis netos, em 1981, ano da realização da sua pesquisa de campo.³³⁵

Ao relatar que a sua família iniciou a ocupação do bairro após a abolição da escravidão, Dona Fiota descreve como os moradores construíam as suas próprias habitações com os recursos que encontravam, “a coberta era apita. (...). A gente pegava a pineira e coava, tirava barro. (...) Nós ia com as enxada atrás tirando a terra. Nós custô demais fazer um cômodo barreado, mas nós

³³² GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed., São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda brasileira), p.123.

³³³ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p.30. Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021, p.51.

³³⁴ *Ibidem*, p.51.

³³⁵ *Ibidem*, p.30.

fizemo, e aí o povo, todo mundo foi fazendo. Nós amassava era de pé, o barro. Não tinha amassador de barro, não tinha cavalo”.³³⁶

A família de Dona Fiota utilizava um tipo de construção que era predominante no Brasil do período colonial, a taipa de mão, ou também chamada de pau-a-pique, onde utiliza-se os materiais encontrados na natureza. A construção consiste no entrelaçamento de ripas de madeira, bambu ou pau roliço, cravados no chão; amarrados por cipós ou outro material e em seguida essa estrutura é preenchida com uma massa de barro. Para obter uma massa compacta de barro, a terra é peneirada, misturada com água e amassada com os pés ou com o pilão; pode ser misturada com fibras vegetais, como capim ou palha, com sangue e estrume de gado. Fiotinha se lembrava de que o barro era amassado com os pés e não tinham pilão para facilitar a preparação da massa de barro.

Ainda não existe consenso sobre a origem da taipa de mão ou pau-a-pique, mas as pesquisas indicam uma soma de técnicas indígenas, africanas e portuguesas.

“A Taipa-de-Mão é uma manifestação dos saberes e técnicas empregadas na construção de edificações residenciais em muitas regiões do país. Conhecer e perpetuar a técnica e o “saber fazer” é uma forma de preservá-la, como parte do patrimônio imaterial ou intangível brasileiro e mundial.”³³⁷

A piteira³³⁸ citada por Fiotinha, “nossa casa era coberta de “apita” ao redor, ou transcrita por Tânia e Lúcio como “apita”, poderia significar que a piteira ocupava o terreno ao redor da casa ou que o telhado, “a coberta”, era coberto com as folhas da piteira.

Dona Sebastiana conta a história do Reinado, que aprendeu com seu avô, relacionando as técnicas ancestrais de construção com terra ao termo Massambique, que segundo ela seria a forma correta de denominar o terno Moçambique.

Vou te contar a história do Reinado. Já ouvi muita coisa, mas a história verdadeira, do jeitinho que aconteceu, quem contou foi meu avô. Preste muita atenção. O Reinado verdadeiro é com Massambique. Massambique é o chefe do Congado. É pé de Coroa, puxa Santa e puxa Rei. E vou te explicar porque é Massambique e não Moçambique. Moçambique é um país da África. O corte chama Massambique porque tinha aqueles negão que trabalhavam o dia inteiro no curral. Juntavam o estrume do boi, depois iam nos formigueiros e baldeavam terra de lá e misturavam com o estrume. Tinham aquelas *piteiras* sabe, eles cortavam três, quatro talos de piteira, punham nas moendas e delas ia caindo aquela gosma no tamborção de madeira. Enchiam o tambor daquela baba, jogavam o estrume misturado com a terra do formigueiro lá dentro. E não tinha enxada não. Eles entravam nos tambores e ficavam “massando” aquele barro. Iam pondo água e “massando” até ficar aquele barro lisinho. De onde puxou a linha do Massambique. Quando o barro estava no ponto, ele era usado pra rebocar as casas. As varinhas das parede ficavam bem trançadas, um negão passava a mão

³³⁶ Maria Joaquina da Silva. Entrevista concedida a Lúcio E. do E. S. Júnior e Tânia T. Nakamura, (ano?). Disponível em: <https://www.mgquilombo.com.br/artigos/bens-quilombolas-materias-e-imateriais/dona-fiotinha-e-a-lingua-da-tabatinga/> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

³³⁷ CARVALHO, Ronaldo Marques de et al. *A preservação do “saber fazer”: A taipa-de-mão do “Canto do Sabiá”*. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/15.179/5533> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

³³⁸ Provavelmente seria uma planta conhecida como pita (*Furcraea foetida*), ou gravatá-açu, piteira ou pitera; nativa de regiões tropicais das Américas. É cultivada com fins ornamentais e para extração de fibras e de tanino.

nas bateias de um lado, outro de outro, enchiam aqueles mãozão de barro, jogavam nas varinha e faziam as paredes. Massambique nasceu daí. É (pausa) vovô me ensinou muita coisa... Naquela época não tinha ferramenta não. Era tudo “massado” no pé. Ficava aquele barro fininho e quando secava ficavam aquelas paredes bonitas mesmo. Por isso na dança do Massambique você sente esse batido forte no chão. Ah (pausa) Massambique quando tá bem balanceado dá pra mexer com a gente. O batido do Massambique é diferente de todo o resto do Reinado. É um lamento mesmo dos negros. É o lamento do negro.³³⁹

A segunda família citada como uma das fundadoras da Tabatinga é a de Dagoberto Tomás Pinto da Fonseca, conhecido também como Dicoberto, um ex-escravizado, filho de Tomás Pinto da Fonseca ou Dagoberto Tomás Pinto e Luíza Vieira, escravizados que viveram em Santo Antônio das Pedras. A família era composta por mais cinco filhos, sendo Afonsina, Corina, Castorina, Bárbara e Maria Tomás. Dagoberto Tomás Pinto da Fonseca teve oito filhos, frutos do casamento com Ana Antônia de Jesus ou Ana Feliciano da Costa. Segundo Sônia Queiroz, em 1981, período de sua pesquisa de campo, os dois últimos descendentes de Dagoberto, seus dois filhos Angélica e Jesus Pinto da Fonseca, estavam vivos, na idade de 50 a 60 anos e sem filhos.³⁴⁰

A terceira família que teria chegado à Tabatinga desde o início do século XX, é a de José Feliciano da Costa [pai] e Maria Angélica de Jesus, que tinham como filhos Ana Feliciano da Costa, Antônio Feliciano e José Feliciano da Costa [filho]. José Feliciano da Costa [filho], se casou com Maria Tomás; o casal teve três filhas, sendo *Maria Feliciano*, *Maria Tomás* e *Nair Feliciano*, sem filhos e últimas representantes da família, participaram da pesquisa de Sônia Queiroz em 1981.³⁴¹ Maria Feliciano e Nair Feliciano também participaram como entrevistadas na pesquisa de Patrícia Brandão Couto.³⁴²

Essas famílias levaram para a Tabatinga as culturas que atravessaram o Atlântico na diáspora negra, como os poderes mágicos de manipulação do mundo e da cura, a Língua do Negro da Costa, o Congado expressando a dança, a música e a religiosidade de matriz africana. Mesmo após a abolição da escravatura continuaram resistindo à colonialidade e ao racismo sistêmico, expressos nos “estigmas da marginalidade”, “da feitiçaria”, no preconceito e repressão à Língua do Negro da Costa e às religiões de matriz africana.

Mesmo com o processo de urbanização, iniciado no final da década de 1970, com os conjuntos habitacionais e a chegada de outros moradores, Queiroz observa que a “Tabatinga continua se configurando como uma comunidade negra”, que a chegada de pessoas brancas, apenas

³³⁹ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, abril de 2016. In: COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.30.

³⁴⁰ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p.30. Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

³⁴¹ *Ibidem*, p.30.

³⁴² COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003.

reforça a “igualdade na pobreza”, fazendo com que os “preconceitos seculares” e o “preconceito racial” agora atinja “todo o grupo”.³⁴³

As culturas diaspóricas que resistiram e re-existiram na Tabatinga indicam uma origem de “tradição Bantu”. A origem da Língua do Negro da Costa³⁴⁴, “como é chamada por muitos de seus falantes” é indicada como “predominantemente banto”, a partir de “dados linguísticos colhidos em gravações na Tabatinga”, por Sônia Queiroz.³⁴⁵ A participação das irmãs Maria Feliciano, Maria Tomás e Nair Feliciano, durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, onde “as três irmãs saem às ruas no terno de Moçambique (ou dos Moçambiqueiros), costume no qual são acompanhadas pelos descendentes de Dicoberto”, levanta a hipótese, segundo Queiroz, “de uma origem banto para a família Dicoberto/Feliciano, na medida em que consideramos os moçambiqueiros como ligados, nas origens, aos negros vindos de Moçambique, território do domínio banto”.³⁴⁶ Outro traço cultural das irmãs Feliciano, apontado como de “tradição Bantu” é a confecção de “peneiras de fibra de cambaúba, conservando um costume desenvolvido desde a infância e que no passado, quando havia maior disponibilidade de matéria-prima, incluía também samburás feitos de palha de milho.” A pesquisadora afirma que “a cestaria é apontada por africanistas como costume típico dos povos bantos” corroborando com a hipótese de origem Bantu para essa família moradora da Tabatinga.³⁴⁷

Sônia Queiroz apresenta a narrativa de um falante da Língua do Negro da Costa, chamado Bacará, “branco dos mais respeitados, como grande conhecedor da língua e um dos poucos a fazer referência à África como pátria da Língua do Negro da Costa. Segundo ele, a língua teria vindo de Angola”. Queiroz, citando Laércio Rodrigues³⁴⁸, fazendo referência a duas pessoas escravizadas que foram sepultadas no adro da Capela de Nossa Senhora de Bom Despacho do Picão

³⁴³ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p.60, 61. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em: 13 de nov. de 2021.

³⁴⁴ “(...) dados linguísticos colhidos em gravações na Tabatinga, (...) indicam (...) uma origem predominantemente banto” para a Língua do Negro da Costa em Bom Despacho. A autora explica que compartilha do entendimento de Artur Ramos, onde “a expressão *negro da costa* é, antes, uma denominação genérica, utilizada inicialmente pelos senhores brancos” como referência aos africanos escravizados sem a indicação de suas verdadeiras origens no continente africano. Sônia Queiroz conclui que a “*Língua do Negro da Costa* significaria, portanto, ‘língua de africano’, o que parece se confirmar por outros nomes que ela recebe de seus falantes, em Bom Despacho: *gíria dos cativoiro* e língua do *cuete* (lit. ‘língua do homem’).” Ibidem, p. 149

³⁴⁵ “Ao Sul do Equador estende-se o domínio das culturas bantas, que compreende diversas línguas, originárias do mesmo proto-banto, das quais se destacam o quicongo, o quimbundo e umbundo como as mais atuantes no Brasil.” Ibidem, p.15, 30.

³⁴⁶ Entretanto, nas narrativas de Dona Feliciano registradas por Couto, seu pai era comandante do Corte Penacho, mas muitos dançadores mais velhos costumam se referir aos congadeiros, como moçambiqueiros, fato que pode ter ocorrido com as irmãs Feliciano. Ibidem, p.68.

³⁴⁷ Ibidem, p.68.

³⁴⁸ Laércio Rodrigues destaca que foi encontrado o registro em livros paroquiais de Pitangui, de seis escravizados sepultados no “Adro da Capela do Picam”, mas que informa apenas dois registros. Em seguida Rodrigues cita um processo judicial em que transcreve outro registro de sepultamento no Adro da Capella de Bom Despacho. Além de “Domingos Luís de Oliveira sepultado dentro da Capela de Nossa Senhora de Bom Despacho do Picão, debaixo do estrado do Altar de São Sebastião”, em 1812. RODRIGUES, Laércio. *Bom Despacho, Origem e Formação*. Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1968, p.52,53, 72.

e provavelmente vieram de Angola, região ocupada pelos povos de “tradição Bantu”, que seriam Luiz Angolla, escravizado por Domingos Luiz de Oliveira, sepultado em 20 de agosto de 1777 e Rosa Angolla, escravizada por Francisco de Araújo, sepultada em 26 de julho de 1778.³⁴⁹ Por último, Queiroz, aponta dados do período entre 1718 a 1723, sobre a origem dos escravizados africanos da Vila de Pitangui, demonstrando uma “pequena diferença entre bantos e sudaneses, a favor dos primeiros”.³⁵⁰ Freitas aponta que no inventário de Felix Rodrigues Chaves, proprietário da fazenda Cabeceira do Picão, falecido em 1796, constava sete escravizados e entre eles o autor cita os nomes Tomás Angola e Antônio Crioulo.³⁵¹

Na região Sudeste, a grande maioria dos africanos escravizados eram de “tradição Bantu”³⁵², originários da África Central Ocidental, entendida como uma “única área cultural”³⁵³.

Dos africanos novos trazidos para o Sudeste brasileiro, em torno de 93% entre 1795 e 1811 e 75% entre 1811 e 1850 vieram da África Central Ocidental; dessa forma, a grande maioria das pessoas destinadas para a senzala nessa parte do Brasil descobriu desde o início, no navio negreiro ou na jornada anterior rumo à costa atlântica, que tinha muito em comum.³⁵⁴

Mesmo após o século XIX, “quando a ‘fronteira de escravização’ havia adentrado profundamente no continente, provavelmente a maioria dos cativos remetidos para a América ainda vinha de povos de ‘zona atlântica’³⁵⁵, ou seja, os “ovimbundu do planalto na hinterlândia de Benguela, os mbundu (ambundu) da região de Luanda, os Kongo do baixo do rio Zaire e norte da atual Angola, (...)”. Quase toda a “zona atlântica” e especialmente a área do Kongo, de acordo com Slenes, teve uma grande importância como “supridor de ‘especialistas religiosos’ para o comércio de escravos do que como fornecedores de cativos em geral, dado o aumento nessa região de acusações de feitiçaria”, onde os condenados eram punidos com a venda para a América.³⁵⁶ Assim, além do contingente demográfico, os africanos da zona atlântica, desempenhavam um papel importante no Brasil, “como

³⁴⁹ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p.69. Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

³⁵⁰ *Ibidem*, p.49, 50, 68.

³⁵¹ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.164.

³⁵² “O termo ‘Bantu’ não pode ser reduzido a um único grupo. Em vez disso, é útil pensá-lo como um paradigma conceitual que pode ser chamado de ‘tradição Bantu’”. Fourshey, Catherine Cymone. *África Bantu: de 3500 a. C. até o presente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p.36.

³⁵³ SLENES, Robert W. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: *jongueiros cumba na senzala centro-africana*. In.: LARA Sílvia H.; PACHECO, Gustavo (Orgs). *Memória do Jongo, as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Ed. Folha Seca/ Cecult, 2007, p.116,117.

³⁵⁴ *Ibidem*, p.116,117.

³⁵⁵ “(...) povos próximos da costa ou mesmo interioranos, cujas sociedades foram transformadas em ‘escravistas’ e exportadoras de seres humanos pelo impacto do comércio atlântico”. SLENES, Robert W. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: *jongueiros cumba na senzala centro-africana*. In.: LARA Sílvia H.; PACHECO, Gustavo (Orgs). *Memória do Jongo, as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Ed. Folha Seca/ Cecult, 2007, p.118.

³⁵⁶ SLENES, Robert W. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: *jongueiros cumba na senzala centro-africana*. In.: LARA Sílvia H.; PACHECO, Gustavo (Orgs). *Memória do Jongo, as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Ed. Folha Seca/ Cecult, 2007, p.120,121.

mediadores na redefinição de preceitos sagrados, práticas rituais e léxicos sacros (...)", "ao negociarem uma nova cultura e identidade, voltaram-se 'para dentro', mas em direção a uma senzala predominantemente centro-africana".³⁵⁷

Nessa perspectiva, podemos entender que o território da Tabatinga se constituiu desde o período colonial como um território negro, ocupado pela resistência quilombola, provavelmente por "forros" ou "libertos" e "pardos", no período anterior à abolição, por recém-libertos com o fim da escravidão, por moradores afrodescendentes das comunidades negras rurais já no século XX, que através de uma trajetória de resistência, agenciaram experiências de vida e culturas de "tradição Bantu".

1.3.1 "Toda vida foi Tabatinga. Desde o tempo da escravidão"

*"Só uma coisa eu quero, quero ver se dou conta de chegar lá. Quero tirá esse nome que botaram aqui, Ana Rosa. (...) O nome Tabatinga foi minha mãe que colocou aqui. Na subida era um barro branquinho. Não tinha carro automóvel, era carro de boi. **Toda vida foi Tabatinga. Desde o tempo da escravidão.**"³⁵⁸ (Grifo meu)*

Maria Joaquina da Silva, Dona Fiota, expressa a sua discordância sobre ser utilizada a denominação 'Ana Rosa', para o território da Tabatinga, onde a sua família vivia desde a abolição da escravatura. A partir dessa territorialidade, Fiotinha se coloca frente à violência contemporânea em negar o nome histórico da Tabatinga e provocar o sentimento de invisibilização historicamente sofrido por essa população. Mas desde quando o nome 'Ana Rosa' passou a renomear a região conhecida popularmente como Tabatinga?³⁵⁹ Ana Rosa foi uma denominação atribuída ao bairro e à avenida principal que corta a região da Tabatinga?

De acordo com o 'Mapa urbano de Bom Despacho – 2020'³⁶⁰ a Avenida Ana Rosa, que tem seu início no morro citado por Dona Fiota, "na subida era um barro branquinho", e termina na estrada da Passagem, está dividida entre o bairro Ana Rosa e Conjunto Habitacional Geraldo Sabiá. Até o ano de 1996, esse Conjunto Habitacional Geraldo Sabiá era denominado Conjunto Habitacional

³⁵⁷ Ibidem, p.121.

³⁵⁸ Maria Joaquina da Silva. Entrevista concedida a Lúcio E. do E. S. Júnior e Tânia T. Nakamura, (ano?). Disponível em: <https://www.mgquilombo.com.br/artigos/bens-quilombolas-materias-e-imateriais/dona-fiotinha-e-a-lingua-da-tabatinga/> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

³⁵⁹ Segundo Silmara de Mattos Sgoti, em 2004, o nome do bairro Tabatinga foi substituído por 'Ana Rosa'. SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como prática da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p. 62. Entretanto, até o momento, realizando uma pesquisa sobre a legislação municipal no período de 1993 a 2015, não foi identificada a lei municipal que dá a denominação ao bairro Ana Rosa.

³⁶⁰ Mapa em DWG fornecido pela Secretaria de Obras de Bom Despacho.

do Bairro Tabatinga ou apenas Bairro da Tabatinga³⁶¹. A Lei Municipal Nº2.250/2011, cita o bairro “(...)Tabatinga I, denominado Conjunto Geraldo Sabiá” e a Lei Municipal Nº 51/2000 denomina de “Conjunto Habitacional Maria de Melo Queiroz, o Logradouro público localizado no início da Avenida Dr. Roberto de Mello Queiroz, no bairro Tabatinga II”.

Portanto, ao longo dos anos, a região que era conhecida como Tabatinga foi urbanizada e dividida entre vários bairros, como Tabatinga II, Tabatinga I, que posteriormente tiveram os seus nomes alterados. Nas Leis Municipais nº70/1996 e Nº 51/2000, que atribuem nova denominação aos bairros, não consta ‘Abaixo assinado’ da população local solicitando a alteração, o que indica que os bairros perderam o nome de importância histórica devido à decisão do Executivo Municipal.

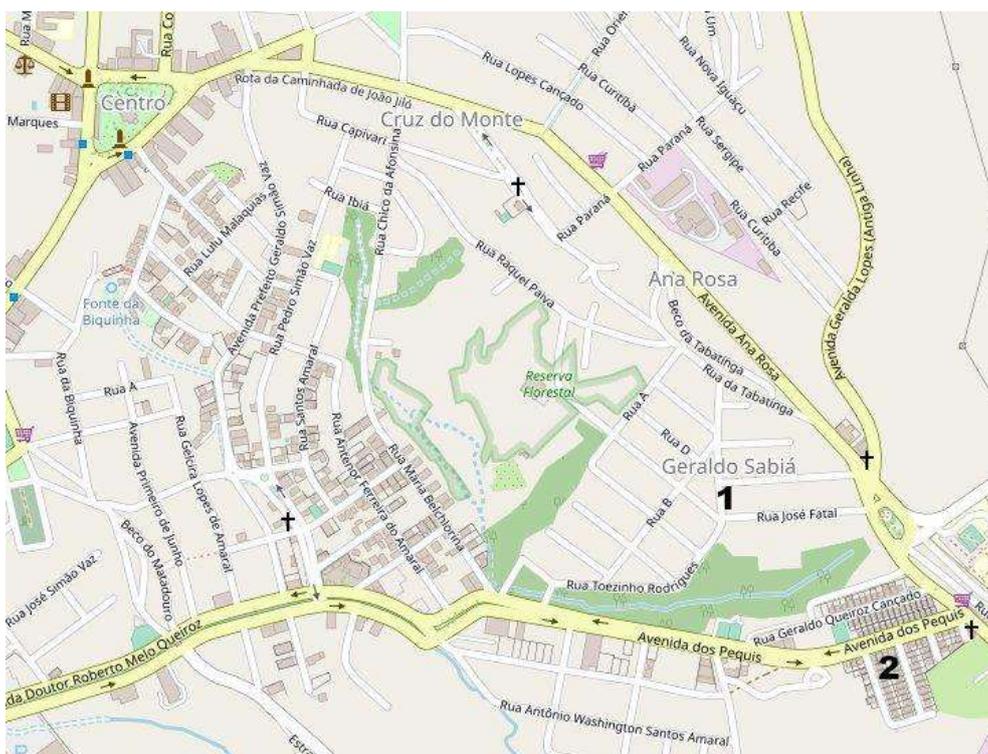
Atualmente existe uma rua denominada Tabatinga, e sua extensão compreende o Conjunto Habitacional Geraldo Sabiá (antigo bairro Tabatinga I) e o Conjunto Habitacional Maria de Melo Queiroz (antigo bairro Tabatinga II). Foram encontradas muitas divergências nas fontes consultadas em relação à localização e denominação desses bairros. No ‘Mapa urbano de Bom Despacho – 2020’³⁶² não consta o nome do Conjunto Habitacional Maria de Melo Queiroz e sua região não é identificada com outro nome. No *site* oficial dos Correios consta o bairro Tabatinga, composto por 15 logradouros, incluindo a Rua Tabatinga; o Conjunto Habitacional Maria de Melo Queiroz, composto por 11 logradouros; o bairro Ana Rosa com 11 logradouros e o Conjunto Habitacional Geraldo Sabiá não é identificado pelos correios.³⁶³ O bairro Tabatinga reconhecido no Código de Endereço Postal – CEP, indicaria uma falta de atualização de acordo com a legislação municipal ou um reconhecimento da comunidade?

³⁶¹ Lei Municipal nº70/1996 que “Dá denominação a Conjunto Habitacional”. Disponível em: [Legislação Municipal — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 nov. 2021. Na Lei Municipal nº63/1995 que “Dá denominação a Logradouros Públicos” é citada apenas a denominação ‘Bairro Tabatinga’.

³⁶² Mapa em DWG fornecido pela Secretaria de Obras de Bom Despacho.

³⁶³ Disponível em: [Busca CEP \(correios.com.br\)](#) Acesso em: 05 nov. 2021.

Figura 2: Bairro Ana Rosa; Bairro Tabatinga I, agora denominado Conjunto Habitacional Geraldo Sabiá (1); Avenida Ana Rosa; Rua da Tabatinga; Bairro Tabatinga II, agora denominado Conjunto Habitacional Maria de Melo Queiroz (2) de acordo com Lei Municipal Nº 51/2



Fonte: [OpenStreetMap](https://www.openstreetmap.org/)

A Lei Municipal Nº 51/2000, também alterou a denominação dos logradouros públicos do bairro Tabatinga II, onde Maria Joaquina da Silva era homenageada com o nome da Rua D. Fiota, que foi substituída para Rua Helena Queiroz Pereira Neto. Em seu Art. 2º - Os logradouros públicos do Conjunto Habitacional Maria de Melo Queiroz passam a denominar-se: I- RUA ELIZA DE QUEIROZ GONTIJO, a atual Rua das Sucupiras; II - RUA JOSÉ MARIA MELO QUEIROZ, a atual Rua dos Faveiros; III- RUA DULCE QUEIROZ AZEVEDO, a atual Rua dos Pau Terra; IV- RUA HELENA QUEIROZ PEREIRA NETO, a atual Rua D. Fiota; V- RUA RICARDO FERREIRA DE MELO QUEIROZ, a atual Rua dos Vinháticos; VI - RUA GERALDO DE QUEIROZ CANÇADO, a atual Rua das Aroeiras.³⁶⁴

Quando Dona Fiota expressou o seu descontentamento com o nome ‘Ana Rosa’ para o território da Tabatinga, ela tinha conhecimento que a rua denominada “D. Fiota” em sua homenagem, também foi negada; e substituída pela denominação “Helena Queiroz Pereira Neto”?

A denominação da Avenida Ana Rosa é uma homenagem a Ana Rosa, dona de casa e sobrinha do Coronel Tininho,³⁶⁵ como era chamado Faustino Antônio Assumpção Filho, nascido

³⁶⁴ Lei Municipal Nº 51/2000 que “Dá denominação a Logradouro público”. Disponível em: [Legislação Municipal — Câmara Municipal de Bom Despacho](https://www.bomdespacho.org.br/legislacao-municipal) Acesso em 05 nov. 2021.

³⁶⁵ FERNANDES, Fernanda Lellis. *História e Cultura do Centro-Oeste Mineiro Retratados na Antropotoponímia da cidade de Bom Despacho*. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2017, p.63.

em 1866. Foi Coronel-Comandante da 83ª Brigada de Cavalaria da Guarda Nacional, primeiro presidente da Câmara de Bom Despacho, no período de 1912-1915, fazendeiro, comerciante e herdeiro do primeiro estabelecimento comercial do município.³⁶⁶

Helena Queiroz Pereira Neto é da mesma família que requisitou os “trabalhos espirituais” de Dona Sebastiana, ainda na década de 1950 e posteriormente provocou a sua mudança definitiva para a Tabatinga, bairro que no decorrer dos anos foi perdendo o seu nome histórico para as elites políticas locais, como a família Queiroz. Atualmente resta apenas a rua denominada Tabatinga e a denominação popular para a região que engloba três bairros, como Tabatinga.

Migrando e resistindo, desde sua “desterritorialização” do quilombo Carrapatos em Bom Sucesso, em um percurso pelo Rio de Janeiro, Juiz de Fora, Contagem e a Tabatinga em Bom Despacho, Dona Sebastiana construiu sua territorialidade, expressão “de um conjunto de relações (de poder, acrescentaríamos), funcionais e/ou simbólicas, entre sociedade e espaço.”³⁶⁷ Para Haesbaert:

(...) a territorialidade também pode ser construída, funcional e/ou simbolicamente, pela combinação de um conjunto de lugares (ou de outros territórios), pela produção de um circuito (como nos percursos nômades), pela constância do movimento, já que está cada vez mais presente a possibilidade de acessar, ingressar, sair e transitar *entre* distintos territórios.³⁶⁸

Nesse sentido, territorializar-se, “significa criar mediações espaciais que nos proporcionem efetivo “poder” sobre nossa reprodução enquanto grupos sociais (para alguns também enquanto indivíduos), poder este que é sempre multiescalar e multidimensional, material e imaterial, de ‘dominação’ e ‘apropriação’ ao mesmo tempo.”³⁶⁹

Em 1966, Sebastiana Geralda Ribeiro Silva teria chegado a Bom Despacho³⁷⁰ iniciando um processo de “reterritorialização”³⁷¹, como apresentado por Fernandes; ou uma “resistência/territorialização” através da recriação de suas manifestações socioculturais em um “território negro” em Bom Despacho, marcado por silenciamentos, estigmas de feitiçaria e

³⁶⁶ Disponível em: <https://www.bomdespacho.mg.gov.br/prefeitos/> Acesso em 29 de out. de 2021. Apud RESENDE, Fernando Humberto de. *Bom Despacho 300 Anos: Homens que a Construíram - Tomo I: dos Primórdios do Arraial de Nossa Senhora do Bom Despacho -1715, à Emancipação Político-Administrativa – 1912*. São Paulo: Scortecci Editora, 2018.

³⁶⁷ HAESBAERT, R.; MONDARDO, M. *Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana*. In GEOgraphia, v. 12, n. 24, p. 19-50, 17 nov. 2011, p.30-31. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2010.v12i24.a13602> Acesso em 16 de jul. de 2022.

³⁶⁸ *Ibidem*

³⁶⁹ HAESBAERT, Rogério. *O Mito da Desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3ª edição revista. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p.97.

³⁷⁰ Segundo Lúcio Emílio do Espírito Santo Júnior, em “D. Sebastiana: Confiando nos Tambores da Dandara”. Disponível em: [reinado - bom despacho/mg \(bomdespachomg.com.br\)](http://reinado-bomdespacho/mg/bomdespachomg.com.br) Acesso em: 05 ago. 2021

³⁷¹ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.27

marginalidade e pela resistência cultural e religiosa de uma população excluída desde o período do pós-abolição.

*Isso aqui era mato, mato só e cobra...Quando eu fiz o meu ranchinho ali, pra mim entrar dentro dele...Ôh meu Deus do céu...quando eu chegava tinha cobra pra todo lado...Veio eu e meu marido...só nós dois, o resto deixei tudo pra trás, até a gente ajeitar, né!(...)
Muita luta desses dois negro de fé...quando nois ergueu isso aí...*

Então a primeira coisa a senhora subiu a parede do terreiro?
Ah... foi...porque eu precisava agasalhar o meu São Sebastião, porque meu São Sebastião tava na rua...³⁷²

No documentário “A filha de São Sebastião”, Dona Sebastiana comenta sobre as dificuldades enfrentadas ao chegar na Tabatinga e sobre ter erguido a sua residência e o Centro Espírita Mártir São Sebastião com muita luta.

1.3.2 “Depois de muita luta, consegui construir meu Centro Espírita”

Depois de muita luta, consegui construir meu Centro Espírita. A inauguração do meu centro foi uma beleza. Vieram dois terreiros pra festa. Iiii foi muito bonito. Graças a Deus tenho muita amizade com os espíritas de verdade. Mas cambalacheiro eu não gosto não, fica fazendo gracinha nos terreiros da gente. Meu terreiro é registrado, não pode brincar não. É muito perigoso. Nunca tive uma denúncia, nunca tive confusão. Trabalhar pra puxar mulher, puxar homem, não gosto disso não. Agora fica esse tantão de médium, trabalhando por dinheiro, gosto não. É muito perigoso. Eu tenho medo. Tenho compromisso com meus Pretos Velhos, tenho compromisso com minha família espiritual. Acredito na Umbanda, acredito na força de meus ancestrais.³⁷³

Descrevendo como foi a inauguração do Centro Espírita Mártir São Sebastião, Dona Sebastiana demonstra o seu reconhecimento como praticante da religião umbandista, devido à participação de outros dois terreiros na festa e às suas muitas amizades com os “espíritas de verdade”. Para Fernandes, quando Dona Sebastiana e seu companheiro Lázaro Antônio chegaram a Bom Despacho, ela era “muito reconhecida na cidade devido aos seus poderes de cura através dos saberes da Umbanda”³⁷⁴, e que durante muito tempo, “o espaço onde existe o Centro Espírita foi maior que

³⁷² Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 47:25 min., 2014, 7:11 min.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

³⁷³ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, agosto de 2015. In: COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.108.

³⁷⁴ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.49.

a própria casa de Sebastiana”, demonstrando “como a religião sempre ocupou um espaço central em sua vida.”³⁷⁵ Dona Sebastiana relata que seu “terreiro” foi registrado em 1981.³⁷⁶

A Umbanda constitui-se no Brasil no início do século XX, através “do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas”, portanto, é uma “religião brasileira por excelência”.³⁷⁷ Observando que mesmo com a colonização e sua “enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas às outras”.³⁷⁸

“As religiões dos bantos, iorubás e fons são religiões de culto aos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens.”³⁷⁹ Os estudos do antropólogo John Jansen, segundo Slenes, mostram que muitas sociedades da África Central ocidental e oriental “têm pressupostos cosmológicos semelhantes no que diz respeito à etiologia da doença e do infortúnio, e tendem a ‘terapia’ (para restaurar a ‘saúde’ ou obter ‘fruição’) em ‘cultos (ou ‘tambores’) de aflição’, que ressaltam a música e a dança como meios para a cura”, e seria possível “que essa concordância tenha promovido entendimentos culturais entre os dois grupos no Brasil.”³⁸⁰ Dessa forma, o fato das partes ocidental e oriental da África central serem “única área cultural”, pode “ter predisposto as pessoas dessas regiões, ao se encontrarem no Brasil após 1810 (...), a se juntarem no culto aos ancestrais equivalentes, os dos ‘primeiros a chegar’ na nova terra.”³⁸¹

Portanto, a proeminência dada ao espírito do ‘caboclo velho’ (espírito do índio da selva) na macumba, religião de origem centro-africana descrita pela primeira vez em detalhe somente no início do século XX, talvez reflita as contribuições de gente do leste do continente, não apenas da região centro-ocidental.³⁸²

³⁷⁵ Ibidem, p.49.

³⁷⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro, Entrevista concedida ao Escritório de Histórias, 07 de junho de 2011. XAVIER, Aline; NEVES, Isabella Verdolin; CAMISASCA, Marina; NEVES, Osias Ribeiro. *Livro de Ouro Bom Despacho: 100 anos*. Belo Horizonte: Escritório de Histórias, 2012, p.122.

³⁷⁷ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.67, 69. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

³⁷⁸ SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.42 Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.107.

³⁷⁹ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.67. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

³⁸⁰ SLENES, Robert W. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: *jongueiros cumba na senzala centro-africana*. In.: LARA Silvia H.; PACHECO, Gustavo (Orgs). *Memória do Jongo, as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Ed. Folha Seca/ Cecult, 2007, p.116.

³⁸¹ SLENES, Robert W. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: *jongueiros cumba na senzala centro-africana*. In.: LARA Silvia H.; PACHECO, Gustavo (Orgs). *Memória do Jongo, as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Ed. Folha Seca/ Cecult, 2007, p.117,118.

³⁸² Ibidem, p.118.

Movimentos religiosos entre escravos e pessoas livres³⁸³, pesquisados por Slenes, evidenciaram que os “cultos de aflição centro-africanos, individuais e comunitários”, espalharam-se pelo sudeste brasileiro, sendo que os cultos comunitários eram direcionados à “cura de males sociais e dirigidos aos ancestrais antigos e gênios territoriais”, semelhantes aos cultos identificados no Kongo e “claramente eram precursores da macumba e da umbanda do século XX”.³⁸⁴

Na África, os "cultos de aflição" possuíam “conotações políticas como instituições de ‘governança’”, dessa forma, a ressignificação desses cultos no Brasil pode ter contribuído para a resistência à condição de pessoas escravizadas.³⁸⁵

Ao atravessar o Atlântico na diáspora africana, as comunidades e famílias foram destruídas pela violência da escravização, impedindo que as religiões africanas, constituídas do culto aos antepassados, fossem reproduzidas integralmente em território brasileiro.³⁸⁶ Para Ortiz, os costumes africanos foram submetidos aos efeitos destrutivos do tráfico de escravizados e pela sociedade escravista brasileira, mas foram ressignificados a partir do “culto de grande parte dos deuses africanos, práticas e costumes por meio de danças como o lundu, ou das embaixadas dos reis congos”.³⁸⁷ Nessa sociedade escravocrata, “os antepassados perderam seu lugar privilegiado no culto”, enquanto “as divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo, mais presentes na construção da identidade da pessoa, os orixás, divindades de culto genérico, estas sim vieram a ocupar o centro da nova religião negra em território brasileiro.³⁸⁸ Assim, “os valores afro-brasileiros se transformam para compor uma nova religião: a Umbanda”³⁸⁹.

As práticas religiosas do final do século XIX, principalmente as de “tradição banto”, constituíam elementos fundantes da Umbanda, que pode ter sua denominação ligada à cabula, onde “o chefe do culto era chamado de embanda – possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundiu com suas práticas.” Na macumba, “o termo umbanda

³⁸³ Vassouras em 1848, São Roque no oeste paulista em 1854 e São Mateus no norte do Espírito Santo em 1900. Ibidem, p.123.

³⁸⁴ Ibidem, p.123.

³⁸⁵ Ibidem, p.123, 124.

³⁸⁶ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.67. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

³⁸⁷ ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.21. Apud MARINHO, Thais Alves. UMBANDA: AQUÉM E ALÉM DE ORTIZ. Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 17, p. 156-171, dez. 2019, p.160. ISSN 1983-778X. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7640/4305> Acesso em: 16 set. 2022.

³⁸⁸ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.68.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

³⁸⁹ ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.21. Apud MARINHO, Thais Alves. UMBANDA: AQUÉM E ALÉM DE ORTIZ. Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 17, p. 156-171, dez. 2019, p.159. ISSN 1983-778X. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7640/4305> Acesso em: 16 set. 2022.

designava o chefe do culto e uma de suas linhas mais fortes”, que possivelmente “pela sua popularidade a linha da umbanda tenha ganhado autonomia em relação às demais e passado a designar um culto à parte”.³⁹⁰

O processo histórico de formação da Umbanda³⁹¹ é complexo e discutido por vários estudiosos, remontando às práticas religiosas do século XIX, ao mito fundador com Zélio Fernandino de Moraes, em 1908 e o surgimento da religião na década de 1920/1930 "como uma dissidência pública e institucionalizada do kardecismo, num processo de valorização de elementos nacionais, como o caboclo e o preto-velho, que são espíritos de índios e escravos"³⁹².

Podemos refletir se a mediunidade narrada por Dona Sebastiana em Bom Sucesso, direcionou-a para a Umbanda ou se essa religiosidade já estava presente em sua família, mesmo considerando que sua mãe reprovasse suas experiências, “A mãe me levou pro padre pra benzer, falava que eu era bruxa”³⁹³, conscientes pluralidade religiosa presente nas famílias de afrodescendentes.

A iniciação na religião umbandista, segue o Kardecismo e adota “características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium”, os ritos são cantados e dançados semelhante aos candomblés”. Adota um “panteão simplificado de orixás”, considerando que já havia ocorrido o sincretismo dos orixás com os santos católicos, reproduz um “calendário litúrgico que segue o da Igreja Católica”.³⁹⁴ Considerando a complexidade do tema sincretismo religioso, corroboro com Ferreti, ao constatar que o “sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma reinvenção de significados e uma circularidade de culturas.”³⁹⁵ O conceito de sincretismo para a Umbanda, utilizado por Ortiz, é discutido por Marinho, compreendendo-o como uma síntese, um movimento dialético entre o que é pretensamente denominado de moderno e de tradicional.³⁹⁶

³⁹⁰ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.106, 107.

³⁹¹ A formação da Umbanda é extensamente discutida nas obras BROWN (1985), GIUMBELLI (2013), OLIVEIRA (2008), ORTIZ (1991), PRANDI (1996) E SILVA (2005).

³⁹² PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.69. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83.

³⁹³ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em 08/2015. Apud COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.103.

³⁹⁴ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.69. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

³⁹⁵ FERRETTI, Sérgio F. *Sincretismo e religião na festa do Divino*. Revista AntHropológicas, [S.l.], v. 18, n. 2, set. 2011, p.105. ISSN 2525-5223. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23703> Acesso em: 16 set. 2022.

³⁹⁶ Marinho problematiza os termos “bricolagem, sincretismo e hibridação” na obra de Ortiz intitulada “*A morte branca do feiticeiro negro*” a partir da perspectiva dos Estudos Culturais e estudos pós-coloniais. MARINHO, Thais Alves.

Síntese essa que, no seio das transformações socioeconômicas do século XX, possibilitam a existência de traços e comportamentos culturais denominados tradicionais, e que esse desenvolvimento, pretensamente moderno, não se dá de forma cumulativa, em que novas variáveis vão sendo adicionadas à estrutura anterior. Um movimento dialético, onde relações extremamente complexas se dão entre o moderno e o tradicional, que passam pela ruptura, pelo esquecimento e pela reinterpretação dos valores tradicionais.³⁹⁷

Para Ortiz, “a síntese umbandista integra, dentro de um sistema coerente e racional, duas tradições diferentes: a afro-brasileira e a espírita, se distanciando do Kardecismo e das tradições afro-brasileiras, formando um “sistema religioso inteiramente novo”.³⁹⁸

Enquanto a nova religião “‘embranquecia’ os valores religiosos da macumba, considerados atrasados ou primitivos (e alvos de perseguição policial), ‘empretecia’ os valores do kardecismo, considerados europeus por demais, distantes de nossa realidade”.³⁹⁹

Na Umbanda as entidades são agrupadas a partir da teoria das linhas, em uma tentativa de classificação das diversas entidades cultuadas, como Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha das Crianças e Linha dos Pretos Velhos. Os caboclos e os pretos velhos são considerados “espíritos um pouco menos evoluídos” e abaixo dos orixás.⁴⁰⁰ Abaixo dos espíritos intermediários, caboclo e preto velho, “estão os espíritos das trevas, [exus e pombagiras] entidades que, não podendo ser afastadas, devido ao ideal de caridade e ajuda da umbanda, incorporam nos médiuns para serem doutrinadas e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente”⁴⁰¹.

As entidades umbandistas são, portanto, espíritos de mortos – ainda que não individualizados - para quem a missão de ajudar os homens é um meio de expiar faltas passadas de acordo com a doutrina do carma e assim progredir em busca da perfeição. Tem-se, assim, a crença na comunicação concreta e real entre o mundo dos vivos e dos mortos; estes o fazem em virtude da necessidade de evoluir espiritualmente, para o quê necessitam da materialidade do corpo físico dos iniciados.⁴⁰²

UMBANDA: AQUÉM E ALÉM DE ORTIZ. Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 17, p. 161, dez. 2019, p.159. ISSN 1983-778X.

Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7640/4305> Acesso em: 16 set. 2022.

³⁹⁷ Ibidem, p. 161.

Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7640/4305> Acesso em: 16 set. 2022.

³⁹⁸ ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.113. Apud MARINHO, Thais Alves. UMBANDA: AQUÉM E ALÉM DE ORTIZ. Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 17, p. 156-171, dez. 2019, p.161-162. ISSN 1983-778X. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7640/4305> Acesso em: 16 set. 2022.

³⁹⁹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.114.

⁴⁰⁰ Ibidem, p.120,121.

⁴⁰¹ Ibidem, p.123.

⁴⁰² MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Doença mental e cura na umbanda*. NAU - Núcleo de Antropologia Urbana da USP. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009, p.5. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html>. Acesso em: 18 set. 2022.

As classificações dessas entidades na Umbanda remetem “aos segmentos formadores da sociedade brasileira”, onde as condições de subordinação das categorias marginalizadas são reproduzidas no plano espiritual.⁴⁰³

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor. (...)⁴⁰⁴

As divindades africanas e indígenas, que eram consideradas atrasadas na religião kardecista, ocupam um lugar central na nova religião, que nasce com a missão de unir todos os brasileiros, sem nenhum tipo de distinção.⁴⁰⁵

Os espíritos dos índios, chamados de caboclos e dos escravos, chamados de pretos-velhos, “manifestam-se nos corpos dos iniciados durante as cerimônias de transe para dançar e, sobretudo, orientar e curar aqueles que procuram por ajuda religiosa para a solução de seus males.”⁴⁰⁶

Então eles achava difícil eu ser espírita e frequentar a Igreja e rezar né...Eles achava que gente espírita num reza...Quanto mais espírita mais tem que rezar...mais tem que rezar...para ter força, para poder benzer, curar né...porque os preto véio cura! Tem curado! Cura! Preto véio cura! Os preto véio cura!⁴⁰⁷

Em resposta ao preconceito religioso vivenciado por Sebastiana, ela expressa um dos fundamentos da umbanda, afirmando que “os preto véio cura”, “tem curado”, onde os pretos velhos incorporados teriam a função de orientar, ajudar e curar aos que procuram a solução para suas aflições por meio da religião.⁴⁰⁸

O preto velho, quando incorporado nos médiuns, apresenta-se como o espírito de um negro escravo muito idoso que, por isso, anda todo curvado, com muita dificuldade, o que o faz permanecer a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente seu

⁴⁰³ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5.ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.121, 124.

⁴⁰⁴ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.70. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

⁴⁰⁵ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.111.

⁴⁰⁶ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.68. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

⁴⁰⁷ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014, 11:15 min.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁴⁰⁸ A partir de uma pesquisa realizada na década de 1980, Magnani discute a “lógica da cura no contexto ritual e doutrinário da umbanda em uma de suas vertentes”. MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Doença mental e cura na umbanda*. NAU - Núcleo de Antropologia Urbana da USP. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/magnanidioencacuranaumbanda.html>. Acesso em: 18 set. 2022.

cachimbo. Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus-tratos da escravidão, foi capaz de voltar à Terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhe foi imposto em vida.⁴⁰⁹

Ao mesmo tempo, através da narrativa de Dona Sebastiana podemos destacar a síntese umbandista entre as religiões afro-brasileiras, indígenas e o catolicismo, “quanto mais espírita mais tem que rezar”. O caboclo, popularizado nas práticas religiosas da pajelança, catimbó e no candomblé, representa o indígena na Umbanda e quando incorporado apresenta-se como um espírito católico, “frequentemente abrem seus trabalhos espirituais com orações do tipo pai-nosso e ave-maria”.⁴¹⁰

A Festa dos pretos velhos⁴¹¹, realizada no Centro Espírita Mártir São Sebastião, na Tabatinga, foi vivenciada pela pesquisadora Karla Tereza Ocelli Costa.

As crianças entraram para o Terreiro que foi cuidadosamente decorado, com simplicidade, mas florido e perfumado. As filhas de D. Tiana foram se preparar. As pessoas chegaram com suas vestes brancas e pés no chão. Ninguém entra no terreiro com sapatos. Alguns vizinhos se apresentaram e sentaram nos bancos colocados nas paredes laterais do terreiro. (...) Pouco a pouco o silêncio tomou conta do salão. Pai Tonho e D. Tiana foram os últimos a entrarem no salão. *Defuma com as ervas da Jurema/Defuma com arruda e guiné/Alecrim, benjuim e alfazema/Vamos defumar filhos de Fé.* Ao som dos atabaques e das palmas o Centro foi defumado por Nem. D. Tiana, entrou, tocou a sineta por alguns segundos, agradeceu a presença de todos e declamou as preces a Nossa Senhora e o Pai Nosso. Pai Tonho também entrou e borrifou água de cheiro em todos os presentes. Os pontos cantados ditavam o ritmo da Festa, evocando energia, ora “chamando” as entidades que participariam da Festa, ora despedindo-se delas. D. Tiana se conectou fisicamente com as entidades. Pai Tonho dava apoio a todo o trabalho. Como um guardião, circulava pelo salão, protegendo o ambiente de “invasões espirituais” indesejadas. A chegada do Preto Velho, protetor do terreiro, foi festejada com palmas e pontos de louvor a ele. De forma circular, com a guia em uma das mãos e um copo de água, com três velas acesas dentro, abençoou um a um os presentes, uma atenção especial às guias dos presentes e, posteriormente, se ateve pausadamente com as crianças. Um dos visitantes precisou de atenção especial, um atendimento individualizado, e foi prontamente atendido, com benzedura e receituário. Antes de se despedir, com voz pausada e branda, anunciou: “Hoje é dia de todos us Pretu Véio. Hoje é dia di pedí com fé. Nosso mundo tá precisano de ajuda, vamu pedí com fé!”⁴¹²

As entidades da Umbanda são incorporadas pelos sacerdotes nas sessões do culto, com o objetivo de praticar e caridade.⁴¹³ O preto velho, segundo os fundamentos da Umbanda, vem para “trabalhar”, para “trabalhos espirituais”, expressão muito usada por Dona Sebastiana em suas

⁴⁰⁹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5.ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.123.

⁴¹⁰ Ibidem, p.121.

⁴¹¹ Dentro do calendário festivo da Umbanda, a homenagem aos pretos velhos é realizada no mesmo dia da abolição da escravatura, 13 de maio.

⁴¹² COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.39,40.

⁴¹³ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.70. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

narrativas, “trazendo para as aflições de toda ordem explicações e soluções, (...) que pertencem a um mundo onde acredita-se não haver os limites da temporalidade e da materialidade terrenas que nos ameaçam traiçoeiramente a cada instante e em cada situação de nossas vidas.”⁴¹⁴

1.3.3 Moçambique São Benedito: “eu vou descer com minha bandeira... com meu povo, amanhã tô descendo!”

“Eles queriam me banir, porque mulher não pode comandar Moçambique não...É só de homem, é comandado por Ogum. Eu falei assim... não... então eu sou homem, pode deixar! risos”⁴¹⁵

Se esse vigário não tivesse vindo parar por essas bandas, eu ia morrer gramando sem poder dançar na Festa! É, porque esses congadeiros mais velhos não aceitavam mulher dançando não! Ainda mais de comandante como eu. Foi graças a ele que estou dançando e os capitães têm que me aceitar no pé do mastro de São Benedito.⁴¹⁶

O vigário citado por Dona Sebastiana expressando gratidão sobre a autorização para dançar na Festa Nossa Senhora do Rosário e ainda ser Capitã do Moçambique São Benedito, é o padre Paulo Dias Barbosa. Na década de 1990, o padre Paulo foi responsável por introduzir muitas mudanças na Festa⁴¹⁷. Até esse período, “os ternos eram formados exclusivamente por homens – o que não acontecia necessariamente em outras regiões”, ou seja, as mulheres “não podiam integrar guias, menos ainda assumir o comando”.⁴¹⁸ Às mulheres ficavam reservados os papéis de princesas e rainhas, com as funções respectivamente, de recolher esmolas e de tarefas administrativas em apoio aos capitães, e em geral também eram responsáveis pela preparação dos “banquetes” oferecidos aos dançadores⁴¹⁹.

Nesse contexto, continuamos o percurso pela trajetória de resistência de Dona Sebastiana e nos deparamos com a primeira mulher a atuar como Capitã de um corte na Festa de Nossa Senhora de Bom Despacho, fato que geraria um conflito iniciado em 1987⁴²⁰ entre Dona Sebastiana, a Igreja Católica e os congadeiros do município.

⁴¹⁴ Ibidem, p.68.

⁴¹⁵ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014, 13:24 min.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁴¹⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Patrícia Brandão Couto, 1998. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.52.

⁴¹⁷ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.52.

⁴¹⁸ Ibidem, p.159, 160.

⁴¹⁹ Ibidem, p.159, 160.

⁴²⁰ Couto cita que “em 1987, esta história começou a mudar”, indicando o ano que Dona Sebastiana teria iniciado a sua luta para criar e ser capitã de seu Moçambique. Ibidem, p.160.

*Ahhhrã.... Eu dançava Reinado na cacunda de meu avô. Foi o amor dele pelo Reinado que me picou... e é por amor a ele que cumpro essa missão até hoje. Ele me passou o seu Bastão e enquanto eu tiver força, eu levanto ele com meu povo pelas rua de Bom Despacho.*⁴²¹

Dona Sebastiana relata que começou a dançar no Congado quando ainda era criança com seu avô, capitão-regente em Bom Sucesso e que seu tio, Mário Borges Ribeiro, era capitão de um terno de Vilão. Ao chegar em Bom Despacho, Sebastiana participou algumas vezes do Moçambique Nossa Senhora do Rosário, do capitão João Matias e posteriormente decidiu organizar o seu próprio terno de Moçambique.⁴²²

Como apontado por Patrícia Brandão Couto, “para que um novo terno seja reconhecido no Congado, é importante que os grupos já existentes reconheçam oficialmente sua participação. Caso contrário, o terno novato fica socialmente excluído dos ritos principais.”⁴²³ Assim, Sebastiana conversou com os padres Henrique e Vicente, encarregados da Festa à época, para convocarem “uma reunião com os outros capitães para formalizar a participação do ‘seu’ Moçambique na Festa”. Couto relata que “durante quatro anos, Tiana esperou que seu terno de Moçambique fosse oficialmente aceito pelos dançadores”.⁴²⁴ Porém, Dona Sebastiana resistiu à negativa dos “congadeiros mais velhos” e de “padre Vicente”, não desistiu de dançar o Congado, desceu com seu Moçambique, com o seu povo e enfrentou quem ousasse impedi-la.

*Aí quando eu formei o meu Moçambique, o Padre Vicente não queria deixar eu dançar, por causa de eu ser espírita. Ai eu...fiz a farda, fiz as bandeiras, aí fui em Dom Serafim em Belo Horizonte... falei com ele: Oh... tá acontecendo isso, isso e isso comigo...Ele falou assim... 'não, mas isso não pode, não existe lei no mundo filha, que proíbe a pessoa rezar. Você tem condição de dar comida o seu povo na sua casa?' Eu falei assim... tenho uai! 'Não... então eu vou te dar esse documento aqui e você vai dançar para Nossa Senhora do Rosário sim. Você não vai comer a comida deles, não vai dar nenhuma despesa a eles.' Foi assim que enfrentei Bom Despacho...Falei... fui...falei padre Vicente eu tô descendo com meu Moçambique viu! Senhor me para pro Senhor ver.*⁴²⁵

No documentário “A filha de São Sebastião”⁴²⁶, Dona Sebastiana relata que a negação em aprovar o novo Moçambique e ainda comandado por uma mulher, também estava relacionada com o seu pluralismo religioso, católica e espírita [umbandista], enfrentava o preconceito

⁴²¹ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, agosto de 2015. In: COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017 Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.111.

⁴²² COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003.

⁴²³ Ibidem, p.159, 160.

⁴²⁴ Ibidem.

⁴²⁵ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014, 13:24 min Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁴²⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014, 20:48min Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

religioso do município e de alguns padres da Igreja Católica. A solução encontrada pela “filha de São Sebastião” foi procurar uma instância superior da Igreja Católica em Belo Horizonte para “enfrentar Bom Despacho”. Não é citado no documentário o ano que Sebastiana teria obtido a autorização de Dom Serafim.

A Igreja Católica e o Congado, como observado por Couto à época de sua pesquisa, ainda mantinham uma relação “sobre um fio tênue de tensão e elasticidade”. Em 1997, Padre Vicente expôs a sua opinião à Patrícia Brandão Couto, quando a pesquisadora o questionou sobre esse conflito: “Todos sabem disso, Sebastiana tem outra religião. Além do que, os tempos eram outros. Mulher naquela época não chefiava corte. Os próprios dançadores não aceitavam isto em hipótese alguma.”⁴²⁷

*Mas eu não desisti, saía assim mesmo. Eles me olhavam de banda, e eu ficava com o meu povo margiando a Festa sem ser aceita por eles. Não me diziam na cara, mas falavam por aí que: mulher e macumbeira, com Congá na cidade e tudo... querendo tocar um Moçambique? Era ruim de aceitar. Pior é que o fingimento era dos dois lados. O padre fingia que não sabia que eu tinha Congá (centro de Umbanda) e dizia que tava esperando resposta dos dançadores. Os congadeiros que frequentavam meu Congá falavam que era o padre que não queria.*⁴²⁸

Como observa Couto, ao fim de quadro anos de presença marginal na festa, Tiana resolveu aparecer de surpresa em uma reunião da associação de congadeiros:

Sua presença causou constrangimento, pois, ao questionar aquela recusa dissimulada, não obteve qualquer resposta objetiva. É necessário dizer que muitos dançadores temem os poderes mágicos de Tiana e transferiam a responsabilidade para o padre que, por sua vez, devolvia a acusação aos congadeiros. A reunião terminou com a renúncia do Padre Vicente ao cargo de organizador eclesiástico do evento. Depois de certo tempo, Sebastiana foi procurada pelos novos párocos encarregados da Festa: padre Estevam e padre Paulo que a convidaram para participar oficialmente do ritual. Desde então, o Moçambique de Sebastiana tem o comando do Mastro de São Benedito.⁴²⁹

Para Couto, a participação de Dona Sebastiana na Festa como Congadeira e Capitã, “modificou de modo substancial o papel simbólico da mulher no Congado da cidade, pois, até então, no espaço da rua e, portanto, dentro dos ternos, as mulheres só exerciam as funções de rainhas e princesas”⁴³⁰

A maior oposição em relação à participação de Dona Sebastiana na Festa de Nossa Senhora do Rosário era colocada pelo capitão-mor do Congado em Bom Despacho, Dunga⁴³¹. Segundo Patrícia B. Couto, muitos dançadores afirmam que têm “um pé na umbanda e outro no

⁴²⁷ Padre Vicente. Entrevista concedida à Patrícia Brandão Couto, 1997. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.161.

⁴²⁸ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Patrícia Brandão Couto, 1997. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.161.

⁴²⁹ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.161.

⁴³⁰ *Ibidem*, p.52.

⁴³¹ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.161.

catolicismo” e justificam o pluralismo religioso “alegando que o Congado é coisa de africano e do qual a umbanda “é filha”. Dunga, procurava “rechaçar as vertentes religiosas da umbanda e do candomblé, por considerarem o Congado pai africano de todas essas crenças”⁴³².

*Essa danada é muito tnhosa. Não sabe nada de Congado. A mexida dela é com candomblé, então que vá pra Bahia que aqui nossa gunga é outra. Pode ter lá os feitiços dela, porque disso no Congado sempre teve, muito antes do povo bater tambor em terreiro aqui em Bom Despacho, o Congado já tinha mandinga. Era só andar pelos matos ao derredor que ocê encontrava os pretos no serviço. Meu avô mesmo, era dos bons. Mas essa de andar por aí, batendo ponto de macumba como se fosse Congado! Não pode! Não aceite! Fica de aparecida, dando na vista pro povo falar. Quem muito se abaixa leva na tunda! Ademais, mulher não pode! De minha conta nunca permiti que mulher alguma se metesse a comandar terno que fosse. Essa história não é a primeira, já tivemos que fazer manobra pra mulher não capitanear, mas essa daí, tanto fez que a pedra furou!*⁴³³

Na narrativa de Dunga podemos identificar uma negação às religiões de matriz africana, como o candomblé e ao mesmo tempo uma afirmação de que o Congado “sempre teve” rituais relacionados à cosmologia africana, as “mandingas”, confirmando a sua ancestralidade conectada com esse universo, “meu avô mesmo, era dos bons”. Paradoxalmente, Dunga segue reprovando a forma dos dançadores do Moçambique São Benedito fazerem o seu cortejo, os seus cantos e danças, “mas essa de andar por aí, batendo ponto de macumba como se fosse Congado!”.

Em 2016, Sgoti observava a participação do Moçambique de São Sebastião, quando Dona Sebastiana ainda era capitã, na Festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, destacando a prática performática nas práticas rituais dos moçambiqueiros.⁴³⁴ A pesquisadora faz referência às pesquisas de Leda Martins⁴³⁵ e Jeremias Brasileiro, onde também é problematizado “o corpo como um instrumento de *performance* do congadeiro, nos momentos em que ele se expressa usando a dança ou exibindo ornamentos e vestimentas”⁴³⁶. Sgoti, destaca “o uso do corpo presente na dança” do Moçambique de São Sebastião e faz referência aos movimentos que a pesquisadora presenciou no Terreiro de Umbanda da comunidade, ao comando da líder espiritual Dona Sebastiana.⁴³⁷ Brasileiro, pesquisando sobre a manifestação cultural e religiosa do Congado em Uberlândia relata a linguagem

⁴³² Ibidem, p.224.

⁴³³ Dunga. Entrevista concedida à Patrícia Brandão Couto, 1997. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.161.

⁴³⁴ SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.97.

⁴³⁵ MARTINS, Leda Maria; FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.). *A oralitura da memória*. Brasil afrobrasileiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

⁴³⁶ BRASILEIRO, Jeremias. *O ressoar dos tambores do Congado: entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas (1955 –2011)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História. Uberlândia, 2012, p.52.

⁴³⁷ SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.97.

corporal dos moçambiqueiros relacionada à memória das práticas religiosas de matriz africana e afro-brasileira, como a Umbanda.⁴³⁸

No ritmo dos moçambiqueiros essa linguagem corporal que menciono fica mais evidente quando recriam com os movimentos não só uma memória de antepassados, mas imprimem certas gestualidades comuns que se realizam em outros rituais afrodescendentes, como no caso de terreiros de Umbanda. O rodopiar do corpo com a mão esquerda nos dorsos e do tronco à cintura curvilinearmente abaixado numa posição de horizontalidade é o ápice desta corporalidade ritual ou de ritual corpóreo impregnado em personagens que na maioria das vezes têm acesso ou fazem parte dos ritos de religiosidade de matriz africana.⁴³⁹

Podemos entender a *performance* dos moçambiqueiros de São Benedito, da capitã Dona Sebastiana e motivo de revolta para alguns dançadores mais velhos, através das formas de educar e transmitir cultura nas comunidades de língua proto-Bantu, dessa forma, além das práticas rituais religiosas e como uma *performance* educativa. As *performances* públicas, entendidas como uma “sinergia de canto, instrumentos musicais e danças corporais”, ocorreram como “formas de educação em toda a África Bantu”.⁴⁴⁰

Seja na arena pública durante o dia, ou à noite, com as estrelas e uma fogueira comunitária como as únicas fontes de luz, ou reunidas em volta do braseiro da família, as crianças ficavam admiradas, assustadas e encantadas absorvendo o conhecimento das danças e performances cerimoniais ou das sessões de história. O chão até tremia quando os instrumentos e ritmos se intensificavam, no clímax da história. De repente, dançarinos mascarados que incorporavam espíritos podiam aparecer de todos os lados, rodopiando e saltando. Com as pessoas cantando e batendo palmas, as lendas, as lições e a história eram apresentadas de forma dinâmica. Não se tratava de apenas ouvir os fatos, mas de estar imerso nas palavras, nas imagens, nos sons e nos cheiros das histórias ou mitos narrados e encenados.⁴⁴¹

Alguns povos Bantu, em época posterior às comunidades proto-Bantu, conciliavam música, dança e canto, como três elementos chave na comunicação e na educação, “para expressar uma herança cultural comum e transmitir conhecimento por meio da *performance*”. Com o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, ocorrido entre o século XVI e XIX, esses povos de língua Bantu trouxeram essa “*performance* como educação” para as Américas.⁴⁴²

⁴³⁸ BRASILEIRO, Jeremias. *O ressoar dos tambores do Congado: entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas (1955–2011)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012, p.52.

⁴³⁹ BRASILEIRO, Jeremias. *O ressoar dos tambores do Congado: entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas (1955–2011)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012, p.52. Apud SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social). Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.97.

⁴⁴⁰ São várias as performances como educação registradas na “tradição Bantu”, como a dança *ikoku*, os dançarinos *Nyau*, a dança *bayeye* e a dança *banuunguli*, entre outras. FOURSHEY, Catherine Cymone. *África Bantu: de 3500 a. C. até o presente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p.154-161.

⁴⁴¹ FOURSHEY, Catherine Cymone. *África Bantu: de 3500 a. C. até o presente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p.154.

⁴⁴² *Ibidem*, p.156.

O canto, a dança e os instrumentos musicais do Moçambique de São Sebastião, capitaneado por Dona Sebastiana e posteriormente por sua neta, através da *performance* como educação, como visto nas ontologias Bantu, transmitem a história e a memória da escravidão e da resistência “do povo de Moçambique”. Uma *performance* com instrumentos e trajes cerimoniais considerados sagrados, objetos utilizados nas práticas rituais da Congada, que conectam seus dançadores e devotos à instância superior, transmite a sua história de sofrimento e resistência do período da escravidão até a contemporaneidade, educa e transmite as culturas diaspóricas.

O caráter sagrado dos instrumentos e trajes cerimoniais dos dançadores da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bom Despacho, foram observados por Couto, relatando que a sua utilização “fora do período festivo ou em qualquer atividade não relacionada à Festa do Rosário, é terminantemente proibida”. Fato que segundo a autora, evidencia uma separação entre profano e sagrado, quando ao final da Festa os “objetos do culto” são guardados sob a responsabilidade de um membro do terno, em espaços separados, chamados de “quartinhos” ou “congá”. Para Couto, esses espaços “muitas vezes lembram as tendas de umbanda pela forma que são organizados: altares repletos de santos, bandeiras, velas e retratos dos congadeiros fundadores dos ternos”, “minúsculos recintos” onde são “trancados à chave as coroas, os bastões e os tamburinhos”, aguardando a próxima Festa quando “suas portas se abrem e os objetos sagrados ganham vida novamente”.⁴⁴³

Dona Sebastiana também guarda em um “cômodo pequeno”, contíguo ao seu Centro Espírita, que nos primeiros anos em Bom Despacho era a sua casa, os instrumentos como caixas, pantagomes, e gungas, bem como os “ternos” ou “trajes cerimoniais” de todos os dançadores do Moçambique de São Sebastião, “desde a criança mais nova até o adulto mais velho”.⁴⁴⁴

O capitão-mor do Congado continua expressando a sua revolta, devido ao comportamento de Dona Sebastiana, que ao ficar “dando na vista pro povo falar”, de certa forma ela estaria subvertendo a ordem e rompendo o silenciamento, imposto às religiões de matriz africana desde o período colonial pela sociedade branca/católica/ocidental. Segundo Dunga, o comportamento de Dona Sebastiana poderia acarretar problemas, “quem muito se abaixa leva na tunda”, provavelmente com o racismo religioso presente na sociedade.

A narrativa do capitão-mor Dunga, revela que anteriormente à Dona Sebastiana, outra mulher também havia tentado ser capitã em um terno de Congado em Bom Despacho. Infelizmente, ao contrário de Sebastiana, as “manobras” realizadas pelos congadeiros obtiveram

⁴⁴³ Para mais informações sobre a sacralidade dos instrumentos na Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bom Despacho ver: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.115, 127-133.

⁴⁴⁴ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.55.

sucesso e Dona Maria Feliciano não conseguiu cumprir a vontade de seu pai, José Feliciano e ser capitã do corte Penacho após o seu falecimento, o qual ele foi fundador.

(...) Foi quando apareceu aquele tanto de dançador lá em casa e disseram: “Ô, Maria, o padre falou que ocê não pode mexer com isso não, que é procê largar de encrenca e entregar o que for do seu pai pra gente.” Eu empirriei, mas não teve jeito... Só eu mais Nair pra defender as coisas do pai... Como é que fazia? Uma judiação. Levaram tudo! As meia-lua, as gunga, os canzalo, tive que segurar a farda do pai, senão eles achavam de levar. Depois entregaram o terno pro Altivo e ele botou nós de princesa. Agora vê! Mas eu e Nair andamos no terno assim mesmo, porque enquanto eu der conta de acompanhar, todo mundo vai saber que o Penacho do Feliciano ainda tá de pé.”⁴⁴⁵

Como Sebastiana, Dona Maria Feliciano também era moradora da Tabatinga e praticante das religiões de matriz africana, participava das celebrações da Roça Cabana de Mamã Oxum no Quenta Sol.

Em 2016, SGOTI, observou que em uma “breve entrevista o padre chegou a relatar que a comunidade católica tem medo das ‘macumbas’ realizadas pela comunidade quilombola no terreiro de Umbanda de Dona Tiana, e disse que a festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário são festas católicas, e que não aceitam o sincretismo.”⁴⁴⁶ A afirmação atribuída à um membro da Igreja Católica em Bom Despacho, pode ser confrontada com uma narrativa de Dona Sebastiana, que tem consciência das origens da Festa de Nossa Senhora do Rosário, “essa é dos negro!”

Falei com o padre Vicente, essa festa é minha! O dia que o Senhor faz a festa do santo branco do Senhor aí... eu não venho aqui não... mas a do Rosário? iiiih essa é dos negro! O negro fugir dela é covarde! Eu não sou covarde não senhor, eu vou descer com minha bandeira... com meu povo, amanhã tô descendo! Aí mexeu comigo não. Na hora dele morrer, ele mandou me chamar para pedir perdão... Falei com ele hã, hã... pode ir pro inferno tranquilo, porque não sou ninguém pra perdoar, não sou Deus né?”⁴⁴⁷

Os conflitos entre a Igreja Católica e os quilombolas de Bom Despacho, que vivenciam o pluralismo religioso, celebrando as religiões de matriz africana e o catolicismo, principalmente expresso nos ternos do Congado, se estendem até a atualidade. A comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol, também relata conflitos relacionados à prática das religiões de matriz africana por alguns membros da comunidade e às celebrações relacionadas ao Congado e a Nossa Senhora das Mercês, organizadas pela Igreja Católica. Dessa forma, a relação ambígua entre

⁴⁴⁵ Maria Feliciano. Entrevista concedida à Patrícia Brandão Couto, 1998. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.161.

⁴⁴⁶ SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.92.

⁴⁴⁷ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014, 13:24 min Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

alguns representantes locais da Igreja Católica e os quilombolas/dançadores do Congado, também perpassa o percurso de resistência da comunidade Quenta Sol.

Nesse cenário, continuamos a refletir sobre a colonialidade do ser, expressa nos estigmas de “marginalidade” e “feitiçaria” identificados por Queiroz e Couto relacionados ao território da Tabatinga e aos conflitos entre a Igreja Católica e os quilombolas/congadeiros/católicos /umbandistas/candomblecistas, bem como sobre as formas de re-existências das comunidades quilombolas de Bom Despacho, que indicam um caminho para a decolonialidade.

A colonialidade do ser⁴⁴⁸ está relacionada aos efeitos concretos da colonialidade na experiência de vida do ser subalternizado e colonizado, como também das classes dominantes e colonizadores. Para Maldonado-Torres, “el surgimento del concepto ‘colonialidad del ser’ responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos”.⁴⁴⁹ Nesse sentido, a colonialidade do ser atinge o inferiorizado desumanizado e da mesma forma atinge aos seres que “imaginam a si mesmos como superiores e encarnando o paradigma da humanidade”.⁴⁵⁰

A colonialidade do ser envolve a introdução da lógica colonial nas concepções e na experiência de tempo e espaço, bem como na subjetividade. A colonialidade do ser inclui a colonialidade da visão e dos demais sentidos, que são em virtude dos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo.⁴⁵¹

Fernandes observa que “na Tabatinga, a transmissão de vários conhecimentos e valores de mundo é feita desde a mais tenra infância dentro do universo do reinado”⁴⁵².

Todos os familiares dos Carrapatos já estiveram em algum momento de suas vidas no corte do Moçambique de São Benedito de Dona Sebastiana. Alguns destes, seguindo determinação espiritual, vão ganhando cargos e aprendendo com a matriarca saberes específicos das posições a que estão predestinados. De geração a geração o Moçambique se fortalece e ganha mais participantes, à medida que a família dos Carrapatos também cresce. (...) O Reinado é mais uma forma de Sebastiana viver sua liderança e repassar para seus familiares os valores morais de seu grupo étnico. Como ela define, é uma maneira de carregar a sua bandeira. Assegura assim sua posição de matriarca e liderança.

⁴⁴⁸ A obra de Fanon, “Os condenados da Terra” é fundamental para Maldonado-Torres introduzir as “experiências existenciais da colonialidade, em relação com a experiência racial/gênero no conceito de colonialidade do ser. RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.160.

⁴⁴⁹ MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Apud RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.156-158

⁴⁵⁰ RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.156-158

⁴⁵¹ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFUGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p.43,44.

⁴⁵² FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.55.

Em uma atitude nos moldes da decolonialidade do ser, com a “emergência do ‘condenado’ como um agente de mudanças”⁴⁵³, Dona Sebastiana seguiu subvertendo a colonialidade imposta às mulheres, negras, quilombolas, periféricas, umbandistas, curandeiras. A atitude de Sebastiana, impondo a sua presença na Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bom Despacho, corroborando com Couto, “abriu precedentes para que outras mulheres se interessassem pelo comando, e já em 1998 foi composto um terno de mulheres no estilo dos ternos de Vilões, modalidade que nunca existiu em Bom Despacho, mas que, segundo o vigário, ‘faz parte do modelo tradicional da Festa do Rosário’”⁴⁵⁴. A Festa realizada em 2021 compunha vinte e nove cortes e desse total, quatro foram comandados exclusivamente por capitãs e dois foram comandados conjuntamente por uma capitã e um capitão. A Guarda de Catupé homenageia o capitão “Pedro Carlito in memoriam” e atualmente é comandado pela capitã Maria Soraia da Silva; o Congo Sereno Estrela D’alva possui a capitã Dalva Maria de Mesquita Silva; o Congo Ligeiro é comandado pela capitã Ingrid Catherine da Silva; o Congo Vilão e Congo Sereno da Esperança são comandados por um capitão e uma capitã. O Moçambique São Benedito (Figura 2 e 3), mantém a sua capitã “Dona Sebastiana in memoriam” e a capitã Holdry Thaís Epifânio de Oliveira continua o legado da avó:⁴⁵⁵ “A gente cresceu dentro do Moçambique, a gente cresceu vendo a Festa (...) o Moçambique impacta na vida pessoal, tem uma grande importância para a formação de todos nós”.⁴⁵⁶

Figura 3: Imagem do Moçambique de São Benedito na “Exposição Cores e Sons do Reinado”, Bom Despacho-MG



Fonte: Arquivo Pessoal da autora, 2021.

⁴⁵³ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFOGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p.49.

⁴⁵⁴ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.52.

⁴⁵⁵ Dados obtidos no folheto informativo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bom Despacho, realizada no período de 31/07 a 16/08/2021.

⁴⁵⁶ Holdry Thaís Epifânio de Oliveira. Entrevista concedida à Sheila dos Santos Silva. In: SILVA, Sheila dos Santos. *Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir: a experiência contracolonialista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP, 2020, p.140.

Figura 4: Moçambique de São Benedito



Fonte: Exposição Fragmentos do Reinado. Disponível em [Reinadeiros deram início às comemorações da Festa de Reinado \(bomdespacho.mg.gov.br\)](http://Reinadeiros%20deram%20in%C3%ADcio%20%C3%A0s%20comemora%C3%A7%C3%B5es%20da%20Festa%20de%20Reinado%20(bomdespacho.mg.gov.br)) Acesso em 17 de dez. de 2022.

Holdry, neta de Sebastiana, relatou à pesquisadora Sheila dos Santos Silva, que “foi encaminhada pela sua avó desde a última festa, ocorrida em 2019, para assumir o posto de Capitã da Guarda de Moçambique”. O Moçambique de São Benedito e o Centro Espírita Mártir São Sebastião são considerados, pela filha de Dona Sebastiana, Sandra, como o maior legado de sua mãe.⁴⁵⁷

1.3.4 Capela São Benedito e Festa de São Benedito: “o santo dos negros”

A pesquisadora Silmara Mattos Sgoti, questiona Dona Sebastiana sobre o significado de sua devoção a São Benedito: “Perguntei a Dona Tiana quem era São Benedito para ela. Com seu olhar penetrante, que atinge até a alma da gente, bradou:”

É o santo dos negros, tem todo o poder, um dos orixás das 7 linhas, o que tudo vê e tudo sabe, humilde era um frei cozinheiro que trabalhava no convento e dava comida aos pobres e necessitados. Um dia pegaram ele fazendo isso e mandaram para a prisão, ihhh sofreu igual a gente na senzala...e acabou morrendo e virou nosso santo, o santo dos negros.⁴⁵⁸

A resposta vinda com um “olhar penetrante, que atinge até a alma da gente”⁴⁵⁹ e entendida como um “brado”, parece expressar uma reação de surpresa, indicando que Sebastiana entendia a devoção como evidente, devido ao fato de Benedito ser o “santo dos negros”. São Benedito de fato era o santo de grande devoção entre a população escravizada no Brasil, devido à identificação

⁴⁵⁷ Holdry Thaís Epifânio de Oliveira. Entrevista concedida à Sheila dos Santos Silva. In: Sheila dos Santos. *Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir: a experiência Contracolonalista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP, 2020, p.140.

⁴⁵⁸ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida a Silmara Mattos Sgoti, 03 de maio de 2016. SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, 2016, p.85-86.

⁴⁵⁹ Ibidem, p.85-86.

dos fiéis com o santo negro⁴⁶⁰. Nascido na Itália em 1526, filho de africanos escravizados e convertidos ao catolicismo. São Benedito foi frade franciscano, inicialmente exerceu funções humildes como a de cozinheiro e apesar de leigo e analfabeto, chegou ao cargo de Superior, alcançando grande reconhecimento por atribuições como humildade, devoção e santidade. O “santo dos negros” foi canonizado em 1807 e tornou-se padroeiro dos cozinheiros. Dona Sebastiana, provavelmente identificava-se duplamente com o seu São Benedito, como afrodescendente e confeitadeira aposentada. Ao relatar que São Benedito, “dava comida aos pobres e necessitados” e “um dia pegaram ele fazendo isso”, Sebastiana faz referência a um milagre atribuído ao santo.

O viajante Richard Burton, citado por Stanley Stein, observou que era comum encontrar imagens de santos, inclusive de São Benedito nas senzalas do Rio de Janeiro e outras regiões do Brasil.⁴⁶¹ No período colonial, também no Rio de Janeiro, “o culto a São Benedito estava unido à Nossa Senhora do Rosário, formando uma única irmandade, na qual os angolas e crioulos eram maioria”⁴⁶².

A pluralidade religiosa presente na trajetória de Dona Sebastiana, mais uma vez é evidenciada em sua narrativa, quando relata que São Benedito “tem todo o poder, um dos orixás das 7 linhas”. De acordo com a correspondência entre os deuses africanos e os santos católicos, da Umbanda, São Benedito representa o Orixá Ossain.⁴⁶³ Assim, a espiritualidade afirmada no “amparo de Deus e força de São Benedito”, e “muita luta” continuam perpassando as atitudes de Sebastiana frente às suas experiências como mulher, quilombola, católica e umbandista.

Éhhhhh (pausa) minha filha, foi com o amparo de Deus e a força de São Benedito que nós construímos essa Igreja. É (pausa) Essa aqui foi com muita luta. E por isso essa Festa tem um valor especial pra nós. Fomos angariando dinheiro nas barraquinhas, Nem (filha) punha Marcele (neta) na bacia e nós fazíamos barraquinha todo fim de semana. O lote eu pedi pro padre e ele foi comigo na Igreja Matriz, conversamos muito com padre de lá que doou pra comunidade da Tabatinga. Ele é devoto de São Benedito também. Eu sou fundadora da igreja. Posso até dizer que suei em cima de cada tijolo dessa igrejinha. Pra primeira missa (pausa) eu tenho que achar esse retrato pra te mostrar... (infelizmente ela não achou.) nós capinamos o lote, eu tinha chiqueiro grande aqui, nós pegamos a tábua do chiqueiro, levei num amigo marceneiro ele fez a Cruz pra mim, fui no mato peguei bastante galho, fui na casa desse povo todo aqui, peguei muitos lampiões de querosene... não tinha luz aqui no

⁴⁶⁰ XAVIER, Regina Célia Lima. *Religiosidade e escravidão no século XIX: Mestre Tito*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, p.137.

⁴⁶¹ STEIN, Stanley, *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. Apud CARMO, Ione Maria do. "SARAVÁ SÃO BENEDITO E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO": *AS VIVÊNCIAS DO CATOLICISMO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOSÉ DA SERRA - RJ*. II Encontro Estadual de História ANPUH/RS, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, RS, Brasil, 2018, p. 3. Disponível em: [1406424150_ARQUIVO_textocompletoAnpuh-RS.pdf](https://www.unisinos.br/revista/1406424150_ARQUIVO_textocompletoAnpuh-RS.pdf) Acesso em 14 de nov. de 2021.

⁴⁶² OLIVEIRA, Anderson. José machado de Oliveira. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008, p. 291. Apud CARMO, Ione Maria do. "SARAVÁ SÃO BENEDITO E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO": *AS VIVÊNCIAS DO CATOLICISMO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOSÉ DA SERRA - RJ*. II Encontro Estadual de História ANPUH/RS, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, RS, Brasil, 2018, p. 3. Disponível em: [1406424150_ARQUIVO_textocompletoAnpuh-RS.pdf](https://www.unisinos.br/revista/1406424150_ARQUIVO_textocompletoAnpuh-RS.pdf) Acesso em 14 de nov. de 2021.

⁴⁶³ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5 .ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.94.

*terreno. Acendemos os lampiões tudo em volta... e fizemos a primeira missa com o padre da paróquia. No sereno... foi lindo.*⁴⁶⁴

A filha de D. Tiana, Maria das Graças Epifânio (Nem), que participava da entrevista realizada pela pesquisadora Karla Tereza Ocelli, comenta:

*Tenho que achar o retrato pra te mostrar. Nas barraquinhas, mãe tinha um fogão de lenha aqui em casa fazia quentão, canjica. Fazia as barraquinhas com as placas velhas de campanha dos políticos, no noutro dia (risos), tinha que devolver tudo de novo... mas, o povo fervia... só vendo... todo final de semana. Fazia um forrozinho... fazia leilão de coisa doada - bolo, galinha, leitãozinho. A gente recolhia o dinheiro e entregava tudo pro padre na segunda-feira. Familiares dos fazendeiros amigos nossos, doaram os pacotes de cal pra pintura da igreja. Cada um da comunidade foi doando o que podia mais o dinheiro das barraquinhas. Com o dinheiro na mão, a prefeitura ajudou com os pedreiros.*⁴⁶⁵

E Dona Sebastiana completa a narrativa:

*E o padre que veio pra paróquia é uma maravilha. Deu muita força pra mim. Nós participávamos das duas Festas: Rosário lá na Igreja do Rosário e São Benedito aqui. Precisa ver que beleza. Até que o padre da Igreja do Rosário foi mexer conosco, obrigando meu povo a pedir esmola pra igreja dele. Ah não. (pausa) Meu povo dança pra Nossa Senhora do Rosário pela fé e não por dinheiro.*⁴⁶⁶

As práticas rituais da Festa de São Benedito são muito próximas da Festa de Nossa Senhora do Rosário realizada em Bom Despacho. A devoção e atuação de Dona Sebastiana na construção da Capela São Benedito contribuíram para instituir a Festa de São Benedito na Tabatinga. Como na Festa de Nossa Senhora do Rosário, quinze dias antes do início efetivo da Festa de São Benedito, ocorre o levantamento do Mastro de Aviso, que “faz uma espécie de prólogo do sagrado”⁴⁶⁷ e iniciam-se os preparativos para a realização da Festa.

Couto descreve o ritual simbólico presente na Subida e Descida dos mastros, onde “sinalizam a reatualização periódica do tempo festivo, que neste intervalo de tempo rompia-se com a duração temporal da vida ordinária, deixando-se os afazeres do cotidiano de lado, para se estabelecer uma conexão com o sagrado”⁴⁶⁸. A partir das narrativas dos dançadores, Couto conclui que o mastro simboliza um “elo de comunicação”, “um ponto de passagem capaz de unir dois planos, ou seja, os espaços do céu e da terra, do sagrado e do profano”.⁴⁶⁹

A gente não pode descuidar, tem que botar a mão lá dentro do buraco pra ver se não tem nenhum papel com nome de capitão ou coisa assim... Vai que tem coisa feita e já vem

⁴⁶⁴ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, abril de 2016. COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.28.

⁴⁶⁵ Maria das Graças Epifânio (Nem), filha de Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, abril de 2016. Ibidem, p.28.

⁴⁶⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, abril de 2016. Ibidem, p.28.

⁴⁶⁷ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.50.

⁴⁶⁸ Ibidem, p.70.

⁴⁶⁹ Ibidem, p.74, 75.

*derrubada. Essa é uma hora importante, o povo não se dá conta, a gente disfarça, faz que vai ajeitar o buraco, mas tá é vendo se tem porcaria lá dentro... Já ouvi uma história de capitão que morreu por conta de ter nome enterrado no pé do mastro. Se isso acontece? [risos zombeteiros]*⁴⁷⁰

A importância desse elo de comunicação entre o céu e a terra representado na fundação dos mastros é demonstrada pelo Moçambique de São Benedito, Patrícia B. Couto observa que os moçambiqueiros conferem a fundação onde será hasteado o mastro, que deve estar limpa para “evitar que possíveis malefícios se realizem neste momento, modificando a sorte dos dançadores e de seus ternos”.⁴⁷¹

No dia do Levantamento dos Mastros o cortejo é menor, os cortes visitantes não comparecem, mas mesmo pequeno, não deixa de movimentar a comunidade e trazer beleza, som, cor e muita fé para a cidade. (...) A guarda de D. Tiana é responsável por levantar o Mastro, com a bandeira de São Benedito, em um ritual de muita devoção e fé. Todo o corte dança em torno do mastro, D. Tiana comanda uma “*guerra de Gungas*” à frente dele. Em seguida, a bandeira é erguida, velas são acesas, colocadas ao pé do Mastro e D. Tiana inicia oração fervorosa, acompanhada por todos. Os outros dois mastros, em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e a Santa Efigênia, são levantados pelas outras guardas, seguindo basicamente o mesmo ritual. As guardas de Congo dançam ao redor dos mastros, o padre faz as reverências finais e é formado o cortejo novamente para saída da igreja e retorno para casa.⁴⁷² (Grifo meu)

A “*guerra de gungas*” é descrita por Sebastiana, como uma dança em círculo impondo “um ritmo acelerado ao ponto que está sendo cantado, batendo forte e com velocidade progressiva os pés no chão”⁴⁷³. Sebastiana participava ativamente da organização da festa e dos preparativos para os ritos da congada em homenagem a São Benedito.

*Só descansei o corpo minha filha. Deixei tudo arrumado ontem. Cedinho passei goma nas fardas, ajustei as caixas, as gungas, pus tudo pra benzer. Vim pra cozinha ajeitar as coisas pro café da manhã. Afinal é Festa de São Benedito e ele gosta de fartura. Não pode faltar nada. Busquei os biscoitos, as broas e as frutas pro café da manhã, arrumei a casa, enfeitei mais Gabriel (neto de coração) a entrada da casa. Só sei que fui deitar já passava das duas. Mas, senta, vem comer. O dia é longo filha. E São Benedito gosta de comida farta e barriga cheia.*⁴⁷⁴

“Afinal é Festa de São Benedito e ele gosta de fartura”, avisa Dona Sebastiana, fazendo referência aos milagres relacionados à multiplicação de alimentos que são atribuídos a São Benedito. Ao revelar que na noite anterior à Festa, benzeu todos os instrumentos e trajes rituais, “fardas”, “caixas”, “gungas”, Dona Sebastiana indica a sacralidade dos objetos que compõem os

⁴⁷⁰ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Patrícia Brandão Couto, 1997. In: COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.67.

⁴⁷¹ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.66,67.

⁴⁷² COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.72

⁴⁷³ Ibidem, p.29.

⁴⁷⁴ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em abril de 2016. In: COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.29.

festejos da Congada e geralmente reservados à esfera do secreto⁴⁷⁵ que compõe o universo dos capitães congadeiros ou moçambiqueiros. Portanto, a pesquisadora ofereceu ajuda e foi instruída por Dona Sebastiana, “(...) esse é um momento de fé, de missão. Ninguém pode tocar nos instrumentos. Eles foram preparados a noite inteira. Não pode quebrar essa energia”⁴⁷⁶

A Festa de São Benedito realizada na Tabatinga, no ano de 2014, foi um dos temas abordados no documentário *A filha de São Sebastião*, Dona Sebastiana faz a sua narrativa sobre a simbologia dos instrumentos e trajes dos moçambiqueiros.

“(...) o turbante...tem que ter o turbante que é o sinal... a representação de humildade, porque quando o escravo ia perto do Senhor... ele tinha que tá... com a cabeça coberta porque a humildade... pra chegar perto do Senhor, então hoje nós usa o turbante em louvor a Nossa Senhora do Rosário... para abençoar nossas cabeça. E os Rosário, os rosário hoje tá no lugar das corrente né...as corrente maldita que era no nosso corpo... hoje nós usa os rosário em agradecimento a Nossa Senhora do Rosário também... e as gungas é agradecimento também, porque isso aqui era usado nos negro para não fugir, porque se o negro corresse ia faze barói né, aí fazia barói o capataz saía, sabia pra onde ele tava indo entendeu?...então tudo tem um significado de dor, sofrimento e perseguição... Ai o que que é...é gunga, pantagome, meia-lua, reco-reco e gogó bão e caixeiro bão...não pode ter sanfona, não pode ter cavaquinho, não pode ter violão, nem pandeiro. E as veste também... tem que ter o saio, o seu turbantinho e a toalha... e a toalha representa a libertação! O que eles enxugava o sangue era o algodão né? Agora a toalha nós usa para enxugar o nosso suor de tanto nós dança para Nossa Senhora!”⁴⁷⁷

Além da benção aos instrumentos e trajes festivos, após os moçambiqueiros estarem vestidos com a “farda branca e a faixa marrom em homenagem a São Benedito”, no espaço do Centro Espírita Mártir São Sebastião, Pai Tonho, companheiro de Dona Sebastiana, fez uma benção a todos, inclusive à pesquisadora Karla T. O. Costa. “Sabe fia, não se pode saí pra festa sem se protegê. Fechá as entrada toda. Tem muita energia boa, mas as má num pode entrá.”⁴⁷⁸ Em sua pesquisa sobre a Festa do Rosário, Couto denominou de “rito de saída”, ou seja, um “rito preliminar” quando cada terno faz uma preparação, uma proteção, antes de ocupar o espaço da rua com seu cortejo, ou seja, “o território

⁴⁷⁵ Lilian Sagio Cezar analisa as práticas religiosas que se mantiveram relativamente secretas enquanto forma de conhecimento relacionado aos congadeiros e moçambiqueiros. CEZAR, Lilian Sagio. *A santa, o mar e o navio: Congada e memórias da escravidão no Brasil*. Revista de Antropologia, 58(1), 365–396, 2015. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102111>

⁴⁷⁶ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em abril de 2016. In: COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.33.

⁴⁷⁷ Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014, 22:45 min Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁴⁷⁸ Lázaro Antônio Felipe, “Pai Tonho”. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em abril de 2016. In: COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.33.

do grupo é fortalecido para circular pelas ruas [outro território desconhecido] onde estará sujeito a possíveis feitiços e malefícios”.⁴⁷⁹

D. Tiana então chamou todos ao som de seu apito e formou a guarda na rua. Levantou o seu bastão, beijou o seu rosário e iniciou o cortejo até a Igreja de São Benedito. Antes buscou o Rei de São Benedito, a Rainha de Santa Efigênia e os Reis e Rainhas Festeiros.⁴⁸⁰

O cortejo acolheu outras guardas e tomou conta da rua em direção à Igreja de São Benedito, ao som de caixas, sanfonas, pandeiros e violões em uma mistura de sons, fitas coloridas e fardas enfeitadas. Na chegada à igreja, grande Festa. Cada guarda saudou os Mestros que foram levantados no pátio da igreja. (...) O pátio se transformou em um grande refeitório. A Comunidade da Tabatinga ofereceu farto café da manhã para os cortes visitantes. (...) Em seguida, cada corte, antes de *se dirigir para dentro da igreja*, cantou um ponto de agradecimento ao Santo e à comunidade pela comida oferecida.⁴⁸¹ (Grifo meu)

Após o cortejo formado pelo Moçambique de São Benedito, guiados ao som do apito e bastão de Dona Sebastiana, incluir o “Rei de São Benedito, a Rainha de Santa Efigênia e os Reis e Rainhas Festeiros”, seguiram para a Capela de São Benedito onde seria celebrada a Missa Conga.⁴⁸²

Na década de 1960, foi celebrada no Congo uma missa denominada de “Missa Luba”⁴⁸³, onde a Missa Latina ganhava uma nova versão utilizando as canções tradicionais do Congo. Posteriormente, essa missa foi celebrada na Basílica de São Pedro, em Roma, passou a ser chamada de Missa Conga, celebrada em outros países e símbolo de um provável “diálogo entre a liturgia católica e a religiosidade de matriz africana”⁴⁸⁴.

Em 1990, depois de um processo histórico de perseguição às congadas, desde o período colonial, a Missa Conga foi introduzida na Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Bom Despacho. Couto indica que apenas em 1995, “padre Paulo literalmente abriu a porta da Igreja para o Congado”, quando “os tambores puderam ressoar dentro do templo católico”.⁴⁸⁵ Atualmente a Missa Conga é celebrada na Festa de Nossa Senhora do Rosário e foi celebrada na Festa de São Benedito, em 2016. O início da Missa é simbólico, com o canto, a música e *performance* dos

⁴⁷⁹ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.140.

⁴⁸⁰ COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.33

⁴⁸¹ Ibidem, p.34.

⁴⁸² Ibidem, p.33

⁴⁸³ “Originalmente a música Luba não era escrita, sua composição era resultado do trabalho conjunto do coro, onde eram permitidas improvisações de forma espontânea e cheias de inspiração ancestral. Mais tarde as partituras foram publicadas com o arranjo feito pelo padre franciscano belga Guigo Haazen. A missa foi cantada e gravada pela primeira vez em 1958 por “Les Troubadours du Roi Baudoin”, um coro de 45 garotos de 9 a 14 anos, além de 15 professores da escola central de Kamina (cidade na Província de Katanga, Congo).” Disponível em: https://portal.secsp.org.br/online/artigo/8471_MISSA+LUBA+LUTO+LUTA+E+CONSCIENCIA Acesso em 22 de set. de 2022.

⁴⁸⁴ Disponível em: [Missa Conga em Minas Gerais lembrará escravidão dos negros no Brasil Colonial – Fundação Cultural Palmares](#) Acesso em 22 de set. de 2022.

⁴⁸⁵ COUTO, Patricia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.65,66.

dançadores representando o momento em que a entrada da Congada é permitida no espaço do templo católico.

*Abre a porta da Igreja ai, ai
Que nós queremos entrar ai, ai
Tô chegando lá de longe ai, ai
Com promessa pra pagar ai, ai
Dá licença sô vigário, ai, ai
Que agora eu vou cantar ai, ai
Se puder dançar eu danço ai, ai
Se não pode eu vou parar ai, ai⁴⁸⁶*

Entretanto, como a trajetória das comunidades quilombolas de Bom Despacho evidencia, a chegada da Missa Conga não trouxe o fim dos conflitos entre esses dois mundos representados pelo cristianismo e as religiões afro-brasileiras.

Com o término da Missa Conga os cortes seguem para as casas dos Reis Festeiros que servem o almoço em sinal da dádiva alcançada. Para Couto, o alimento oferecido pelos Festeiros em sinal de agradecimento pela graça alcançada é um fio condutor, um “veículo da força espiritual religiosa”, “funciona como unificador das trocas entre diferentes categorias sociais que participam da Festa”.⁴⁸⁷ Dona Sebastiana compara o almoço oferecido atualmente com “o almoço tradicional” que era preparado por sua avó.

[...] num tinha esse negócio de macarrão, essa salada com esse negócio de maionese... um perigo nesse calor... vovó fazia era uma panelada de angú, carne de porco muito bem temperada, feijão bem cozidinho, ora-pro-nobis refogadinho e arroz. Tudo naqueles panelões clarinhos e areados. Hoje tem essa competição dos reis festeiros, primeiro pra ver quem serve melhor e depois quem vai hospedar os cortes mais importantes. Não gosto disso. Mas recebo sempre visita dos festeiros pedindo pra que eu passe pela casa deles. Prefiro deixar pro povo da organização da Festa. Eles organizam o trajeto e nós obedecemos. Assim não tem briga.⁴⁸⁸

Ao finalizar os banquetes oferecidos em agradecimento, cada corte segue em direção à Igreja Matriz, onde é realizada uma acolhida, abençoadas as bandeiras e coroas e posteriormente retomado o cortejo para a Capela de São Benedito. No pátio da Capela, ocorre a cerimônia de Descida dos mastros e a Festa é finalizada.⁴⁸⁹

Terminado o percurso pela Festa de São Benedito, onde emerge a espiritualidade da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, com as práticas rituais do Moçambique, o canto, a dança, a música, que podemos entender como uma *performance* educativa da cosmologia Bantu; bem como pela luta na construção da Capela de São Benedito, como uma atitude de resistência política e

⁴⁸⁶ Canto selecionado por Patrícia B. Couto como expressão da “história eclesiástica ao Congado”. Ibidem, p.66.

⁴⁸⁷ Ibidem, p.158.

⁴⁸⁸ Sebastiana Geralda Ribeiro. Entrevista concedida à Karla Tereza Ocelli Costa, em abril de 2016. In: COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, p.35.

⁴⁸⁹ Ibidem, p.34,36.

religiosa da comunidade, seguimos em outro caminho, que nos direciona para a luta do movimento quilombola brasileiro.

Para Maldonado-Torres o projeto de decolonialidade, entendido como uma luta contra a “lógica e os legados do colonialismo” que continuam presentes em nossa sociedade mesmo com o fim formal da colonização e a independência política e econômica, fundamenta-se em um giro decolonial epistêmico, estético (e espiritual) e ativista. Em um giro decolonial ativista, “o “condenado emerge como um agente de mudança social”. “O condenado precisa aproveitar a multiplicidade de atividades, pensamento, criatividade etc., e torná-los parte de estratégias e esforços para efetivamente descolonizar o poder, o saber e o ser. Isso exige a emergência do condenado como um agente de mudança”, para distanciar-se da colonialidade. Entretanto, o giro decolonial, segundo Maldonado-Torres, é um projeto coletivo, pois envolve as expressões do condenado como pensamento, criação e ação para mudar o mundo.⁴⁹⁰ Assim, seguimos nosso percurso pelas ações de Dona Sebastiana que possibilitaram mudanças sociais e culturais na Tabatinga e seu encontro com o movimento quilombola, representante de várias “mobilizações coletivas no Brasil”⁴⁹¹.

1.3.5 “Eu acho que agora a gente tem que continuar a luta. Quilombola não pode desistir de lutar não.”

*O quilombo...significa...sangue, sofrimento, guerra, paz e vitória! Porque nós tivemos uma vitória...com muita dor, mas nós fomos vitoriosos.*⁴⁹²

*(...)Aí a mãe chegou, reuniu com o povo e falou: “Aqui é tudo de negro, mas nós precisamos de educação, nós precisamos de quadra...”. E aí que ela foi começando a brigar na prefeitura. “Nós precisamos de uma creche, nós precisamos de uma escola pra esses meninos...”. E ela ia na prefeitura e ela quebrava o pau.*⁴⁹³

Sandra Maria da Silva Andrade, filha de Dona Sebastiana, relata a atitude de sua mãe em relação à marginalização e às dificuldades que a comunidade enfrentava, exigindo que os líderes políticos locais atendessem as necessidades da comunidade como, “educação”, “quadra”, “creche”, “escola”. Fernandes cita que Sebastiana participava ativamente da agenda política do município e assim conseguiu que políticas públicas fossem implantadas no bairro como uma creche, inaugurada em 1991, uma quadra e o Centro de Atenção Integral à Criança e ao Adolescente -

⁴⁹⁰ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p.48, 49.

⁴⁹¹ SOUZA, Bárbara Oliveira. *Aquilombar-se: Panorama sobre o movimento quilombola brasileiro*. Curitiba: Appris, 2016, p.21.

⁴⁹² Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva. *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014, 30:25 min Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁴⁹³ Sandra Maria da Silva Andrade. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.50.

CAIC.⁴⁹⁴ Atualmente, o antigo CAIC abriga a Escola Municipal Flávio Cançado Filho e o Centro de Educação Infantil Dona Joesse de Queiroz. O bairro também possui o Posto de Saúde – UBS Ana Rosa e o PSF – Ana Rosa. O espaço da primeira Creche, agora é ocupado pela Associação dos Quilombos de Bom Despacho.

A luta política de Sebastiana chegava ao âmbito regional e estadual, com visitas à Assembleia Legislativa de Minas Gerais à procura de deputados que atendessem as necessidades de sua comunidade e a participação em um grupo chamado “Chico Rei”, onde se reuniam “lideranças negras do oeste mineiro” para discutir as causas da população afrodescendente.⁴⁹⁵

A atitude de Dona Sebastiana também estava relacionada à afirmação da cultura de matriz africana. Durante muitos anos os moradores da Tabatinga participavam do desfile tradicional em comemoração ao aniversário do município, com temas como a “história da formação da Tabatinga, questões relacionadas ao racismo e as condições de vida dos negros pós-abolição, etc.”⁴⁹⁶ A comunidade da Tabatinga também criou a sua própria escola de samba, chamada Estrela de Ouro para participar de um desfile de escolas de samba realizado no município em 1988.⁴⁹⁷

A dedicação da senhora, que ensaia seu grupo no meio do mato e da poeira, não foi em vão. A Estrela de Ouro ganhou o primeiro lugar no desfile das escolas de samba de Bom Despacho de 1988, com um enredo que enaltecia a Tabatinga, subvertendo o preconceito existente na cidade em relação ao bairro e à sua população.⁴⁹⁸

No mesmo ano que Sebastiana ganhava o prêmio pelo desfile de escolas de samba, reafirmando a cultura de matriz africana em Bom Despacho, em âmbito nacional seria promulgada a nova Constituição Federal Brasileira e com ela uma vitória dos movimentos negros. Como resultado de um longo processo histórico de luta por reconhecimento de direitos, composto por movimentos negros urbanos, comunidades negras rurais, parlamentares como a primeira senadora negra, Benedita da Silva, entre outros, é inscrito o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos"⁴⁹⁹.

O termo quilombo “adquire uma significação atualizada, ao ser inscrito no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos

⁴⁹⁴ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.50.

⁴⁹⁵ Ibidem, p.34,35.

⁴⁹⁶ Ibidem, p.50, 65

⁴⁹⁷ Ibidem, p.50, 65

⁴⁹⁸ Ibidem, p.50, 65.

⁴⁹⁹ BRASIL. Constituição Federal. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Senado Federal, 1988.

remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro”.⁵⁰⁰

Considerando que o termo quilombo desapareceu da legislação brasileira desde a abolição da escravatura, em 1888, reapareceu cem anos depois no texto constitucional, podemos retomar uma questão que discutimos no início da trajetória de vida de Dona Sebastiana. “O que aconteceu com os quilombos depois de 1888 com o fim da escravidão?” Eles continuaram existindo, “continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas do Brasil de norte a sul”.⁵⁰¹ Porém, essas comunidades sofreram um processo de invisibilização, marginalização e segregação em todos os âmbitos, social, político e cultural.

A partir de 1988, os movimentos negros “reforçaram sua retórica sobre a ideia de reparação, da abolição como ‘um processo inacabado’ e da ‘dívida’, em dois planos: a herdada dos antigos senhores e a marca que ficou em forma de estigma, seus efeitos simbólicos geradores de novas situações de exclusão.” Como indicado por Ilka Boaventura Leite, posteriormente Abdias do Nascimento, apresenta o conceito de quilombismo, como “um movimento político dos negros brasileiros”, “um movimento que advoga o poder político realmente democrático, implicando a presença da maioria afro-brasileira em todos os níveis de poder”.⁵⁰²

Com a interrupção do silenciamento de um século em relação à população negra e seus direitos, a partir de 1988 o termo “quilombo” é ressemantizado, como afirma Leite, “pelos próprios movimentos sociais e como resultado de um longo processo de luta veio traduzir os princípios de liberdade e cidadania negados aos afrodescendentes, correspondendo, a cada um deles, os respectivos dispositivos legais”, que passaram a “depende da compreensão dos juristas sobre quem são os sujeitos dos direitos referidos no texto constitucional.”⁵⁰³

- 1 - Quilombo como direito a terra, como suporte de residência e sustentabilidade há muito almejadas nas diversas unidades de agregação das famílias e dos núcleos populacionais compostos majoritariamente, mas não exclusivamente de afrodescendentes.
- 2- Quilombo como um conjunto de ações em políticas públicas e ampliação de cidadania, entendidas em suas várias dimensões.
- 3- Quilombo como um conjunto de ações de proteção às manifestações culturais específicas.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ O'DWYER, E. C. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *Revista TOMO*, n. 11, p. 43-58, 6 out. 2007, p.43

⁵⁰¹ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed., São Paulo: Claro Enigma, 2015, p. 120.

⁵⁰² LEITE, Ilka Boaventura. *O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais*. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 16(3): 965-977, setembro-dezembro, 2008, p.969.

⁵⁰³ *Ibidem*, p.969, 970, 974.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p.969, 970.

Nesse cenário, o conceito de quilombo foi ressignificado como resultado de um amplo debate sobre a aplicação do Artigo 68 do ADCT, marcando a “passagem de quilombo, enquanto categoria histórica e do discurso jurídico formal, para um plano conceitual construído a partir do sistema de representações” dos agentes sociais envolvidos, ou seja, “ao repertório de práticas e às autodefinições dos próprios agentes sociais que vivem e construíram estas situações hoje designadas como **quilombo**”.⁵⁰⁵

Em 1999, o geógrafo Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, publicou a obra *Territórios das comunidades remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil: primeira configuração espacial*⁵⁰⁶, constando o registro de 28 comunidades remanescentes de antigos quilombos em Minas Gerais, incluindo a Tabatinga. Parte do estudo fazia parte de uma das etapas do Projeto Geografia dos Remanescentes de Quilombos do Brasil, que foi desenvolvido no Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, como um dos projetos aprovados em 1998, pela Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil.

A regulamentação do Artigo 68 veio com o Decreto nº 4.887/2003, que estabelece o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. O Decreto nº 4.887/2003, em seu Artigo 2º considera como “remanescentes das comunidades dos quilombos, (...) 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”.⁵⁰⁷ Após a promulgação do Decreto nº 4.887/2003, o Partido da Frente Liberal – PFL, entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI nº 3.239-9/600-DF”, referente ao decreto em questão.⁵⁰⁸ Acompanhando as discussões no campo da antropologia sobre identidade étnica e territorialidade, como os estudos da antropóloga O’Dwyer, Leite destaca que a legislação “incorpora a visão da atual Antropologia, quando esta considera ser a afiliação étnica tanto uma questão de origem comum presumida quanto de orientação das ações coletivas para destinos compartilhados”.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ [negrito no original] ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011, p.47, 72.

⁵⁰⁶ ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios das comunidades remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil: primeira configuração espacial*. Brasília: Edição do autor, 1999.

⁵⁰⁷ BRASIL. 2003. Decreto Federal Nº 4.887 de 20/11/2003. Disponível em: [D4887 \(planalto.gov.br\)](http://www.planalto.gov.br/D4887) Acesso em: 10 de out. de 2021.

⁵⁰⁸ Fernandes discute a ADI nº 3.239-9/600-DF e como essa ação ameaça os direitos reivindicados pelo movimento quilombola brasileiro. FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.152.

⁵⁰⁹ LEITE, Ilka Boaventura. *O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 965-977, setembro-dezembro, 2008, p.972.

Portanto, o processo de ressemantização do conceito de quilombo está atrelado às lutas dos movimentos negros urbanos e comunidades negras rurais, às mobilizações políticas desses grupos no contexto da Constituinte de 1988, resultando na promulgação da Constituição de 1988 e o artigo 68, às discussões interdisciplinares ampliadas a partir da década de 1990 (historiadores, arqueólogos, juristas, antropólogos, agrônomos, sociólogos, geógrafos e cartógrafos), acentuando-se com o Decreto 4.887/2003. Ao atribuir o “critério de auto-atribuição como meio de identificação – subjetiva e coletiva – dessas populações”, o Decreto 4.887/2003 “também rompe com a visão colonial relacionada a fugas e reminiscências históricas promovida pela noção de ‘remanescente’”.⁵¹⁰

Sendo assim, nota-se que o texto jurídico reitera o papel preponderante da territorialidade quilombola como estratégia de afirmação e reconhecimento dessas populações na luta pelos seus direitos, pois, se reconhece a indissociabilidade entre a construção da identidade destes grupos e as relações sociais, econômicas, culturais e políticas produzidas e reproduzidas em seus territórios.⁵¹¹

O quilombo como um direito, discutido por Leite, apresenta-se como resultado de “um movimento de longa duração na história brasileira, um movimento persistente e constante de reação às formas de subordinação dos africanos tidos anteriormente como seres inferiores”, um movimento que emerge no “projeto Quilombola”.⁵¹²

(...) “projeto Quilombola”, quando o quilombo passa paulatinamente a condensar, a integrar diversas noções de direito que abrangem não só o direito a terra mas todos os demais; quando esse vai do território às manifestações artísticas; quando o direito quilombola quer dizer educação, água, luz, saneamento, saúde, todos os direitos sociais até então negados a essas populações; quando o direito vai do campo à cidade, do individual ao coletivo; e, principalmente, quando o quilombo como direito confronta projetos e modelos de desenvolvimento, questiona certas formas de ser e viver, certos usos dos recursos naturais, seus usufrutos, o parentesco, a herança, as representações políticas e muito mais; quando o quilombo deixa de ser exclusivamente o direito a terra para ser a expressão de uma pauta de mudanças que, para serem instauradas, precisam de um procedimento de desnaturalização dos direitos anteriores: de propriedade, dos saberes supostos sobre a história, dos direitos baseados nas concepções de público e privado, entre tantos outros.⁵¹³

Entre 2002 ou 2003, Dona Sebastiana e sua filha Sandra, “descobriram-se” como sujeito de direitos e vislumbraram a possibilidade de uma luta coletiva, como continuidade das estratégias de resistência que já eram travadas em âmbito local.

Ah! Nós nem sabíamos de nada disso não! Nós nem sabíamos que tínhamos direitos! Isso aí não era divulgado. Nessa época não tinha divulgação, não tinha mídia. Ninguém... os

⁵¹⁰ SILVA, Ane Elyse Fernandes; CARNEIRO, Leonardo de Oliveira. *Reflexões sobre o processo de ressemantização do conceito de quilombo*. Revista de Geografia -PPGEO – UFJF, Juiz de Fora, v. 6, n. 3, Caderno Especial - II SIMGEO, 2016, p.293.

⁵¹¹ Ibidem, p.293.

⁵¹² LEITE, Ilka Boaventura. *O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 965-977, setembro-dezembro, 2008, p.975.

⁵¹³ Ibidem, p.975.

*negros... assim, nós, comunidade, a gente não sabia que na Constituição... que eles tinham colocado na Constituição essa cláusula das comunidades quilombolas(...) A gente já lutava, cada um no seu município, com a importância que a gente achava que tinha, porque a gente não tinha direito nenhum. Portanto, nos municípios a gente já lutava contra o racismo, mas ali, local. A gente não sabia que a gente tinha os nossos direitos garantidos dentro da Constituição. Nós viemos a saber foi em 2004. Antes um pouquinho, porque foi a Felisia que foi fazer uma visita em Bom Despacho e achou a gente e quis fazer um trabalho e falou que a gente tinha direitos. Isso foi em 2002/2003.*⁵¹⁴

Nesse período, a comunidade teve contato com a socióloga Felisa Cançado Anaya que realizava um projeto intitulado “Redescobrimos as Comunidades Quilombolas de Minas Gerais” para a ONG Fala Negra, onde foi realizado um calendário com a história da Tabatinga. De acordo com Fernandes, foi nesse momento que Sebastiana e sua família tiveram o primeiro contato com o conceito de “comunidade quilombola”.⁵¹⁵

As questões relacionadas ao Artigo 68 estavam atingindo uma abrangência nacional, com articulações para reconhecimento dos direitos das comunidades e com mobilização de grupos contrários ao reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo e o seu direito à terra. Podemos perceber que esse debate atingiu o âmbito local e estava em pauta no município de Bom Despacho.

Este processo levou a um movimento da memória de reivindicação de direitos e de reação dos grupos estabelecidos. Em 2002, foi publicada a obra *Raízes de Bom Despacho*, como já abordamos anteriormente. Não nos parece casual que nesta obra o autor observe que “creem alguns estudiosos que os bairros da Tabatinga e do Quenta-Sol foram outrora aldeias de escravos fugitivos, tendo em vista a enorme concentração de indivíduos da raça negra naqueles locais atualmente”⁵¹⁶, e nega a existência de comunidades remanescentes de quilombos no município, ao afirmar que “essa crença não é sustentada pelos documentos ou pela lógica”⁵¹⁷. A lógica aplicada por Freitas segue o conceito de quilombo em uma “categoria histórica acrítica e com definição fossilizada em 1740”⁵¹⁸, em oposição ao conceito de quilombo como direito que emerge do movimento quilombola brasileiro.

... e foi aí que a Palmares foi lá nos visitar. Na época era a Edi e a Bernadete, em 2004. Elas foram na comunidade, sentaram com a gente, explicaram que existiam várias comunidades como a nossa... e a gente até então não sabia, pensava que era só nós... Então ela falou e perguntou se a gente queria participar, que eles iriam promover o primeiro encontro das

⁵¹⁴ Sandra Maria da Silva Andrade. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.86.

⁵¹⁵ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.85.

⁵¹⁶ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.92.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p.92.

⁵¹⁸ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011, p.64

*comunidades do estado de Minas Gerais. Aí a gente falou que gostaríamos de participar, e foi nesse momento aí que a gente ficou sabendo que tínhamos direito.*⁵¹⁹

A “Palmares” citada por Sandra, seria a Fundação Cultural Palmares, instituição responsável para emissão da certidão de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, de acordo como o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Nesse momento, a comunidade também foi convidada para o I Encontro de Comunidades Negras e Quilombolas de Minas Gerais, oportunidade para conhecerem os “direitos e políticas públicas específicas que poderiam acessar como quilombolas”⁵²⁰. “Aí nós fomos e chegamos lá. Gente! Só aqueles ônibus descendo aquela negrada! Parecia que a gente conhecia todo mundo! Eu falei: “Mãe do céu, que tanto de gente igual nós!”⁵²¹

O momento em que Dona Sebastiana e Sandra se descobrem como sujeitos de direito, a partir da possibilidade de reconhecimento de sua comunidade quilombola, marca a entrada de Sandra para o movimento quilombola. Assim, Sandra Maria da Silva Andrade, quilombola da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, incentivada pela sua mãe Dona Sebastiana, surge como uma “liderança do movimento quilombola em sua cidade, no Estado de Minas Gerais e nacionalmente”. Sua trajetória de vida é abordada pela antropóloga Ana Carolina Araújo Fernandes, em *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*.⁵²²

O I Encontro de Comunidades Negras e Quilombolas de Minas Gerais realizado em Belo Horizonte, no ano de 2004, marcou o início do movimento quilombola mineiro. Em 2005, foi criada a Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais - N'GOLO, onde Sandra participava da coordenação de mulheres. Em seguida, Sandra iniciaria a sua participação na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ e permanece até a atualidade como uma liderança ativa do movimento quilombola. A atuação política de Dona Sebastiana e sua família também continuaria em âmbito local. Em 2016, atendendo a uma reivindicação antiga da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, para a “criação de um cargo para tratar sobre o tema das políticas de promoção de igualdade racial no município”, outra filha de Dona Sebastiana, Maria das Graças da Silva, conhecida como Nem, foi nomeada como coordenadora

⁵¹⁹ Sandra Maria da Silva Andrade. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.86.

⁵²⁰ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.87.

⁵²¹ Sandra Maria da Silva Andrade. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes. In: FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.87.

⁵²² FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.7,87.

municipal de Igualdade Racial. Atualmente, Maria das Graças também atua como vice-presidente da Coordenação de Mulheres Quilombolas do Estado de Minas Gerais.⁵²³

Em 2017, depois de muita luta da comunidade Carrapatos da Tabatinga, foi aprovado em Bom Despacho o projeto de Cotas Raciais para Concurso Público do Município. Por dois anos consecutivos, 2014 e 2015, o projeto de Cotas Raciais para os concursos públicos municipais, apresentado à Câmara municipal, foi rejeitado pela maioria dos vereadores. Apenas em 2017, quando o quadro de vereadores da Câmara foi quase totalmente modificado, o projeto foi aprovado, com apenas a abstenção do único vereador reeleito que já havia votado contra as outras duas vezes.⁵²⁴

Sandra relata as dificuldades no início de sua atuação no movimento quilombola, reivindicando que o Estado atendesse os direitos garantidos pelos dispositivos legais.

Eu sabia o que eu queria, fazia ofício: “Tem que ir na secretaria tal” (alguém dizia). —Vamos lá, pega o endereço! Vamos lá reivindicar! O que é que tem pra nós? Não tem nada?! Vamos construir.” E aí a gente começou a bater na porta do Estado.(...) [A entrevista foi concedida em Brasília]. Lá em Minas é muito difícil. Minas é o único estado no país que não tem uma comunidade titulada. Mas a gente não desistiu, um batia a porta na nossa cara aqui, nós íamos pra lá, pra outra ali, e eu falei: “Gente, a gente não vai desistir”. É, essa luta não foi fácil.⁵²⁵

“Vamos construir”, foi a decisão de Sandra ao iniciar o “projeto quilombola” e sua própria trajetória de resistência, consciente que não seria uma luta fácil, mas que não desistiria. Provavelmente, dentre suas motivações estava o desejo de honrar as lutas vivenciadas por sua mãe desde Bom Sucesso até a Comunidade Carrapatos da Tabatinga, que não desistiu diante de todas as colonialidades que enfrentou, criando formas de estar no mundo, distantes da modernidade/colonialidade e seu princípio organizador, o racismo sistêmico.

Voltamos às narrativas da matriarca da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, para finalizarmos esse roteiro pelas práticas de resistência e (re)existência dessa comunidade, mas conscientes de que “essa luta não é fácil” e apesar da escolha por revisita-la enfatizando a trajetória individual, sabemos que a Comunidade Carrapatos da Tabatinga e o movimento quilombola brasileiro é feito de muitos sujeitos e muitas lutas. Estes grupos continuam trilhando outros inúmeros caminhos, resistindo “não só [pelo] direito à terra, mas todos os demais”⁵²⁶.

Em 2015, Dona Sebastiana e vários membros da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, participaram da Marcha das Mulheres Negras, realizada em Brasília e organizada pelo movimento Articulação de Mulheres Negras Brasileiras – AMNB. O lema da Marcha era *Contra o*

⁵²³ Ibidem, p.91-113.

⁵²⁴ Ibidem, p.114.

⁵²⁵ Sandra Maria da Silva Andrade. Entrevista concedida à Ana Carolina Araújo Fernandes. In: Ibidem, p.1055.

⁵²⁶ LEITE, Ilka Boaventura. *O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 965-977, setembro-dezembro, 2008, p.975.

Racismo, a Violência e pelo Bem Viver. Segundo Fernandes, em junho de 2016, Dona Sebastiana concedeu uma entrevista sobre a sua participação na Marcha, que seria publicada em uma revista da Fundação Cultural Palmares.⁵²⁷ Dizia ela na ocasião, revelando-nos outros lugares de luta para além de Bom Sucesso, Juiz de Fora, Rio de Janeiro, Contagem, Bom Despacho e outras temporalidades:

O que eu senti foi uma alegria e ao mesmo tempo uma tristeza muito grande. Há muitos anos atrás, eu fui trabalhar ali em Brasília, junto com meu tio, pra construir Brasília, e agora eu tive que ir lá pra defender nossos direitos, porque eles estão todos defasados, porque o negro não está sendo respeitado. (...)Então, na hora que eu estava cantando ali, chamando as minhas companheiras de luta, de fé e de esperança, tive ao mesmo tempo muita alegria, mas tive muita tristeza também. Porque eu acho que não precisava do negro sofrer tanto neste país que a gente lutou pra construir. Eu acho que agora a gente tem que continuar a luta. Quilombola não pode desistir de lutar não.

Mas se os negros tivessem se unido lá atrás, hoje a gente não estava passando por isso não, tava não. Porque a classe negra é muito desunida. Se um subiu na vida, já não olha pros seus irmãos mais, já passa pro outro lado. Eu acho que se o negro fosse mais unido, nós não estávamos nesse sofrimento que nós estamos hoje não. Mas nem tudo está perdido. Eu acho que nessa idade que eu tô, os jovens vêm aí, e eu tenho muita fé nos jovens. Não desistiremos de lutar. As negras, as quilombolas, não devem desistir de lutar. Nós não estamos vencidas ainda não. Eu tenho muita esperança que nós não vamos perder. Não desistiremos de lutar pelo certo. Pelo certo, nós damos a nossa vida, e o errado a gente tem que combater sempre. Eu queria mandar o meu abraço para todas que participaram desta marcha. A luta continua, não vamos parar. Quero dar um abraço uma por uma e parabenizar a todas porque a luta continua, e pra este momento eu gostaria de deixar um canto. Posso cantar?

*Ogum, Ogum dilê, não me deixa sofrer tanto assim...
Ogum, Ogum dilê, não me deixa sofrer tanto assim...
Quando eu morrer eu vou, eu vou pra aruanda!
Saravá Ogum, salve toda nossa banda!
Quando eu morrer eu vou, eu vou pra aruanda!
Saravá Ogum, salve toda nossa banda!
Ogum, Ogum dilê, não me deixa sofrer tanto assim...*

Salve Senhor Ogum! Dê força pra nós lutar sem correr mais sangue. Dá força pra nós lutar, pra nós vencer. Porque só a força de Ogum pode combater o mal. Que ele dê força para todas as quilombolas e às mulheres negras, porque nós somos muito fortes. Nós vamos vencer e nunca vamos ser vencidas, se Deus quiser⁵²⁸

⁵²⁷ A revista não chegou a ser publicada, mas Fernandes reproduziu a narrativa de Dona Sebastiana em sua dissertação. FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017, p.126-127, 135.

⁵²⁸ Sebastiana Geralda Ribeiro. *Ibidem*, p.135-136.

CAPÍTULO 2 – “QUENTA SOL: ENCANTO E MAGIA”

A comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol, localizada à aproximadamente 3 km da comunidade dos Carrapatos da Tabatinga, apresenta em sua narrativa um processo de “desterritorialização”⁵²⁹ e “resistência/reterritorialização”⁵³⁰, que possibilitou um encontro de “culturas negras”, “recriando, pela mistura, novas formas de construção identitário-territorial”⁵³¹. Constituída por descendentes de uma família de ex-escravizados originária da comunidade rural Brejo dos Pretos, provavelmente em Quartel Geral -MG, que migraram para Bom Despacho na década de 1950 e se instalaram no Quenta Sol, território com histórias ancestrais de quilombolas refugiados em suas matas e de ex-escravizados das fazendas de seu entorno.

Do encontro dessas “culturas negras” emerge uma história de resistência que se expande para outros espaços, apontando para experiências que antecedem a Lei 10.639/2003, como a produção e publicação do jornal *Raiz Cultural (1999-2014?)*, pela Roça Cabana de Mamãe Oxum, com a temática sobre as religiões de matriz africana, bem como a criação do Grupo Cultural Quenta Sol, que realizou apresentações em escolas e outros espaços públicos. A comunidade também é responsável pela produção do jornal *Congada de Tradições Mineiras*, lutou pela preservação da “mina do Quenta Sol” e do Beco ou Vila Zé Bento, que dá acesso à Cabana de Mamãe Oxum, constituído por um resquício da estrada carreira. Como forma de afirmação de sua religião e enfrentamento do preconceito religioso vivenciado pela comunidade, homens e mulheres candomblecistas e umbandistas da Roça Cabana de Mamãe Oxum no Quenta Sol começaram a vestir as suas “roupas de santo”, não apenas “durante os afazeres religiosos cotidianos”⁵³², mas também no dia a dia, em diversos espaços públicos. Em 1999, os “moradores da antiga rua Quenta Sol”, liderados por José Geraldo de Paulo e intermediados pelo secretário de Cultura e Turismo, Jacinto Guerra⁵³³,

⁵²⁹ Os principais teóricos da des-territorialização são os filósofos franceses Deleuze e Guattari, sua obra deu “maior ênfase ao território como processo, como permanente ‘tornar-se’ e desfazer-se”. “(...) a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, ‘é a operação da linha de fuga’, e a reterritorialização é o movimento de construção do território (...)”. Deleuze e Guattari apresentam dois tipos de des-territorialização, a relativa e absoluta. A primeira seria o “abandono de territórios criados nas sociedades e sua concomitante reterritorialização” e “adquiri maior vinculação com as preocupações do geógrafo”. A segunda “remete-se ao próprio pensamento; à virtualidade do devir e do imprevisível”. Haesbaert e Bruce afirmam que “os dois movimentos perpassam um ao outro” HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3ª edição revista, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 99,100, 127, 129,130.

⁵³⁰ Resistência/reterritorialização. HAESBAERT, R.; MONDARDO, M. Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. In GEOgraphia, v. 12, n. 24, p. 19-50, 17 nov. 2011, p.27. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2010.v12i24.a13602> Acesso em 16 de jul. de 2022.

⁵³¹ Ibidem.

⁵³² BRANDÃO, Gersonice Ekeddy Sinha Azevedo; SANTOS, Fernando Batista dos. NO CANDOMBLÉ, DO ALÁ AO OJÁ: TECIDOS QUE VESTEM, PROTEGEM E SACRALIZAM. In XVII enecult – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 27-30 jul, 2021, Salvador – Bahia, p. 2.

⁵³³ Jacinto Guerra (1935-2019), Bacharel em Letras pela UFMG, com pós-graduação na área de Educação pela PUC-MG, além de cursos de Extensão Universitária, em Brasília, na UnB e na Universidade de Évora, Portugal. Professor e administrador escolar, em Bom Despacho, Patos de Minas e Belo Horizonte. Em Brasília desde 1980, foi assessor do

fizeram um abaixo-assinado, reivindicando que fosse reconhecida oficialmente denominação Quenta Sol e através da Lei nº 1.747/99 de 05/04/99 o bairro recuperou o nome histórico.

Conforme pesquisa bibliográfica realizada, a única obra identificada que se relaciona à comunidade Quenta Sol, foi *Quenta Sol: Encanto e Magia (1999)*⁵³⁴, escrita por Arnaldo Silva⁵³⁵, em colaboração com José Geraldo de Paulo (Figura 5), morador do Quenta Sol, liderança expressiva da comunidade, capitão do Corte Guarda de Marinheiros, Pai de Santo da Roça Cabana de Mamãe Oxum e presidente da associação *Congada Real de Tradições Mineiras*. A publicação da obra soma-se às experiências de resistência política, cultural e religiosa da comunidade Quenta Sol. Segundo a narrativa de alguns membros da comunidade, a obra *Quenta Sol: Encanto e Magia*⁵³⁶, foi realizada por meio de uma pesquisa sobre o Quenta Sol, entrevistando os moradores mais idosos da comunidade, inclusive com algumas gravações em vídeo e reunindo vários dados sobre a trajetória de seus habitantes. A obra publicada está disponível no acervo da Biblioteca Municipal de Bom Despacho e na Biblioteca Comunitária da Escola Estadual Irmã Maria (Figura 5), localizada próxima à comunidade.

Figura 5: Quatro exemplares da obra *Quenta Sol: Encanto e magia*, Biblioteca Comunitária da Escola Estadual Irmã Maria.



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2021.

Ministério da Justiça, Memorial JK e Secretaria de Cultura do Distrito Federal. Em Bom Despacho foi comerciante, radialista, diretor de um jornal, vereador e presidente da Câmara Municipal, fundador da Biblioteca Municipal, primeiro presidente do Conselho Municipal do Patrimônio Cultural, fundou o Museu da Cidade, Secretário de Cultura e Turismo de Bom Despacho no período 1997-2000, criou o “Projeto de Intercâmbio entre Bom Despacho e Vila Verde, na região do Minho, Portugal”. Publicou as obras *Gente de Bom Despacho - histórias de quem bebe água da Biquinha*, 2004, ... Disponível em [Blog do Jacinto Guerra: Nota Biográfica](#) Acesso em 24 de out. de 2022.

⁵³⁴ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

⁵³⁵ Arnaldo Silva foi locutor de rádio, redator e proprietário do jornal “Fazendo o Amanhã”, atualmente é escritor, editor de um site de turismo e fotógrafo. SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

⁵³⁶ Ibidem

Nas rodas de conversa realizadas pela pesquisadora na comunidade quilombola Quenta Sol, foram identificados vários aspectos que caracterizam *Quenta Sol: Encanto e Magia*⁵³⁷, como um projeto colaborativo, compartilhado e motivado pelos anseios da comunidade em afirmar, valorizar e visibilizar a sua história. Nessa perspectiva, as citações relacionadas à obra, serão realizadas não pelo seu autor, mas a partir de seu título, considerando o envolvimento de toda a comunidade e sua importância como uma narrativa “contra-história”. Arnaldo Silva observa que os “Dados e pesquisa sobre o Quenta Sol [foram] repassado[s]”⁵³⁸ pelos membros da comunidade. Um membro da comunidade relata como foi realizada a pesquisa sobre uma das famílias que compõem o quilombo Quenta Sol.

Eu fiz assim... eu fiz o levantamento...Eu te contei que eu fiz o levantamento da árvore genealógica toda né? Tem o documento. (...) Eu fiz a árvore genealógica... Mas você viu que eu fiz questão de colocar as datas de nascimento no livro? Eu fui pesquisando as pessoas, igual você está fazendo. Me conta isto, isto, isto. Me conta aquilo, aquilo. Como é que foi a chegada aqui. Foi indo buscando também. (...) Aí dentro da própria família eu fui conversando com as pessoas sabe? Fui pesquisando, igual você está fazendo, fui filmando tudo.”⁵³⁹

A linhagem familiar da liderança da comunidade, José Geraldo de Paulo foi tomada como referência da pesquisa para a obra. Alguns membros da comunidade realizaram entrevistas com familiares mais velhos que ainda residiam em Dores do Indaiá e pesquisas documentais nos arquivos das Paróquias das cidades vizinhas, a fim de construir a árvore genealógica dessa liderança.

Dessa forma, *Quenta Sol: Encanto e Magia* (1999)⁵⁴⁰ é o resultado de um processo de luta para remontar as origens do território Quenta Sol e seus primeiros habitantes e a trajetória da família de José Geraldo de Paulo, cuja história remete à comunidade de ex-escravizados denominada Brejo dos Pretos, em Dores do Indaiá. Aborda a ligação dessa família com as origens do Congado na região de Dores do Indaiá e Quartel Geral e com o Candomblé, as origens da Roça Cabana de Mamãe Oxum e os projetos realizados pela comunidade.

Para construir a minha própria narrativa que pretende (re)visitar os espaços de constituição dos sujeitos, buscando apreender a complexidade e riqueza da produção do território Quenta Sol, o percurso é desenvolvido a partir desta obra *Quenta Sol: Encanto e Magia* (1999)⁵⁴¹ e das narrativas da comunidade, produzidas nas rodas de conversa realizadas pela pesquisadora.

2.1 “Minha família é do Brejo dos Pretos”

⁵³⁷ Ibidem

⁵³⁸ Ibidem, p.2.

⁵³⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁵⁴⁰ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

⁵⁴¹ Ibidem.

(...) minha família (...) é do Brejo dos Pretos, tinha uma colônia aqui, aqui perto, entre Dolores, Quartel Geral e Bom Despacho... que hoje a CAF, a Belgo, comprou esse lugar, lá era uma colônia que chamava Brejo dos Pretos. Quem deu esse terreno foi o Manoel Monteiro Vieira, seu Boneco...e muitas pessoas deste lugar, quilombolas e num sei o quê, vieram pro Quenta Sol...entendeu? Muitos foram para Quartel, outros foram pra Dolores e outros vieram para Bom Despacho.

(...) E esse pessoal, nessa região, ali perto do São Francisco... por ali, tinha um lugar que era um brejo e eles formaram uma colônia de negros, que chamava colônia Brejo dos Pretos, que foi até [quando veio] a CAF que acabou com essa colônia, comprou e acho que indenizou o pessoal...⁵⁴²

Segundo a narrativa dos membros de uma das famílias que compõem a comunidade quilombola, eles são originários de uma localidade rural denominada Brejo dos Pretos, uma região próxima a Quartel Geral, Dolores do Indaiá e Bom Despacho, que foi comprada pela extinta Companhia Agrícola e Florestal Santa Bárbara – CAF⁵⁴³, hoje ArcelorMittal Brasil.

A constituição das comunidades negras urbanas desde comunidades negras rurais como a do Brejo dos Pretos, surgidas pela cessão ou doação de terras no pós-abolição e desestabilizadas na segunda metade do século XX, nos remete à “compreensão da diversidade de configurações da população negra no âmbito rural”⁵⁴⁴.

A compreensão da constituição das comunidades remanescentes de quilombos envolve “uma diversidade de situações sociais” como a “compra de terras por parte de famílias de escravos alforriados”, mas que não tiveram a sua situação regularizada, resultando em conflitos pelos direitos de herança e em terras “usurpadas e griladas”, como ocorrido em Minas Gerais.⁵⁴⁵ Ou ainda, a promessa de aquisição de terras após o pagamento de hipotecas, “quando foram contraídos empréstimos para manter a fazenda” e “os antigos proprietários prometeram que com o pagamento da hipoteca a terra lhes seria entregue”, fato que não se consumava, apesar das dívidas serem pagas com a intensificação do esforço produtivo dos escravizados.⁵⁴⁶ Noutros casos, às doações de terras realizadas por grandes proprietários rurais em benefício de ex-escravizados ou libertos, que ocorreram em várias regiões brasileiras durante a vigência do regime escravista e no pós-abolição. Alfredo Wagner Berno de Almeida destaca o contexto da crise na produção de açúcar na região nordeste quando “engenhos centrais foram completamente desmontados, abandonados pelos grandes proprietários e as terras foram doadas para os ex-escravos ou foram por eles ocupadas de maneira efetiva”.⁵⁴⁷

⁵⁴² Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁵⁴³ “A CAF foi fundada em 1957 com o objetivo de fabricar carvão vegetal para a Belgo-Mineira. (...) Na década de 70, expandiu suas atividades em Minas Gerais (...). Disponível em http://bioflorestas.arcelormittal.com.br/arquivos/florestas_02_anexo_148.pdf Acesso em 02 de nov. de 2021.

⁵⁴⁴ RATTIS, A. (2006). *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, p. 56.

⁵⁴⁵ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011, p.71, 72.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011, p.71, 72.

Tanto há inventários e testamentos, que ainda jazem guardados nos povoados por algumas famílias, cujos antepassados foram beneficiados, quanto há disputas legais em curso envolvendo pretendentes a herdeiros. A extensão deste abandono foi de tal ordem que em algumas regiões, como Alcântara (MA), registra-se que os grandes proprietários levaram madeiras de lei, portas, janelas, ornamentos de pórticos, peças de reparo, engradamentos e telhas das casas-grandes e sobrados, além de venderem toda a maquinaria dos engenhos. Verifica-se assim, que vários centros de povoados quilombolas acham-se localizados próximos às ruínas destas edificações senhoriais.⁵⁴⁸

Em Minas Gerais, temos o exemplo da comunidade remanescente de quilombos Colônia do Paiol, localizada no município de Bias Fortes, que segundo as narrativas da comunidade, tinha sua origem na doação de terras do fazendeiro José Ribeiro Nunes, para nove ex-escravizados.⁵⁴⁹

*(...) Nós ganhamos, porque é do tempo da escravidão. Foi Zé Ribeiro Nunes que doou para nove herdeiros. Então é dos nove herdeiros é que veio o meu bisavô, depois o meu avô, meu pai, então, nós somos donos. Na verdade não temos a escritura, porque nós não levantamos isso aí, nós não conseguimos.*⁵⁵⁰

Em sua pesquisa intitulada, *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano*, Djalma Antônio da Silva, observou que a Colônia do Paiol apresentava uma situação fundiária irregular. Os moradores não possuíam documentos que comprovassem o direito de propriedade de seu território e conseqüentemente enfrentavam conflitos com fazendeiros locais. Parte de suas terras foram invadidas e alguns moradores foram obrigados a vender uma parcela de sua propriedade.⁵⁵¹ Silva aponta alterações na comunidade Colônia do Paiol, a partir da década de 1970: “com a lei da usucapião, os fazendeiros deixam de dar suas terras à meia para o plantio. Com a queda do preço do leite e dos baixos preços dos produtos agrícolas, muitas pessoas começam a deixar o campo e emigrar em direção dos grandes centros”.⁵⁵²

O testamento de José Ribeiro Nunes, datado de 21 de agosto de 1890 a 21 de janeiro de 1891, foi localizado por Djalma Antônio da Silva e segundo o pesquisador, foi importante para a comunidade Colônia do Paiol, que até o ano de 2005, não possuía um documento que comprovasse a história da fundação da comunidade, transmitida por quatro gerações através das narrativas dos moradores mais velhos. Silva ainda aponta que o documento comprovando a doação das terras possibilitaria a comunidade reivindicar a titulação de sua propriedade.⁵⁵³

⁵⁴⁸ Ibidem.

⁵⁴⁹ SILVA, Djalma Antônio da. *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PUC-SP, 2005.

⁵⁵⁰ Paulo Marinho. Entrevista concedida à Djalma Antônio da Silva. In: SILVA, Djalma Antônio da. *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PUC-SP, 2005, p.249.

⁵⁵¹ SILVA, Djalma Antônio da. *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PUC-SP, 2005, p.31.

⁵⁵² Ibidem, p.17.

⁵⁵³ Ibidem, p. 36-37, 250.

Entretanto, mesmo a Colônia do Paiol tendo sido reconhecida em 23 de maio de 2005, como comunidade remanescente de quilombos pela Fundação Cultural Palmares, até o momento não obteve a titulação de seu território.⁵⁵⁴ Em Minas Gerais, do total de 435 comunidades remanescentes de quilombos que obtiveram as certidões de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs)⁵⁵⁵, apenas a comunidade de Porto Corís⁵⁵⁶, em Minas do Prado, obteve a titulação de seu território, expedido pela Cemig em 24/05/2013.⁵⁵⁷ Em 2004, Almeida já alertava sobre os resultados inexpressivos em relação à aplicação do Artigo 68 da Constituição de 1988.

A efetivação dos novos dispositivos da Constituição Federal de 1988, contraditando os velhos instrumentos legais de inspiração colonial, tem se deparado com imensos obstáculos, que tanto são urdidos mecanicamente nos aparatos burocrático-administrativos do Estado, quanto são resultantes de estratégias engendradas por interesses de grupos que historicamente monopolizaram a terra.⁵⁵⁸

Conscientes da complexidade da trajetória histórica dessas comunidades e da luta pelo reconhecimento de seus territórios retornemos ao percurso pela história de constituição da comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol, em Bom Despacho:

*Eles eram descendentes de escravos, era um...é...ventre livre, era...era...filho de ventre livre, era...desse é...é do senhor fazendeiro, da Fazenda Gerais que faz divisa com essa Fazenda aqui Piraquara eu acho, se não me engano, é...é...Fazenda Gerais, chamava Manoel Monteiro Vieira, tinha apelido de Sô Boneco, se você for estudar isso em Dores do Indaiá, cê vai encontrar essa história que eu tô te falando, ou em Quartel Geral também, entendeu?*⁵⁵⁹

Ao informar sobre a origem das pessoas que formavam a comunidade denominada “Brejo dos Pretos”, um participante reafirma que a trajetória dessa comunidade pode ser investigada em Quartel Geral e Dores do Indaiá. Tem-se notícia que em Quartel Geral – MG, havia uma comunidade negra rural “denominada ‘Brejo’, nas proximidades da Fazenda Boa Vista”, que após

⁵⁵⁴ Informações disponíveis em: [Terra Quilombola Colônia do Paiol | Observatório Terras Quilombolas \(cpisp.org.br\)](https://cpisp.org.br) Acesso em 14 de outubro de 2022.

⁵⁵⁵ Informação disponível em: [quadro-geral-por-estados-e-regioes-22-08-2022.pdf \(palmares.gov.br\)](https://palmares.gov.br/quadro-geral-por-estados-e-regioes-22-08-2022.pdf) Acesso em 14 de out. de 2022.

⁵⁵⁶ “Situada no município de Leme do Prado, no vale do Jequitinhonha, Porto Corís foi a primeira comunidade, em Minas Gerais, a receber o certificado de remanescente de quilombo, no ano 2000, e também a primeira, a ter suas terras tituladas, pelo art. 68 do ADCT. Mas a comunidade perdeu seu território histórico e titulado, localizado às margens do rio Jequitinhonha, devido à inundação provocada pela construção de uma barragem. Hoje ocupa outro território, na Fazenda Mandassaia, no mesmo município.” Informação disponível em: https://www.cedefes.org.br/projetos_realizados-31/ Acesso em 14 de out. de 2022.

⁵⁵⁷ Informação disponível em: [*DADOS_GERAIS_QUILOMBOS_INCRA_17_11_2021.xls \(www.gov.br\)](https://www.gov.br/dados-gerais-quilombos-incra-17-11-2021.xls) Acesso em 14 de out. de 2022.

⁵⁵⁸ Almeida, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS URBANOS E REGIONAIS, V. 6, N. 1, maio de 2004, p.13.

⁵⁵⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

“se sentiram obrigados a vender suas terras” migraram para uma área mais próxima à zona urbana do município, principalmente para uma localidade conhecida como “Cabeceira do Brejo”.⁵⁶⁰

A Comunidade era composta pela família de João Pereira da Silva e Germana Pereira de Jesus, os quais se sentiram obrigados a vender suas terras e vieram para Quartel Geral, muitos descendentes dessa Comunidade residem hoje na Cabeceira do Brejo em Quartel Geral, e com eles permaneceu o Terno Dançante Moçambique, um dos mais importante do Congado.⁵⁶¹

Segundo Valter Magalhães Pinto, as narrativas dos moradores da localidade “Cabeceira do Brejo”, situada na “margem esquerda do córrego do Cafanjo, um dos afluentes do ribeirão Pari (Parizinho)” formada por ex-quilombolas, ex-escravizados e libertos, apresentam “histórias de quando seus ancestrais foram escravos e fugitivos aquilombados nas matas Indaianas”.⁵⁶²

Naquela época [a localidade Cabeceira do Brejo] ficava fora da mancha urbana do Arraial do Espírito Santo do Quartel Geral. Ocuparam o lugar em razão de estarem próximo[s] à Fonte de água, (...) à Estrada que se dirigia para os Caminhos do Indaiá, além de manter determinada distância da comunidade branca.⁵⁶³

Na comunidade do “Brejo”, originaram-se os ternos Moçambique e Quatro Pé do Reco-Reco, considerados os mais antigos da Congada presente no município de Quartel Geral.⁵⁶⁴ A cultura e religiosidade de matriz africana presente na comunidade rural denominada “Brejo”, migrou e resistiu em um novo território, sendo hoje reconhecidos como “guardiões das folhas, dos Ternos Dançantes das festas do Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do Rosário”⁵⁶⁵ realizadas no município.

Participante 1: (...) Aí dentro da própria família eu fui conversando com as pessoas sabe? Fui pesquisando, igual você está fazendo, fui filmando tudo. Inclusive eu acho que eu tenho o Nascimento, que era do Corte, ele já estava com noventa e tantos anos. Não é [citando o nome do participante 3]? Quando eu filmei ele. Se não me engano eu coloquei ele no youtube. Pesquisadora: Do Corte? De quem?

Participante 1: O Nascimento, do Brejo dos Pretos lá. Como é que é? [direcionando-se ao participante 3]

Participante 3: Onde que você está falando, Cabeceira do Brejo. Ele era um dos moradores que era do Brejo dos Pretos, que foi pra lá.

Participante 1: Eu filmei ele na porta da casa dele assim. Conversei com ele, filmei ele. Tenho que ver a onde eu acho. Eu sei que eu coloquei no youtube. Não sei se foi em uma reza.

(...)

⁵⁶⁰ OLIVEIRA, Rozélia Geralda; PINTO, Valter Magalhães Pinto. *Ensino-aprendizagem: Passando Quartel Geral a limpo*. Quartel Geral, Minas Gerais, 2006, p.25. Disponível em: [ENSINO-APRENDIZAGEM PASSANDO QUARTEL GERAL A LIMPO - PDF Free Download \(docplayer.com.br\)](https://www.docplayer.com.br/ENSINO-APRENDIZAGEM-PASSANDO-QUARTEL-GERAL-A-LIMPO-PDF-Free-Download). Acesso em 6 de jun. de 2022.

⁵⁶¹ Ibidem, p.25.

⁵⁶² PINTO, Valter Magalhães. *A chave de Quartel Geral*. Quartel Geral: P.5 2014, p. 53.

⁵⁶³ Ibidem, p. 53.

⁵⁶⁴ OLIVEIRA, Rozélia Geralda; PINTO, Valter Magalhães Pinto. *Ensino-aprendizagem: Passando Quartel Geral a limpo*. Quartel Geral, Minas Gerais, 2006, p.25. Disponível em [ENSINO-APRENDIZAGEM PASSANDO QUARTEL GERAL A LIMPO - PDF Free Download \(docplayer.com.br\)](https://www.docplayer.com.br/ENSINO-APRENDIZAGEM-PASSANDO-QUARTEL-GERAL-A-LIMPO-PDF-Free-Download) Acesso em 6 de jun. de 2022.

⁵⁶⁵ PINTO, Valter Magalhães. *A chave de Quartel Geral*. Quartel Geral: 2014, p. 54.

Participante 1: Tem ele assim, na portinha, na coisa de pau a pique, fazendo assim com a mão desse jeito [indicando como a pessoa colocou a mão no portal da casa]. Assim oh...fazendo assim

(...)

Participante 1: Eu tenho certeza que eu tenho ele filmado e se não me engano, eu tenho ele em fita. Aquele k7 ainda, mas a gente tem que ver, como a gente faz pra poder passar ela devagarzinho

(...)

Participante 1: Eu tenho ele conversando [cita o nome do participante 3].

Participante 3: Tem! Tem ele conversando também

Participante 1: Mas eu tenho ele conversando numa fita, numa fita daquelas antigas,

Participante 3: A Dona Elza estava junto...

Participante 1: É...(...) Tem, tem conversando com os pessoal antigo da família, os (...), primos. Primo primeiro dela, primo segundo (...). Nós lá conversando todo mundo.

Participante 3: os primos dela...⁵⁶⁶

Não foi possível confirmar se a comunidade “denominada ‘Brejo’, nas proximidades da Fazenda Boa Vista”, em Quartel Geral⁵⁶⁷, seria a mesma comunidade negra rural “Brejo dos Pretos”, citada pelos participantes da comunidade Quenta Sol. Embora um membro da comunidade, faça referência a um morador da Cabeceira do Brejo, chamado Nascimento, cuja origem estaria relacionada à comunidade “Brejo dos Pretos”: “Ele [Nascimento] era um dos moradores que era do Brejo dos Pretos, que foi pra lá [Cabeceira do Brejo]”.

A experiência histórica das comunidades negras rurais assemelha-se em vários aspectos. À mesma época, ou seja, nas décadas de 1960/1970, como na comunidade Colônia do Paiol em Bias Fortes, as comunidades negras rurais de Bom Despacho também foram atingidas pelo êxodo rural e seus moradores migraram para as áreas periféricas dos distritos sede dos municípios, como a Tabatinga e o Quenta Sol, mas continuaram como trabalhadores rurais nas fazendas da região. No mesmo período, a comunidade do Brejo, foi “obrigada” a vender as suas terras e migrou para a localidade “Cabeceira do Brejo”, situada na periferia de Quartel Geral e a comunidade “Brejo dos Pretos” [poderia ser a mesma comunidade?], provavelmente na década de 1960/70 “vendeu” as suas terras e migrou para os municípios vizinhos.

A propriedade de Brejo dos Pretos teria sido doada aos ex-escravizados pelo fazendeiro Manoel Monteiro Vieira, denominado também como “*seu Boneco*”, conforme relatado pela comunidade. Entre os primeiros colonizadores que se estabeleceram na região de Dolores do Indaiá “ainda no século XVIII” e obtiveram suas propriedades através dos títulos de sesmaria, podemos identificar José Monteiro, cuja sesmaria estava localizada “entre o ribeirão dos Patos, São Francisco e ribeirão dos Veados”⁵⁶⁸. A propriedade de José Monteiro era confrontante com a “*Fazenda Gerais*”,

⁵⁶⁶ Participante 1 e 3, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁵⁶⁷ OLIVEIRA, Rozélia Geralda; PINTO, Valter Magalhães Pinto. *Ensino-aprendizagem: Passando Quartel Geral a limpo*. Quartel Geral, Minas Gerais, 2006, p.25. Disponível em [ENSINO-APRENDIZAGEM PASSANDO QUARTEL GERAL A LIMPO - PDF Free Download \(docplayer.com.br\)](https://www.docplayer.com.br/ENSINO-APRENDIZAGEM-PASSANDO-QUARTEL-GERAL-A-LIMPO-PDF-Free-Download) Acesso em 06 de jun. de 2022.

⁵⁶⁸ BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dolores do Indaiá do Passado*. Belo Horizonte: [s.n.], 1964, p. 18-19.

[denominação citada em narrativa do participante 1] conforme consta na carta de sesmaria de Ana Batista de S. Inácio, provavelmente irmã do Alferes Manuel Gomes Batista⁵⁶⁹, garimpeiro e Tesoureiro da Intendência de Sabará, cuja família ocupava “o que se conhece como fazenda dos GERAIS”⁵⁷⁰:

“Sesmaria de Ana Batista de S. Inácio, ‘moradora nos sertões da parte dalém do Rio S. Francisco, na paragem chamada CAPIM BRANCO DO CAMPO ALEGRE...confrontante pelo Norte com Manuel Gomes Batista, pelo Poente com as de Francisco José, e pelo Nascente com as de *José Monteiro* seguindo pelo Rio [ribeirão] dos Patos até sua barra...’ (Datada de 9 de fev. de [1]799)”⁵⁷¹ (Grifo meu)

Em um mapa do município de Dores do Indaiá (Figura 6 e 7)⁵⁷², produzido em 1939, pode ser identificada uma fazenda denominada “*José Boneco*”, localizada entre o ribeirão dos Patos e o ribeirão dos Veados, à margem esquerda do Rio São Francisco e o limite natural do Município com Martinho Campos. No mapa de 1939, essa propriedade provavelmente não se estendia até o ribeirão dos Patos, como a sesmaria de José Monteiro em 1799, pois entre a fazenda “*José Boneco*” e o ribeirão, pode ser identificada outra fazenda denominada José Galdino; entretanto após 140 anos mantinha-se como uma grande propriedade.

Provavelmente a localidade “Brejo dos Pretos”, que segundo a narrativa de um participante da comunidade Quenta Sol, foi doada por “Manoel Monteiro Vieira, seu Boneco”⁵⁷³, estava localizada em um território do distrito de Quartel Geral, que até 1953 pertencia ao município de Dores do Indaiá. Em 12 de dezembro de 1953⁵⁷⁴, foi criado o município de Quartel Geral e seu território foi desmembrado do município de Dores do Indaiá-MG.

⁵⁶⁹ Segundo Barbosa, o alferes Manoel Batista Gomes, seria o descobridor do “grande diamante do Areado, braço norte do rio Indaiá” e como “recompensa pelo seu achado, obtivera a nomeação para o cargo de tesoureiro da Real Casa de Fundação de Sabará”. Ibidem, p. 18.

⁵⁷⁰ CORRÊA, C. Cunha. *Serra da Saudade*. Belo Horizonte: [s.n.], 1948, p. 185-186

⁵⁷¹ Ibidem, p. 186

⁵⁷² No mapa organizado pelo Serviço Geográfico de Minas Gerais, com autoria de Jayme Roscoe, em 1939; podemos observar o município de Dores do Indaiá e em insertos o “perímetro urbano e suburbano” de Dores do Indaiá, Quartel Geral e Estrela do Indaiá. Arquivo Público Mineiro -APM, Fundo Secretaria De Viação E Obras Públicas – SVOP, SVOP – 227, Documentação Interna SVOP.

⁵⁷³ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁵⁷⁴ Disponível em: [História da Cidade - Prefeitura Municipal de Quartel Geral - MG](#) Acesso em: 26 jan. 2023.

Figura 6: Mapa do Estado de Minas Gerais, município de Dolores do Indaiá (1939) onde pode ser localizada a fazenda “José Boneco”.



Fonte: Arquivo Público Mineiro -APM, Fundo Secretaria De Viação E Obras Públicas – SVOP, SVOP – 227, Documentação Interna SVOP.

Figura 7: Detalhe do Mapa do Estado de Minas Gerais, município de Dolores do Indaiá (1939) onde pode ser localizada a fazenda “José Boneco” (1), Quartel Geral (2), Dolores do Indaiá (3) e Bom Despacho (4).



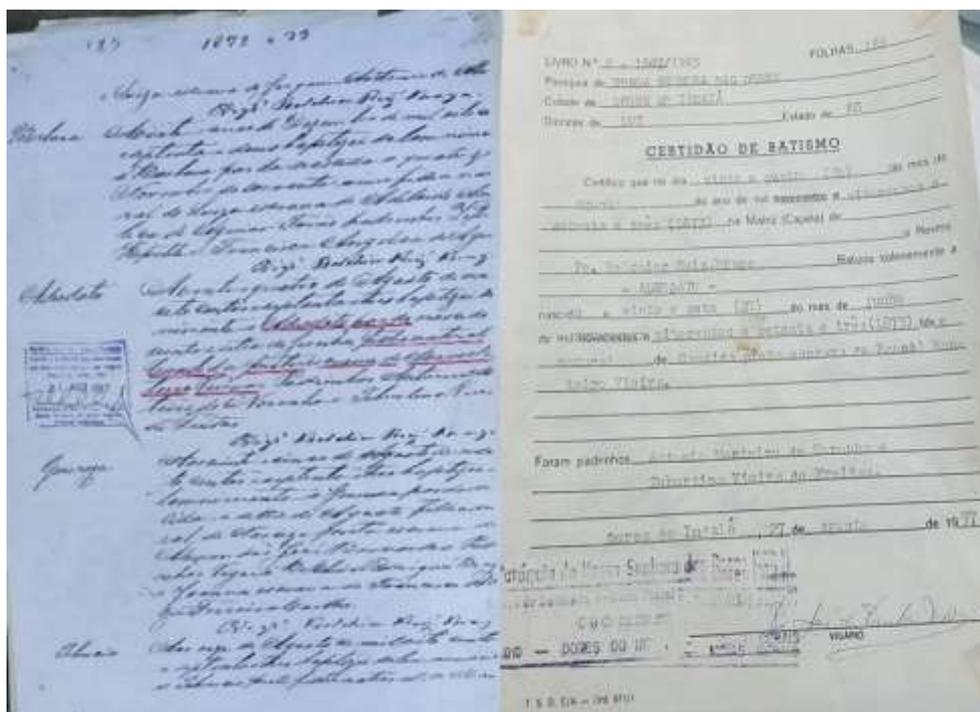
Fonte: Arquivo Público Mineiro -APM, Fundo Secretaria De Viação E Obras Públicas – SVOP, SVOP – 227, Documentação Interna SVOP.

A partir de um registro de batismo, apresentado pela comunidade Quenta Sol, podemos perceber que em 1873, Manoel Monteiro Vieira, vivia em Dolores do Indaiá e era proprietário da escravizada Cândida, ancestral da família de José Geraldo de Paulo. A comunidade divulgou a

cópia da certidão de batismo de Adeodato, pardo, filho de Cândida Preta, batizado em 1873, no perfil de uma rede social, apresentando a história de seus ancestrais (Figura 8).

“A vinte e quatro de Agosto de mil oitocentos e septenta três baptizei solenemente Adeodato pardo nascido vinte e sete de junho, filho natural [de] Candida preta escrava de Manoel Monteiro Vieira. Padrinho Antônio Monteiro de Noronha e Tiburcina Vieira de Freitas. Vigário Belchior Roiz de Braga”⁵⁷⁵

Figura 8: Sequência de imagens – (1) Registros de batismo 1872 e 1873; (2) Certidão de batismo.



Fonte: Disponível em

<https://www.facebook.com/Associacao.Congado.Real.de.Tradicoes.Mineiras/photos/a.374204749440188/162515137445513/> Acesso em: 01 de nov. 2021.

Ao fazer a pesquisa sobre os antepassados de José Geraldo de Paulo, que resultou na localização do assentamento de batismo de Adeodato, a comunidade Quenta Sol relata a consulta em arquivos paroquiais (registros de batismo, casamento e óbito) de diversos municípios vizinhos e as dificuldades encontradas para leitura e interpretação desses documentos. Ao se referir à pesquisa realizada pela comunidade, um participante relembra “Quando nós estava olhando em Santo Antônio do Monte, tem um livro separado só de preto e o dos branco”.⁵⁷⁶ A narrativa da comunidade faz referência à separação dos livros de batismo, casamento e óbito entre a população livre e escravizada, que ocorria na maioria das paróquias durante o período da escravidão no Brasil, que segundo Sheila

⁵⁷⁵ Transcrição do documento apresentado pela comunidade. Disponível em: <https://www.facebook.com/Associacao.Congado.Real.de.Tradicoes.Mineiras/photos/a.374204749440188/162515137445513/> Acesso em: 01 de nov. 2021.

⁵⁷⁶ Participante 3, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

de Castro Faria, apresentava-se como “a primeira e evidente estratificação social”⁵⁷⁷. O assento de batismo no caso de escravizados, poderia incluir o pai e a mãe, o nome do proprietário e dos padrinhos. No caso de Adeodato, não foi incluído o nome do pai, talvez essa questão seja explicada porque segundo a pesquisa da comunidade, Cândida teria casado apenas no ano de 1877, com Basílio Crioulo, ou seja, após o batismo ocorrido em 1873.

A pesquisa que deu origem à obra *Quenta Sol: Encanto e magia*, foi iniciada antes de 1997 e paralisada por alguns períodos, até a sua conclusão e parceria com o autor Arnaldo Silva para sua publicação.

Comecei antes [de 1997], eu gastei muito tempo para fazer. Fiquei, devo ter ficado uns...acho que uns seis anos. (...) Parei um tempo, depois fiz de novo. Ai perguntava, quantos filhos que fulano teve...ai... hora que achava alguma coisa... Ai eu comecei até a ler aquelas escrita de pena, aquela coisa mais difícil do mundo! A gente né? [direcionando para o participante 3] A gente ficava lendo aqueles livros... A gente viajava na pesquisa, ficava imaginando como era...⁵⁷⁸

“Ficar imaginando como era”⁵⁷⁹, na narrativa da comunidade, ou seja, para pesquisar sobre a história das pessoas escravizadas e suas famílias, os documentos paroquiais são fundamentais, pois “nos casos em que os escravos tiveram contato com as instituições do governo – a igreja, a municipalidade, o sistema judicial (...) existe uma oportunidade de captar alguns aspectos do funcionamento interno das comunidades escravas”⁵⁸⁰. Entretanto, a leitura e transcrição paleográfica desses documentos demanda experiência e prática, um desafio que foi enfrentado pelos pesquisadores do Quenta Sol, legítimos historiadores. Segundo relata um dos participantes, com o tempo “eu comecei até a ler aquelas escrita de pena, aquela coisa mais difícil do mundo”⁵⁸¹.

Ai eu fui fazendo assim... (...) Que data aconteceu isso, isso e isso. Qual data mais ou menos que fulano de tal casou. Ai ele pegava e falava pra mim assim: Foi no ano mais ou menos, minha vó falava...minha vó tinha tantos anos e tal foi no ano mais ou menos de tanto com tanto. (...) ai eu pegava e corria e ia no cartório ou no lugar, para ver se tinha um documento

⁵⁷⁷ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p.307 apud GLÓRIA, Priscila Santos da. *Os assentos de batismo de ingênuos na Vila de Caravelas, BA: Entre silenciamentos e classificações sociais de cor (1870-1877)*. In: XXIX Simpósio Nacional de História - Contra os preconceitos: História de democracia, 2017, p.6.

Disponível em: [*1488743475_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETOANPUHNACIONAL2017.pdf](https://arquivo.textocompletoanpuhnacional2017.pdf) Acesso em 16 de out. de 2022.

⁵⁷⁸ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁵⁷⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁵⁸⁰ SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 63 apud GLÓRIA, Priscila Santos da. *Os assentos de batismo de ingênuos na Vila de Caravelas, BA: Entre silenciamentos e classificações sociais de cor (1870-1877)*. In: XXIX Simpósio Nacional de História - Contra os preconceitos: História de democracia, 2017, p.6. Disponível em: [*1488743475_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETOANPUHNACIONAL2017.pdf](https://arquivo.textocompletoanpuhnacional2017.pdf) Acesso em 16 de out. de 2022.

⁵⁸¹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

de verdade. *Que comprovasse aquele casamento. Em que ano mais ou menos seu avô fulano de tal... aí eu ia comprovar. Entendeu direitinho? Fui fazendo o documento em cima da verdade assim, pesquisando as pessoas e fazendo o documento também.*⁵⁸²

Conversando com os familiares, “minha vó falava” e tentando legitimar essas informações nos documentos paroquiais de Dores do Indaiá e municípios vizinhos, a comunidade foi escrevendo a história dessa família originária do Brejo dos Pretos, que segundo as narrativas de seus descendentes, estava localizada na “Fazenda Gerais, hoje município de Quartel Geral, onde Cândida Preta ensinava a seus filhos e netos o que aprendeu com sua gente africana.”⁵⁸³ A escravizada Cândida, trisavó de José Geraldo de Paulo, de acordo com a narrativa da comunidade, nasceu em 1842, casou-se com Basílio Crioulo em 1877 e faleceu aproximadamente em 1919.⁵⁸⁴

Em um capítulo intitulado “Os filhos da África”, a obra *Quenta Sol: Encanto e magia* conta a história do pai de Basílio Crioulo, companheiro de Cândida, denominado primeiramente de “patriarca Quizumbo”, depois de “patriarca Joaquim Angola”, “pai Joaquim Angola”, “o pai mais velho da senzala, o pai dos negros”, remetendo à África ancestral.⁵⁸⁵

Segundo as narrativas de *Quenta sol: Encanto e magia*, “pai Joaquim de Angola (...) sempre se manifestou na Cabana”⁵⁸⁶, fazendo referência à Roça Cabana de Mamãe Oxum, existente na comunidade Quenta Sol. Assim, o ancestral da família de José Geraldo de Paulo, é apresentado como um “guia espiritual”, “(...)quando Joaquim Angola faleceu. Sete meses depois ele se manifestou em Cândida [sua nora] e dava os conselhos devidos.”⁵⁸⁷

Pai Joaquim gostava muito de sua bisneta Vó Galdina Crioula [1911-1943]. Ele sempre disse que o dia que Zambi⁵⁸⁸ chamasse Vó Cândida [1842-1919], Vó Galdina deveria seguir como ela ensinou e que ele estaria sempre presente. Alguns meses antes de Vó Cândida falecer, pai Joaquim de Angola havia se manifestado em Vó Galdina.⁵⁸⁹

Pai Joaquim de Angola, na Umbanda, é uma entidade da Linha dos Pretos-Velhos, que “quando incorporado nos médiuns, apresenta-se como o espírito de um negro escravo muito idoso”⁵⁹⁰, “a falange de pretos-velhos é muito respeitada, são guias espirituais de grande sabedoria, emanam muito amor e atenção a todos aqueles que recorrem aos seus serviços pedindo orientação

⁵⁸² Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁵⁸³ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.77,78.

⁵⁸⁴ Segundo a comunidade a informação sobre a data de nascimento de Cândida Preta foi obtida “no livro 03, primeira página, no Cartório de Quartel Geral.” SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p. 71, 76, 77.

⁵⁸⁵ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.76.

⁵⁸⁶ Ibidem, p.91.

⁵⁸⁷ Ibidem, p.87.

⁵⁸⁸ Deus supremo, criador e senhor do mundo, nos cultos bantos e na umbanda.

⁵⁸⁹ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.88.

⁵⁹⁰ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ªed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.123.

espiritual.”⁵⁹¹ “Todos os pretos velhos possuem nomes próprios, muitas vezes fazendo referência ao local de onde era/é, o que permite aos simpatizantes e praticantes da religião identificar a sua atuação (falange e especialidade) de acordo com identificação pessoal”.⁵⁹² Na tradição oral umbandista existem versões diferentes sobre a história dessa entidade, em uma delas, Pai Joaquim (Manoel) de Angola teria sido aprisionado na África, escravizado em uma fazenda mineira, tornando-se um curandeiro muito requisitado. Outra narrativa apresenta Pai Joaquim (José) de Angola como filho de uma escravizada angolana e nascido em Pernambuco.

Dessa forma, a história da família de José Geraldo de Paulo, liderança da comunidade Quenta Sol, é apresentada em *Quenta sol: Encanto e magia*, construída em uma narrativa que remonta a ancestrais “filhos da África”⁵⁹³, “guias espirituais” que manifestavam em seus familiares originários do Brejo dos Pretos, narrativas de alguns familiares mais velhos e pela pesquisa em fontes cartoriais realizadas por alguns membros da comunidade.

Nas narrativas de *Quenta sol: Encanto e magia*, Joaquim Angola casou-se com Maria Conga e tiveram três filhos, Eva, Basílio Crioulo e Adão. Basílio seria filho de Joaquim Angola, pai da senzala, devoto de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, dançava “zambé e açafata em homenagem aos santos congadeiros dentro da senzala e na casa grande em volta do cruzeiro existente nas fazendas.”⁵⁹⁴

Contava Vó Cândida que o filho mais moço de Joaquim Angola era Basílio Crioulo que sempre procurou seguir os ensinamentos do pai. (...) Teve sorte, nasceu livre. Nunca foi escravo, porque não foi registrado como escravo (Isso era uma das artimanhas dos senhores de escravos para não pagar as Estampilhas). O senhor Fernandes o libertara, pois era seu padrinho. Mas tinha uma condição: tinha que trabalhar para os padrinhos que no final era a mesma coisa.⁵⁹⁵

Quenta sol: Encanto e magia, também narra a história de como Basílio Crioulo conheceu Cândida.⁵⁹⁶ A escravizada Cândida teria casado com Basílio Crioulo e o casal teve três filhos, Jacinto nascido em 1863, Sebastiana nascida em 1866 e Adeodato ou Diodato Cândido nascido em 1873. “Adeodato, por ser filho de Cândida Preta, recebeu o apelido de Diodato Cândido. Porque a Cândida era escrava do Manuel Monteiro Vieira, ela era... mãe do Diodato Cândido.”⁵⁹⁷

O vigário Belchior Rodrigues de Braga, que celebrou o batizado de Adeodato (Rever Figura 08), foi “responsável por celebrar a primeira missa do Cemitério de Estrela, por volta

⁵⁹¹ SPERONI, Aline. *As religiões afro-gaúchas*. Fox Design: S/D., p.58.

Disponível em <https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/produto-as-religoes-afro-gauchas.pdf> Acesso em 01 de nov. de 2022.

⁵⁹² SPERONI, Aline. *As religiões afro-gaúchas*. Fox Design: S/D., p.59.

⁵⁹³ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.71.

⁵⁹⁴ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.71-75.

⁵⁹⁵ Ibidem, p.75

⁵⁹⁶ Ibidem, p.75.

⁵⁹⁷ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

de 1868”, conforme “relatos do livro do Tombo da Paróquia de Sebastião de Estrela do Indaiá”.⁵⁹⁸ Os padrinhos de Adeodato foram Antônio Monteiro de Noronha e Teburtina Vieira de Freitas, pelos sobrenomes, provavelmente eram parentes do proprietário da escravizada Cândida. Através do compadrio, uma condição de parentesco não-natural, os escravizados aumentavam sua rede de alianças sociais e tentavam alcançar a liberdade, sobretudo para seus filhos.⁵⁹⁹ Frequentemente os cativos recorriam “à pessoa livre e de posses para batizar os seus filhos, obtendo com isso a ajuda social deste para com o ‘escravinho’ e, muitas vezes, era esse padrinho que contribuía para que seu afilhado pudesse obter a sua alforria”⁶⁰⁰.

Mesmo na condição de ‘ingênuo’, como eram denominados os filhos ou filhas de escravizados que nascessem após a Lei 2.040, de 28 de setembro de 1871, conhecida como a Lei do Ventre Livre, Cândida provavelmente aciona a estratégia de alianças sociais através do compadrio, para garantir uma certa ajuda social a seu filho ‘ventre livre’. De acordo com o estabelecido na Lei do Ventre Livre, o proprietário da escravizada Cândida, Manoel Monteiro Vieira, era obrigado a cuidar de seu filho Adeodato, até os 8 anos de idade. Depois, “os senhores poderiam optar entre receber do governo uma indenização de 600 mil réis ou utilizarem o trabalho dos menores até a idade de vinte e um anos”⁶⁰¹.

Com a Lei do Ventre Livre, foi criado um fundo de emancipação, com o objetivo de libertar “cativos com dinheiro proveniente de impostos sobre a propriedade escrava, loterias, multas para quem desrespeitasse a lei e dotações dos orçamentos públicos”. Foi criada também “a matrícula obrigatória dos cativos como forma de melhorar a cobrança de impostos dos proprietários de escravos”. Se o escravizado não fosse matriculado, as autoridades poderiam considera-lo livre, sem a necessidade do pagamento de qualquer quantia.⁶⁰² A partir de 1871, com a Lei do Ventre Livre, são observados nas cidades e nas fazendas, casos de escravizados que recorreram à justiça para garantir os direitos previstos na lei. Em 1875, o escravizado Raimundo fugiu do engenho Laranjeiras, na vila de São Francisco do Conde e ao ser preso relatou que teria ido para a cidade “tratar de minha liberdade”, pois sua senhora não realizou a matrícula e que teria o pecúlio de 92 mil réis.⁶⁰³

“Uma espécie de imposto que se pagava por cada escravo adquirido”, segundo *Quenta sol: Encanto e magia*, era burlado em uma “constante troca de nomes de escravos” e

⁵⁹⁸ NORONHA, G. C. de. *O Congo e a Estrela: O Centenário da Festa do Rosário de Estrela do Indaiá-MG (1920-2020)*. OPSIS, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 1–13, 2021. DOI: 10.5216/o.v21i2.63048. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/Opsis/article/view/63048>. Acesso em: 16 mar. 2022, p. 7.

⁵⁹⁹ PINHO, José Ricardo Moreno. *Escravos, quilombolas ou meeiros? Escravidão e cultura política no Médio São Francisco*. Salvador: Eduneb, 2018, p.126-130.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p.126.

⁶⁰¹ Albuquerque, Wlamyra R.; FILHO, Walter Fraga. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 177.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 177.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 178.

relacionada à dificuldade de encontrar registros paroquiais e cartoriais referentes aos escravizados pertencentes à família de José Geraldo de Paulo.

Havia na época um pagamento de Estampilhas. Os senhores de escravos faziam de tudo para não pagar. *Era uma espécie de imposto que se pagava por cada escravo adquirido.* Quando era época de pagar as Estampilhas, os donos dos escravos trocavam o nome e idade dos escravos. Assim, quem se chamava João hoje, de uma hora para outra se chamava Manoel e por adiante. Inventavam todas as formas de burlar as leis vigentes à época. Isso explica as constantes trocas de nomes de escravos naquele tempo.⁶⁰⁴ (Grifo meu)

Em uma roda de conversa sobre a dinâmica da pesquisa realizada pela comunidade, dois participantes citam os municípios percorridos e a dificuldade em relação aos nomes dos escravizados e ao imposto citado em *Quenta Sol: Encanto e magia*.

Participante 1: Esse pessoal [antepassados escravizados] foi assim...é...Se não me engano começou ali, em Santo Antônio do Monte, os primeiros que chegaram. Em Santo Antônio do Monte, se não me engano né? [direcionando-se para o participante 3]

Participante 3: É.

Participante 1: Acho que passou aqui por Bom Despacho, mudou de nome. O trem mais difícil para achar! Mudou de nome e foi para...Abaeté. De Abaeté foi para Quartel Geral e foi estendendo. Ali em Abaeté mudou de nome, por causa da estampilha [estampilha] que pagava.

Participante 3: Era imposto né, então mudava o nome do escravo, para não pagar o imposto Estampilha [estampilha], tipo um selo.⁶⁰⁵

A narrativa sobre as “estampilhas”, presente em *Quenta Sol: Encanto e magia* e nas narrativas da comunidade sobre as pesquisas que eles realizaram, poderia ser uma referência à matrícula obrigatória dos cativos instituída com a Lei do Ventre Livre ou ao imposto sobre a compra e venda de escravizados, denominado de *meia sisa*.

O ingênuo Adeodato ou Diodato Cândido, nascido em 27 de junho de 1873, conforme a certidão de batismo apresentada pela comunidade, era bisavô de José Geraldo de Paulo. *Quenta Sol: Encanto e Magia* apresenta uma narrativa, que segundo a comunidade seria de José Adiodato (1901- ?), filho mais velho de Adeodato (1873-?), contando sobre as experiências de seu pai. “Nos cultos de umbanda fala-se português brasileiro ‘popular’, com vocabulário, semantismo e traços morfossintáticos particulares, próprios da ‘entidade’ incorporada pelo médium no estado de transe”⁶⁰⁶, semelhante à narrativa de Adeodato (1873-?). Uma narrativa verossímil, contemporânea ou não aos fatos, que revela muitos aspectos importantes para a comunidade do Quenta Sol.

Meu pai era filho de cativo e ainda falava muita coisa errada e contava o caso assim:

⁶⁰⁴ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.75.

⁶⁰⁵ Participante 1 e 3, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁶⁰⁶ PETTER, M. M. T. *Línguas africanas no Brasil*. Gragoatá, Niterói, v. 10, n. 19, p. 193-217, 2. Sem. 2005, p.194.

Ó nego tava na labuta quando iscuitei aquela sururu do inhô-inhô e dotro branco. Fiquei cas zorei impe assintano os dois. Direpenti iscuitei ezi fala cus cativu tava livri. Era uma ordi nova. O nêgo ficô frio de satisfação. Injueiei no chão ali memo agardeci Nossa Senhora do Rusário. Meu sentido tava nus nêgo labutanu coienu café. Era épa de coiê café. Os inhô-inhô que num tinha cafezal alugava os nêgo pus que tinha. Inhô-inhô zoiô preu e riu. Falô preu i lá na coiêta fala pus cativu modi vim na casa grandi. Tinha uma era quezi num vinha cá. Lá tava meus irmão, pai e mãe. Êzi drumia nus canzuá de pitera. De satisfação sai sartano que nem cabrito. Sai trupicanu aqui, trupicanu ali e quanto mais digero o nêgo ia, mais digero o nêgo quiria i. E ieu já tiha matutado. Avera de sê ieu pra modi dá a nutiça boa prézi. Só pra modi vê a cara dêzi. Cá di riba vi os nêgo labutanu. Eu gritei: Cativeiro acabô negada. Eu já era ventre livre mas era cativo mesma coisa. Num tinha onde i os pai e irmão era cativo. Êzi num iscuitava. Gritei traveis. Êzi viero vino na direção di ieu. Eu gritanu e correnu na direção dêzi. Antão êzi chegô perto di eu. Custei fala de tanto que curri e falei: Inhô-inhô chama na casa grande. Saiu uma ordi, num semo mais cativu. Tamo livre. Teve nêgo que choro de saluçá de aligria. Prantaru gritaria e falatoru do que ia fazê livri. Cada nêgo dipusitô sua ferramenta no ombru e fórum cantanu cá ferramentas no ombru. Di noite cantemo, dançemo, moçambiquemo té o galo sigundá. Nessa épa tevi Inhô-inhô que ficô quinzilado pareceno timboto ismantelado com muita giriza e mandô os cativu zuni sem um arvado namão pra defender o baque. De longe começaru a chega os nêgo que foru vendido e as parentada que num tinha ondi mora. Fazia dó vê os nêgos quando argum passava de passage lá ia precurá os pai, mãe, irmão. Eu alebrava de Vô Quizumbo qui foi apartado do pai que era meu bisavô Muzungo lá no mari e morreu, nunca mais viu o pai. Nós dava posada e jium. Eu vi meu irmão chegá. Fez uma trouxa com uma rumanga ismantelada pois na cacunda ispcada e na frente uma cabaça com omim ispcada. Tudo nu ombru. Chegô cantanu um piscuim qui nós cantava quando o Inhô-inhô dava orde pus nêgo moçambicá na senzala inredó da casagrande.”⁶⁰⁷

Adeodato, filho de Basílio, segundo a narrativa de *Quenta Sol: Encanto e Magia*, era moçambiqueiro, “criou o corte na senzala”, que mais tarde passou a pertencer a “Antônio Eva, a Diodato e aos parentes que moravam no Brejo dos Pretos”⁶⁰⁸, em Quartel Geral, à época distrito de Dores do Indaiá.

Participante 1: Na verdade a minha mãe era para chamar Eva. Ai eu acho que eles pegou e mudou, não sei quem lá. Ai colocou (...). Mas a minha mãe na verdade acho que era para chamar Eva, em homenagem a Eva Escrava. A Eva escrava era muito querida...
Participante 3: E é lá do Quartel geral. Porque lá assim tem um...
Participante 3: Eles é tudo primo, parente, aquele negócio. Irmão, tudo assim comadre, compadre...
*Participante 1: Antônio Eva, Zé Eva. É...é...como que chama...é...como que era o nome do outro tio la'... Maria Eva, Antônio Eva, Zé Eva.*⁶⁰⁹

Segundo os participantes de uma roda de conversa realizada com os membros da comunidade, “Eva escrava era muito querida” e matriarca da família “Eva”⁶¹⁰. Como um participante

⁶⁰⁷ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.78-79.

⁶⁰⁸ Ibidem.

⁶⁰⁹ Participante 1 e participante 3, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁶¹⁰ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

relatou, “eles é tudo primo, parente, aquele negócio. Irmão, tudo assim comadre, compadre...”⁶¹¹
Antônio Eva, filho de “Eva escrava”, seria primo de Adeodato ou Diodato Cândido (1873-?).⁶¹²

Podemos perceber a presença de um descendente da família “Eva” em Dores do Indaiá, que em 25 de fevereiro de 1943, na Fazenda Boa Vista [mesma Fazenda citada na história da comunidade “Brejo” que deu origem ao bairro “Cabeceira do Brejo”] em Quartel Geral, seria o sanfoneiro chamado João Eva que animava a comemoração de aniversário do proprietário da fazenda.⁶¹³

(...)lá para as ‘bandas de Quartel Geral, na fazenda Boa Vista, devia realizar-se uma festa de arromba. A cidade quase inteira se abalava para levar ao aniversariante o seu abraço de felicitações, comer uma dúzia de leitões e ingerir uma sobremesa (...) pau-a-pique e broas, fabricados esmeradamente e em abundância com o fubá fino, produto de cinco alqueires de milho novo! Mas isso não era tudo!... E o sarau dirigido pelo mestre da sanfona, o famoso sanfonista da zona – O **João Eva**, esse gênio do teclado, que possui o segredo de promover o entusiasmo das massas. (...) não se pode negar que o prestígio de João Eva, que atravessa as fronteiras do município de Dores para vir até aqui, catequizar o povo (...) sua brilhante carreira de agitador das massas dansantes.⁶¹⁴

Retomando a linhagem familiar construída em *Quenta Sol: Encanto e magia*, Adeodato, ou Diodato Cândido, casou-se com Diolina Maria de Jesus (1872-1929), o casal teve dois filhos, José Adeodato, nascido em 1901 e Galdina Maria de Jesus (1911-1943), avó de José Geraldo.

Na comunidade de Brejo dos Pretos, “ficava a casa de Vó [trisavó de José Geraldo] Cândida que mais tarde veio a pertencer a Vó Galdina”. Galdina Maria de Jesus ou Galdina Crioula, apresentada como “moçambiqueira de fé”, moradora do Brejo dos Pretos, mudou-se para Dores do Indaiá após a morte de seu pai Adeodato, onde “continuou a missão no Rosário de Maria”. Não foi possível confirmar o ano de falecimento de Adeodato (1873-?) e se em 1938 Galdina ainda morava no Brejo dos Pretos, quando teve a filha Elza Maria de Jesus, mãe de José Geraldo de Paulo, liderança da comunidade Quenta Sol.⁶¹⁵

Quando Dona Galdina faleceu, em “07 de novembro de 1943”, segundo a narrativa de *Quenta Sol: Encanto e magia*, uma parte da família ainda morava no Brejo dos Pretos. “Vó Galdina

⁶¹¹ Participante 3, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁶¹² De acordo com as narrativas de alguns membros da comunidade, a linhagem familiar apresentada em *Quenta Sol: Encanto e Magia* (1999) e uma reportagem intitulada *Corte dos Marinheiros*, publicada no Jornal Fazendo o Amanhã, Bom Despacho – MG, Ano IV, n.91, 10 de março de 1999.

⁶¹³ Foi antecipada a data de exibição de um filme no cinema, devido à data da festa de aniversário do proprietário da fazenda Boa Vista. *Abaeté = Jornal: Semanario independente, dedicado aos interesses do Municipio (MG) - 1934 a 1945/ Ano 1943* Edição 00024 (1). Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=761796&pesq=%22Quartel%20Geral%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=332> Acesso em 06/06/2022

⁶¹⁴ *Abaeté = Jornal: Semanario independente, dedicado aos interesses do Municipio (MG) - 1934 a 1945/ Ano 1943* Edição 00024 (1). Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=761796&pesq=%22Quartel%20Geral%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=332> Acesso em 06/06/2022

⁶¹⁵ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p. 77,78, 79, 81, 86.

de Iansã” teria deixado como herança a “fé na mãe Iansã e na Virgem Mãe do Rosário”. Gasparino Vicente de Paulo, faleceu em 1945, dois anos após sua esposa Galdina.⁶¹⁶

*A mãe dela faleceu, ela [Dona Elza] era nova, tinha uns quatro anos, cinco anos de idade. E o pai também faleceu... Gasparino Vicente de Paulo, também faleceu... quando ela era novinha. Quando ela era mais nova, ela morava... ah, um lugar perto do Brejo dos Pretos, um lugar chamado... ah... esqueci o nome, é... ah... perto de um... na verdade no Rio São Francisco pra baixo aí, pra lá da Fazenda Piraquara, é numa estrada caminho Dores do Indaiá, uma estrada antiga, uma rua antiga de estrada de chão... (...)*⁶¹⁷

Após a morte dos pais, Galdina e Gasparino, Dona Elza, com 5 anos de idade, vai morar com sua avó paterna Rita Alves Pimenta, ou Sá Ritinha, como era chamada pela família, em uma localidade na zona rural, “um lugar perto do Brejo dos Pretos”, no município de Dores do Indaiá. *Quenta Sol: Encanto e magia*, apresenta a narrativa de Dona Elza sobre a época que vivia na roça aos cuidados de sua avó, nas décadas de 1940/50.

(...) eu trabalhava na roça, nossa família plantava café, milho, feijão, arroz. Quando acabava uma colheita tinha outra. À noite nós limpávamos no pilão o arroz de comer no dia seguinte. Torrava café e moía no pilão para beber na manhã seguinte. Aprendi a cozinhar quando criança na roça. Para os agregados eram 20, 30 ou mais homens trabalhando. Na roça nós tínhamos um fogão de lenha enorme, e no chão da cozinha um outro fogão com um enorme panelão, que gastava dois homens para levá-la quando estava cheia. Atravessavam um pau na alça do panelão e tirava do fogão. Neste fogão nós fazíamos também sabão de cebo de vaca ou de cocô, fervia roupas dos agregados para alvejar. A gente punha aquelas tachas enormes para fazer doce, fritava capado. Lá fora o forno de assar biscoito, paupique⁶¹⁸ e outras delícias que são simples e fáceis de fazer.⁶¹⁹

Dona Elza, que foi “criada na roça, não teve tempo para estudar”, também comenta que “eram poucas as mulheres que tinham leitura”, “quem tinha o 4º ano de grupo era professora”, “mesmo quem podia não gostava de pôr as filhas nas escolas. Diziam: Para que mulher aprender a ler? Para escrever bilhetinho para namorado? Elas vão é casar, cuidar da casa, dos filhos e do marido. Para que serve leitura de mulher?”⁶²⁰

O cotidiano de trabalho vivenciado por Dona Elza aponta um contexto parecido com o de Dona Sebastiana, quando ela vivia com sua família em Bom Sucesso. Ao relatar que “aprendi a cozinhar quando criança na roça. Para os agregados eram 20, 30 ou mais homens

⁶¹⁶ Ibidem, p.88.

⁶¹⁷ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁶¹⁸ O biscoito *pau a pique*, também é citado no jornal “O Abaeté”, na celebração onde João Eva tocou sanfona. Abaeté = Jornal: Semanario independente, dedicado aos interesses do Município (MG) - 1934 a 1945/ Ano 1943\Edição 00024 (1). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=761796&pesq=%22Quartel%20Geral%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=332> Acesso em 06 de jun. de 2022.

⁶¹⁹ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.59, 60.

⁶²⁰ Ibidem, p.60.

trabalhando”, que “fervia roupas dos agregados para alvejar”⁶²¹, podemos entender que a família de Dona Elza também vivia como agregada em uma fazenda próxima à Dores do Indaiá.

A agregação ou agrego, foi “uma instituição corriqueira na sociedade brasileira até meados do século XX”, entretanto, a “agregação não foi uma relação singular”, existindo várias tipologias com costumes específicos de acordo com espaços e tempos diversos. José de Souza Martins, como aponta Ribeiro, analisa os agregados a partir de uma concepção distinta do regime de apropriação fundiária, que permitia separar uso e domínio, ou seja, o “agregado poderia usar uma terra que o fazendeiro se assenhorava pelo domínio.” Uma das tipologias da agregação poderia ser por “incorporação de posses”,⁶²²

ocorria quando um fazendeiro expandia seu domínio para área ocupada por posseiro e impunha seu mando sobre a terra; o posseiro podia enfrentá-lo ou agregar-se; geralmente se agregava. Esses casos foram frequentes nos anos finais da fronteira agrícola; posseiros costumavam mesmo oferecer as áreas para a fazenda incorporar, às vezes em troca de pequeno pagamento, às vezes buscando proteção contra outros fazendeiros, mas quase sempre visando o direito de plantar nas terras virgens ainda descansadas dessas fazendas.⁶²³

Na agregação, “o fazendeiro oferecia moradia, autorizava a extração e o plantio na terra que dominava, garantindo a produção independente do agregado”, que “trabalhava uns dias para a fazenda, produzia seus alimentos e recursava – extraía das florestas e rios”. A relação entre agregado e fazendeiro, “sujeitos desiguais”, não estava apenas na esfera econômica, era marcada “por um mando que era exercido de forma descontínua sobre bens, recursos e pessoas: discreto sobre alguns, ostensivo sobre outros, o mando envolvia direitos e obrigações das partes e supunha domesticidade, hierarquia e certa dose de violência – às vezes, mas nem sempre, reduzida”.⁶²⁴

No contexto dos agregados e fazendas no nordeste de Minas Gerais, Ribeiro, observa “quando a agregação caminhava para o fim, nos anos 1960”, ocorreu a escassez dos recursos naturais e as interdições realizadas pelos fazendeiros aumentaram, “o número de animais que o agregado podia criar foi limitado, foi proibida a coleta de lenha, o agrego para os filhos se acabou, foi vetado replantar lavoura na mata ou capoeira derrubada.”⁶²⁵

A ritualidade da concessão era parte do exercício do domínio: era o fazendeiro que autorizava as novas derrubadas e esta quase formalidade passou depois a ser usada como instrumento de restrição para dosar a oferta de dons a limites mais convenientes, para estabelecer a plena propriedade privada. Ao fim, o rito foi transformado em controle, a reciprocidade em prestação unilateral de serviço e a terra em equivalente de dinheiro.⁶²⁶

⁶²¹ Ibidem, p.59, 60.

⁶²² RIBBEIRO, Eduardo Magalhães. *Agregados e fazendas no nordeste de Minas Gerais*. Estud. Soc. e Agric., Rio de Janeiro, vol.18, n. 2, 2010: 393-433, p.393, 397, 398, 401.

⁶²³ Ibidem, p. 401.

⁶²⁴ Ibidem, 400.

⁶²⁵ Ibidem, p.420, 421.

⁶²⁶ Ibidem, p. 421.

Nesse contexto analisado por Ribeiro, “à medida que a fazenda impunha normas, os agregados reagiam” rompendo com a relação hierarquizada, através de “fugas, roubos, desrespeito às ordens, queimadas” e com o “deslocamento espacial, resultado de proibição de novos plantios que deveriam ser refeitos a cada ano por conta do cansaço da terra e do crescimento do número de pessoas que precisavam de alimentos.” Deslocamento espacial que não foi uniforme, com diferentes relações de apropriação e domínio fundiário e pouca diferenciação entre “posse ou agrego”, ao decorrer do século XX.⁶²⁷

Não por acaso esses movimentos espaciais produziam às vezes agrego, às vezes pequena unidade camponesa, que tanto se confundiram que ficaram sobrepostos. Desse modo, depois de anos passados, quando os Sindicatos de Trabalhadores Rurais dos anos 1980 buscaram as origens dos conflitos fundiários viram ressurgir do agregado em luta o posseiro incluído, o índio capacitado e o quilombo incorporado pela fazenda.⁶²⁸

Os conflitos e mudanças nas relações entre agregados e fazendeiros, destacados por Ribeiro, no nordeste de Minas Gerais, também ocorreram em outras regiões do estado com suas especificidades. Nesse processo, em Minas Gerais, ao longo das décadas de 1950-1970, observamos uma importante diminuição da população rural. “As limitadas condições de sobrevivência no campo, no que diz respeito principalmente ao trabalho e à produção, contribuíram para a desvalorização e o empobrecimento da sua população, a expropriação de seus direitos e, conseqüentemente, para sua saída dos espaços rurais.”⁶²⁹

Portanto, no percurso pela trajetória das comunidades até o momento, nesse contexto de êxodo rural em Minas Gerais, 1950-1970, observamos a migração de várias famílias de comunidades negras rurais, como moradores do povoado da Prata para a Tabatinga em Bom Despacho, do Brejo dos Pretos para os municípios vizinhos e dos ex-escravizados e seus descendentes que viviam nas fazendas próximas para o Quenta Sol.

Elza Maria de Jesus, também saiu da zona rural de Dores do Indaiá, onde vivia com a família e em 1954 teria chegado ao Quenta Sol, com provavelmente 16 anos de idade, acompanhando alguns parentes que já viviam na comunidade. Dona Elza Maria de Jesus “veio pra cá, mais alguns parentes (...) já tinham vindo né, já morava aqui e [Dona Elza] (...) veio...é...com...me parece com 16 anos, se não me engano. Uns 16 anos de idade...É... faleceu com 82 anos [em janeiro

⁶²⁷ Ibidem, p.421, 422, 427.

⁶²⁸ Ibidem, p.428.

⁶²⁹ PORTES, Écio Antônio Portes; SANTOS, Apolliane Xavier Moreira dos. *Aspectos da educação e do Êxodo rural em Minas Gerais (1950-1970)*. Cadernos de História da Educação. Uberlândia, [S. l.], v. 11, n. 2, 2013, p.409. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/che/article/view/21704>. Acesso em: 23 out. 2022.

de 2021].⁶³⁰ Ao chegar no Quenta Sol, em Bom Despacho, Dona Elza destacou-se na profissão de cozinheira e trabalhou por mais de 20 anos para a mesma família.

Ela trabalhava na casa do Paulinho ali, com a Dona Lúcia. Ela trabalhou lá mais de num sei quantos...acho que mais de 20 anos. Trabalhou em outros serviços né... (...) É trabalhou também panhando cirata⁶³¹...panhando café, trabalhou em outros serviços também. Mas aí depois ela pegou...e empregou e ficou.⁶³²

Na narrativa da comunidade, antes de trabalhar como cozinheira, Dona Elza “trabalhou em outros serviços”, “panhando cirata...panhando café”. Após alguns anos morando em Bom Despacho, “em 1962, Dona Elza, filha de Galdina e Gasparino, dá à luz a José Geraldo [de Paulo] no Quenta Sol, na cidade de Bom Despacho. Nesse bairro, a família possuía uma casinha de pau-a-pique de dois cômodos desde 1960.⁶³³

Quando José Geraldo de Paulo nasceu, a família morava em uma casa de pau-a-pique, como a maioria dos moradores do Quenta Sol à época. Um dos membros da comunidade, relata com detalhes como eram as casas do Quenta Sol em sua época de infância.

Eram todas de pau a pique! Todas, todas, todas...devia ter uma foto, um jeito até de desenhar, se tivesse um desenho, eu iria pedir para fazer um desenho em um quadro pra mim assim, eu ia assim explicando e ele ia fazendo. Elas eram todas de pau a pique... (...) É...as casinhas eram assim. Bom... inclusive a nossa era de dois cômodos, de pau a pique, de barro mesmo. É aquela casinha da frente também era de pau a pique. Era todas de pau a pique, de telha, aquelas telha curva, feita na coxa, que eles falam né, feito na coxa. É...tudo casa pequenininha. De jeito que se você gritasse aqui, tinha jeito de gritar lá perto da...daquela pouco prá lá da siderúrgica. Gritava oh...fulano! Escutava aqui em baixo, entendeu? Outro gritava daqui e escutava lá! Não precisava de celular não.⁶³⁴

As casas do Quenta Sol à época que Dona Elza chegou ao bairro e que permaneceram por muitos anos como descritas na narrativa acima, “eram todas de pau a pique”, “de dois cômodos”, “tudo casa pequenininha”⁶³⁵, evidencia que “a saída do meio rural não implica, necessariamente, o acesso às condições mínimas próprias da vida urbana”⁶³⁶. Podemos observar também, que a descrição das moradias no Quenta Sol, assemelha-se às narrativas dos primeiros

⁶³⁰ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁶³¹ Cirata: uma espécie de teliz ou xairel. Teliz: Pano, para cobrir a sella do cavallo.

⁶³² Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁶³³ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.89.

⁶³⁴ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁶³⁵ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁶³⁶ CAMARANO, Ana Amélia; ABRAMOVAY, Ricardo. *Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil: panorama dos últimos 50 anos*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada/IPEA, p.1-23, 1998, p.2. Apud PORTES, Écio Antônio Portes; SANTOS, Apolliane Xavier Moreira dos. *Aspectos da educação e do Êxodo rural em Minas Gerais (1950-1970)*. Cadernos de História da Educação. Uberlândia, [S. l.], v. 11, n. 2, 2013, p.409. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/che/article/view/21704>. Acesso em: 23 out. 2022.

moradores da Tabatinga e dos membros da comunidade remanescente de quilombos Carrapatos da Tabatinga. Maria Feliciano, Dona Fiota, Dona Sebastiana e sua filha Sandra, descreveram as moradias da Tabatinga, “as cafuas”, desde o tempo que “reventô a liberdade” até a década de 1970-80.⁶³⁷ Portanto, Quenta Sol e Tabatinga, territórios periféricos ocupados por famílias migrantes no contexto do êxodo rural 1950-1970, originárias de comunidades negras rurais ou “agregados”, como Dona Elza e Dona Sebastiana, demonstram a colonialidade presente nas experiências de ocupação das propriedades rurais e também dos espaços urbanos e formas de moradia, vivenciados pela população afrodescendente.

No período de migração e êxodo rural em Minas Gerais (1960-1970), com exclusão e marginalização da população afrodescendente e ocupação das áreas periféricas da cidade, as casas de pau-a-pique são destacadas como uma moradia característica dessas populações que chegavam à zona urbana e não possuíam condições econômicas para construir com os materiais disponíveis à época de crescente industrialização da construção civil e acessíveis às outras camadas da população. Atualmente, a bioconstrução retoma diversas técnicas ancestrais de construção como opção para uma moradia sustentável. Algumas comunidades quilombolas conservam as suas construções em terra e possibilitam uma troca de saberes com a Arquitetura e Engenharia, que incorporam conhecimentos técnicos ao modo de construir transmitido de geração em geração, contribuindo para uma moradia mais segura e sustentável. Um exemplo é o projeto de extensão desenvolvido pela Universidade Federal do Tocantins -UFT, onde foi realizada “uma oficina de bioconstrução, na comunidade quilombola Barra da Aroeira, localizada no município de Santa Tereza do Tocantins”⁶³⁸. Na oficina, a comunidade quilombola demonstrou como produzir e construir com tijolos de terra crua (adobe) e depois foram coletadas algumas amostras para fazer análises técnicas na UFT. Segundo o professor Marcos Santos, as técnicas tradicionais de construção dos quilombolas, combinadas “com a devida análise técnica e incorporação de outras tecnologias sociais, traz um grande potencial de se garantir moradias de menor custo e melhor qualidade, durabilidade e conforto para comunidades carentes”.⁶³⁹

2.2 “O quilombo do Quenta Sol é um lugar mágico”

*O Quenta Sol tem uma história longa...cumprida...bonita, de escravos, de resistência.*⁶⁴⁰

⁶³⁷ Maria Joaquina da Silva. Entrevista concedida a Lúcio E. do E. S. Júnior e Tânia T. Nakamura, (ano?). Disponível em: <https://www.mgquilombo.com.br/artigos/bens-quilombolas-materias-e-imateriais/dona-fiotinha-e-a-lingua-da-tabatinga/> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

⁶³⁸ Disponível em: [Alunos da UFT participam de oficina sobre bioconstrução em comunidade quilombola](#) Acesso em 23 de out. de 2022.

⁶³⁹ Disponível em: [Alunos da UFT participam de oficina sobre bioconstrução em comunidade quilombola](#) Acesso em: 23 de out. de 2022.

⁶⁴⁰ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. de 2021, Bom Despacho/MG.

Segundo *Quenta Sol: Encanto e magia* e as narrativas de alguns membros da comunidade, a origem do bairro Quenta Sol, onde Dona Elza, mãe de José Geraldo de Paulo, morou desde a década de 1950, está ligada a “uma estrada carreira”⁶⁴¹ e às pessoas escravizadas que viviam nessa região, seja fugindo da escravidão ou migrando no pós-abolição para uma área próxima à urbanização, mas também de fácil acesso às fazendas vizinhas onde muitos continuaram trabalhando como retireiros.

Eu lembro muito dos pessoal né...os pessoal negros né que tinha aqui na rua... inclusive a Ana Borges, Queima Rancho, o seu Chiquinho Criolinho, tinham algumas pessoas que eles falavam que eram até quilombolas, que tinha vindo né, descendentes de quilombolas, que tinham vindo das fazendas da região.

Todos moradores daqui, aqui só... aqui tinha... mais negros, agora hoje se ocê fô caçá num tem mais negros né, uns morreram, mudaram né, aí já ficou só mesmo os remanescentes né, alguns né, porque muitos venderam as suas casas, foram embora.

(...) a maioria das pessoas que tem aqui a gente não conhece muito né, muitas pessoas a gente não conhece mais né, são pessoas novas, pessoas diferentes, pessoas brancas, diferente né... que era negro... quase todos, todos aqui... tinha Dona Preta, Queima Rancho, a Cinza, é... Ana Borges, Senhor Chiquinho né, mais claro aqui era da minha cor.

*[Senhor Chiquinho] ele é pai do Zé Francisco, pai do Zé Chiquinho. Eles eram escravos da Fazenda Piraquara né, eles moravam aqui um pouco acima...entendeu? (...)*⁶⁴²

Figura 9: Capitão do Congo Sereno, Zé Chiquinho.



Fonte: Foto de Alexandre Mota/Nitro, disponível em: [A cidade sai à rua na festa dos escravos em Minas Gerais - Revista Globo Rural | Cultura](#) Acesso em 17 de dez. de 2022.

⁶⁴¹ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.16.

⁶⁴² Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

Laércio Rodrigues aponta que Picão Camacho era “uma figura mais ou menos misteriosa”, presente na tradição oral de Bom Despacho como “o primeiro *homem civilizado* a pisar as terras bom-despachenses, calculando-se à época em 1730”. O Vigário Nicolau Ângelo del Duca recolheu elementos dessa tradição oral e registrou as origens do município no Livro do Tombo da Paróquia, cujas informações foram utilizadas como referência na publicação “Apontamentos para o Dicionário Geográfico do Brasil”, em 1894. Pesquisando sobre as origens do município, Laércio Rodrigues não encontra documentos históricos que façam referência à Picão Camacho, mas sim à Manoel Picão Camargo, concluindo que o colonizador “tenha sido efetivamente o primeiro morador da paragem que lhe deve o nome (Rio Picão)”, mas considera sua presença na região “como mera arrançamento provisória, sem o propósito de radicar-se no lugar, pois seu objetivo era certamente o de todos os aventureiros de seu tempo: pesquisar e explorar faisqueiras de ouro e pedras preciosas.”⁶⁴³

Para Freitas, Manuel Picão Camacho explorou a região descendo “o rio Pará até encontrar a foz do rio que mais tarde seria denominado de Picão” e conseqüentemente, a “região da Piraquara”, mas “não fixou residência com sua família em território bom-despachense, como relatado pelo Vigário Nicolau Ângelo del Duca e não foi o “primeiro *civilizado* a pisar o solo bom-despachense”.⁶⁴⁴

Independente de qual seja o primeiro colonizador, ou “*primeiro civilizado*”, termo recorrente na narrativa eurocêntrica da historiografia local, as pessoas escravizadas e ex-escravizados pelos colonizadores que ocuparam a região denominada de Piraquara, entre o rio São Francisco e o rio Picão, estão relacionadas à trajetória histórica dos primeiros moradores do Quenta Sol.

Segundo a narrativa de *Quenta Sol: Encanto e magia*, o avô do senhor Zé Chiquinho, João Severino da Silva, apelidado de “João Crioulinho”, provavelmente nascido na década de 1850, após a abolição passou “por várias fazendas”, como Lagoa Verde, Caiçara e Machados. João Severino da Silva “foi bom carreiro e estava sempre nas comitivas, nas carreatas levando mercadorias colhidas no Vale do São Francisco para a próspera cidade do Curral Del Rey. Casou-se com Dona Joaquina, mulata nascida no Arraial de Nossa Senhora da Saúde, hoje cidade de Perdigoão.” Até a década de 1940, aos 90 anos de idade, João Severino, avô do senhor Zé Chiquinho, também foi dançador do Congado.⁶⁴⁵

Francisco José da Silva ou Chiquinho Crioulinho, pai do capitão Zé Chiquinho, “nasceu na beira da Lagoa Verde em 1902”, sendo o mais velho de 13 irmãos, “trabalhava desde pequeno para ajudar os pais no sustento da família”, na lavoura e como carreiro. “Viveu com os pais na Lagoa Verde, Caiçara e Machados” e por volta de 21 anos “ingressou na Estrada de Ferro

⁶⁴³ RODRIGUES, Laércio. *Bom Despacho, Origem e Formação*. Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1968, p.9, 18, 20.

⁶⁴⁴ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, 60, 69.

⁶⁴⁵ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.42.

Paracatu”. Após sua primeira esposa falecer casou-se com “uma moça moradora do Quenta Sol, onde passou a residir.”⁶⁴⁶ Lagoa Verde e Machados são localidades situadas entre a margem direita do Rio São Francisco e o rio Picão, sendo que Caiçara está situada mais ao sul das duas primeiras localidades. À direita da região dos Machados passava a Estrada de Ferro Paracatu que seguia em direção à Dores do Indaiá transpondo o rio São Francisco, entre a região do córrego da Piraquara e córrego da Extrema (Figura 16). Segundo *Quenta Sol: Encanto e Magia*, o capitão Zé Chiquinho relata que seu pai Francisco José da Silva teria alegrado o Quenta Sol:⁶⁴⁷

Ganhou uma sanfona pé-de-bode e convidava alguns vizinhos, reunia as filhas e dava razão a sua saudade dos tempos de Reinado. Era bom dançador. Conhecia tudo pois aprendeu desde pequeno tal dança. Dançava também a dança da Catira ou da viola. Era bom de forró. Enchia seu terreiro com o povo do Quenta Sol e dançavam a noite inteira. Era sempre convidado a levar sua sanfona a Lagoa Verde e região (...).⁶⁴⁸

Na década de 1930, de acordo com Dona Maria das Dores, “o Quenta Sol era habitado por negros que moravam em pequenas casas à beira de uma estrada carreira, que parte ainda existe até hoje”.⁶⁴⁹ A “estrada carreira” citada nas narrativas sobre as origens do Quenta Sol, também é descrita por Juraci Antônia da Silva Pimentel, em suas memórias sobre o município de Bom Despacho, a Avenida das Palmeiras, antes denominada de rua da Fábrica, “era entre todas a mais larga e bem movimentada. Antigamente, por ela subiam e desciam carros de bois que vinham das fazendas trazendo mantimentos e rapaduras para vender. Por lá passavam boiadas, cavaleiros, os funcionários da fábrica de tecidos”.⁶⁵⁰

Um membro da comunidade Quenta Sol também narra as origens do bairro, localizado em um espaço “ermo”, nas proximidades de duas estradas e uma mata e segundo seu relato apenas “um pedaço”⁶⁵¹ dessa estrada carreira teria sido preservado, onde atualmente existe um beco denominado Vila José Bento que dá acesso à Roça Cabana de Mamãe Oxum.

(...) tinha uma estrada carreira de cá, que é onde realmente contava os antigos que iniciou o Quenta Sol. E...tinha uma estrada de cá né, que era a estrada carreira. Ai onde te falei que você poderia ir lá visitar, que tem um pedaço...[Beco na Vila José Bento] a Cabana de Mamãe Oxum... para mostrar...

Pra você ver o tanto que era ermo, tinha mato, mas dava pra gente ver, lá o cerrado. De cá tinha a mata da mina e no meio... aquela...ali [apontando para os fundos da residência onde era realizada a entrevista] a estrada de carro de boi e de cá [apontando para a Av. Dr. Juca]

⁶⁴⁶ Ibidem, p.42.

⁶⁴⁷ Ibidem, p.42.

⁶⁴⁸ Ibidem, p.42.

⁶⁴⁹ Dona Maria das Dores ou “Fia do Lúcio”, seu pai era Antônio Lúcio, “fundador do primeiro Moçambique de Bom Despacho”, teria nascido em 1932 e chegado ao Quenta Sol com um ano de idade. SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.16.

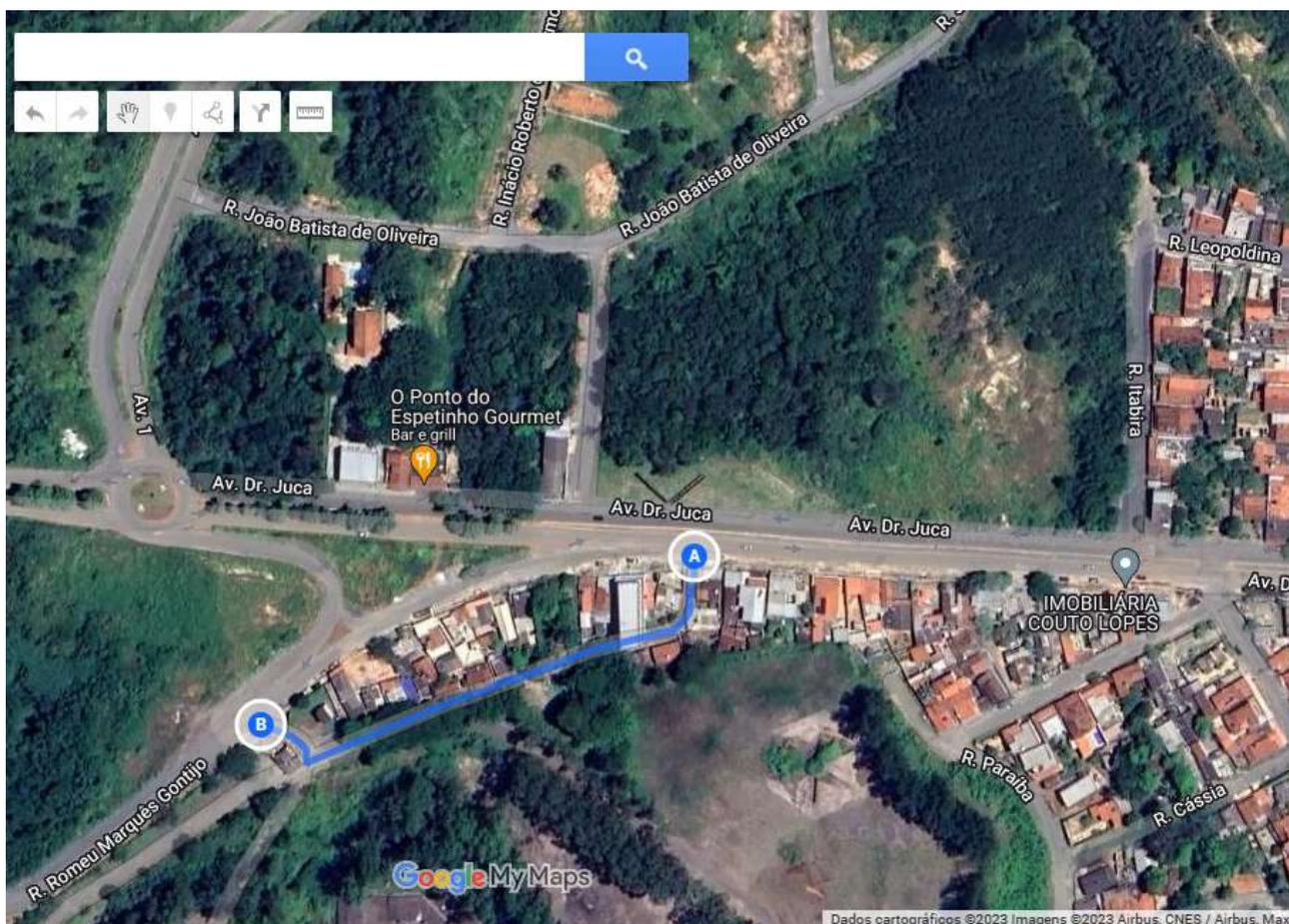
⁶⁵⁰ PIMENTEL, Juraci Antônia da Silva Pimentel. *Memórias inesquecíveis de uma Cidade Sorriso*. Bom Despacho: Edição da autora, 2015, p.29-30.

⁶⁵¹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

*uma estrada aonde passava uma jardineira, que ia sentido Dolores. É... sentido, Moema, Lagoa, Luz. Eu acho que ia para Dolores também! É... e pra lá, aí pra frente.*⁶⁵²

Ao descrever a localização do Quenta Sol e seu entorno, o participante aponta a estrada carreira ou estrada de carro de boi de um lado, atualmente Vila José Bento, onde segundo os “antigos”, realmente teria surgido o bairro, e de outro; aponta a “mata da mina”, ou também chamada pela comunidade de Mata do Quenta Sol e a estrada onde passava uma jardineira, que é atualmente a Av. Dr. Juca. (Figura 10).

Figura 10: Comunidade Quenta Sol, com beco de acesso à Vila José Bento à esquerda (ponto A) e à frente uma parte da região denominada de Mata do Quenta Sol, onde localiza-se a mina d’água, ambas citadas pela comunidade.



Fonte: GoogleMyMaps, 2023.

Em duas fotografias (Figura 11) postadas pela comunidade em uma rede social, podemos visualizar o trecho da antiga “estrada carreira” citada pelo participante, quando não tinha pavimentação e conservava a vegetação de seu entorno. Atualmente esse trecho é denominado de Vila José Bento, onde localiza-se a Cabana de Mamãe Oxum.

⁶⁵² Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

Figura 11: Trecho da antiga "estrada carreira", atualmente denominada de Vila José Bento, data desconhecida.



Fonte: [Quilombo Quenta SOL | Facebook](#) Acesso em 14 de nov. de 2021.

Como relatou um membro da comunidade Quenta Sol, “aí onde te falei que você poderia ir lá visitar”, fiz uma visita na Cabana Mamãe Oxum e nas proximidades da mina do Quenta Sol, que será descrita nos itens seguintes. Na sequência de imagens (Figura 14) respectivamente podemos ver o Beco da Vila José Bento e ao fundo a saída para Av. Dr. Juca; a continuação da Vila José Bento e ao fundo à esquerda, no espaço arborizado está localizada a Roça Cabana de Mamãe Oxum e por último a entrada da Cabana. A visita foi realizada no dia 16 de junho de 2022, marcado pela própria comunidade, pois nesse dia seria feriado religioso de *Corpus Christi*, alguns membros da comunidade poderiam me acompanhar e não prejudicaria os seus afazeres diários ou trabalho.

Dessa forma, o bairro Quenta Sol, segundo o relato de um membro da comunidade, surgiu a partir dessa “estrada carreira (...) que é onde realmente contava os antigos que iniciou o Quenta Sol”⁶⁵³, via de acesso à região da fazenda Piraquara, Moema, Dores do Indaiá e as diversas localidades e fazendas presentes nas narrativas da comunidade.

Nos anos 1930, a moradora mais antiga seria Dona Bitú, que “morava no Quenta Sol há quase 35 anos”, ou seja, na primeira década depois da abolição da escravatura, quando “vários negros das fazendas das regiões da Piraquara, Garças, Machados, Ventina e Extrema, começaram a povoar o bairro”, como “‘Seu Jaú’, Pedro Matias, Antônio Lúcio, Chiquinho, Dona Laurinda, José Precope, Antônio Lourindo”.⁶⁵⁴

⁶⁵³ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG

⁶⁵⁴ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.16.

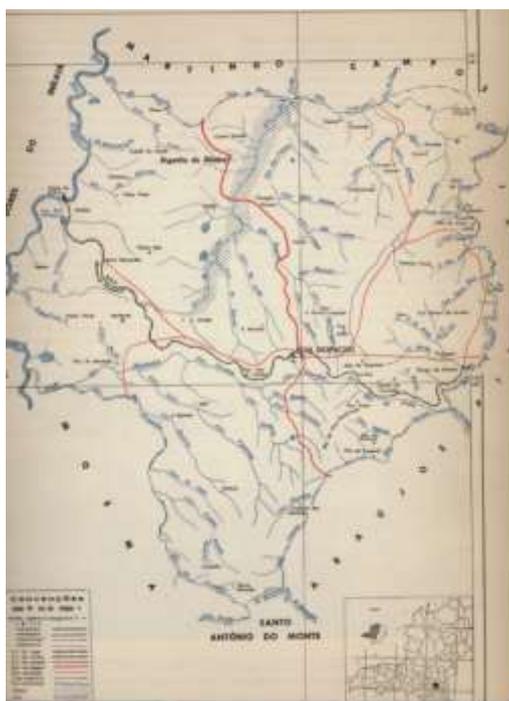
Figura 12: Sequência de imagens 1 a 9, visita à Vila José Bento e roça Cabana de Mamã Oxum, guiada por membros da comunidade Quenta Sol.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2022.

Na sequência de nove imagens podemos observar (Figura 12): (1) o beco de acesso à Vila José Bento, no bairro Quenta Sol e ao fundo, saída para Av. Dr. Juca; (2 e 3) Vila José Bento e à esquerda entrada para a roça Cabana de Mamãe Oxum; (4 e 5) Membro da comunidade explicando sobre os espaços que constituem a roça; (6 e 7) Recurso utilizado pela comunidade para armazenar água da chuva para utilizá-la em celebrações, diante da impossibilidade ou dificuldade de acessar a água da mina próxima à comunidade; (8) primeira Capela de Nossa Senhora das Mercês localizada nos fundo da roça e (9) telhas antigas armazenas à frente da Cabana, utilizadas no telhado da Capela.

Figura 13: Mapa do Município de Bom Despacho, data desconhecida.



Fonte: [mapa_bd_antigo2.jpg \(678x932\) \(senhoradosol.com.br\)](#) Acesso em 14 de nov. de 2021.

Em um mapa de Bom Despacho (data desconhecida) podemos observar as “Estrada Férrea” da Rede Mineira de Viação – RMV, “Estr. de rodagem” e “Est. Carroçável” (Figura 13). De acordo com as indicações do mapa podemos identificar uma Estrada carroçável, desde a comunidade da Passagem, passando próxima às nascentes do Córrego da Areia na região do bairro Quenta Sol, atingindo uma bifurcação que à direita corta o rio Picão em direção à Dores do Indaiá e à esquerda o ribeirão dos Machados em direção à Moema.

Figura 14: Av. Dr. Juca (Mata do Quenta Sol à esquerda, centro da cidade ao fundo).



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2022.

Ao longo dos anos, o antigo bairro Quenta Sol, perdeu a sua denominação histórica e suas ruas foram incorporadas ao novo bairro Realengo, localizado entre o Bairro Palmeiras e o Bairro São Vicente, em Bom Despacho. Atualmente a avenida principal do Bairro Realengo é a Avenida Doutor Juca (Figura 14), provavelmente aberta no século XX, próxima ao traçado da “estrada carreira” citada pelos descendentes dos primeiros moradores.

Em 03 de fevereiro de 1999, os “moradores da antiga rua Quenta Sol”, liderados por José Geraldo de Paulo e intermediados pelo secretário de Cultura e Turismo, Jacinto Guerra⁶⁵⁵, encaminham ao prefeito Haroldo Queiroz (1997-2000) um abaixo-assinado dos moradores das ruas Anicésio de Mendonça e rua Olinda, localizadas no bairro Realengo, reivindicando que seja reconhecida oficialmente a histórica denominação Quenta Sol.

1. Que o Senhor Prefeito encaminhe Projeto de Lei à Câmara Municipal restaurando a denominação de Quenta Sol à região urbana do atual Realengo no trecho compreendido pelas ruas Anicésio de Mendonça e rua Olinda até o Morro Vermelho – antiga siderúrgica e obras da Irmã Maria.”
2. Que se coloque uma placa histórica no centro do antigo Quenta Sol registrando a iniciativa do seu governo em atender esta reivindicação dos moradores.
3. Que se coloque o nome Quenta Sol nas placas de indicação turística da cidade.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ Jacinto Guerra (1935-2019), Bacharel em Letras pela UFMG, com pós-graduação na área de Educação pela PUC-MG, além de cursos de Extensão Universitária, em Brasília, na UnB e na Universidade de Évora, Portugal. Professor e administrador escolar, em Bom Despacho, Patos de Minas e Belo Horizonte. Em Brasília desde 1980, foi assessor do Ministério da Justiça, Memorial JK e Secretaria de Cultura do Distrito Federal. Em Bom Despacho foi comerciante, radialista, diretor de um jornal, vereador e presidente da Câmara Municipal, fundador da Biblioteca Municipal, primeiro presidente do Conselho Municipal do Patrimônio Cultural, fundador do Museu da Cidade, Secretário de Cultura e Turismo de Bom Despacho no período 1997-2000, criou o “Projeto de Intercâmbio entre Bom Despacho e Vila Verde, na região do Minho, Portugal”. Disponível em [Blog do Jacinto Guerra: Nota Biográfica](#) Acesso em 24 de out. de 2022.

⁶⁵⁶ Projeto de Lei nº 03/1999. Disponível em [Legislativas — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 de dez. de 2021.

Entre muitos dos jornais e recortes guardados pela comunidade, aos quais tive acesso, temos a publicação do jornal *Fazendo o Amanhã* com uma matéria intitulada, “*Quenta Sol volta às origens*”, noticiando a visita do prefeito Haroldo Queiroz à comunidade Quenta Sol, em 23 de fevereiro de 1999, vinte dias após a entrega do abaixo assinado.⁶⁵⁷

No texto “*Quenta Sol volta às origens*”, podemos observar que além de reivindicava que “a região do antigo Quenta Sol” tivesse o “seu nome de volta”, a comunidade reivindica melhorias no bairro, como “limpar as ruas e becos”, “iluminar ruas”, “rede de esgoto e água da Copasa e colocar uma placa de informação turística na entrada do bairro”, “a construção de uma quadra poliesportiva e uma praça para os moradores”. José Geraldo também solicitava o espaço do “Centro Comunitário Vital Macota para exposição de trabalhos de artesanato e culinária do bairro”.⁶⁵⁸

O projeto de lei apresentado à Câmara Municipal em 08 de março de 1999, foi aprovado em terceira discussão no dia 22 de março e a Lei municipal, nº 1.747/1999 e de acordo com seu Art. 1º, “o atual bairro Realengo, no trecho compreendido entre a rua Anicésio de Mendonça e rua Olinda, passa a denominar-se Bairro Quenta Sol, nesta cidade”⁶⁵⁹. Em junho de 2001, no jornal *Raiz Cultural*, (Figura 17) produzido pela própria comunidade, é publicada a fotografia da Lei nº 1761/99, que “Dá nova redação ao artigo 1º da Lei nº 1.747/99 de 05/04/99”.⁶⁶⁰

Portanto, por iniciativa de José Geraldo de Paulo e moradores da comunidade, a denominação histórica de Quenta Sol foi reafirmada oficialmente, assim como a sua trajetória histórica e memória social, através de ações e esforços da comunidade em “preservar e divulgar o patrimônio cultural deste lugar”, como foi citado na placa comemorativa. A placa sugerida por Jacinto Guerra está afixada na entrada da Roça Cabana de Mamãe Oxum (Figura 15). Atualmente a comunidade reivindica junto à Prefeitura Municipal, às concessionárias CEMIG, COPASA e aos Correios, que seja adotado e unificado em todos os serviços a denominação bairro Quenta Sol.

Em 1997, Jacinto Guerra, havia publicado a obra *Arraial da Senhora do Sol: história, cultura e turismo em Bom Despacho*⁶⁶¹, onde propunha a criação de um roteiro turístico em Bom Despacho. No capítulo “Um passeio turístico na cidade”, Jacinto Guerra discorre sobre o que considera como os pontos turísticos do município, mas não cita o bairro Quenta Sol, apenas faz referência ao “Morro Vermelho, lá para os lados do antigo Campo de Aviação, que virou quase outra

⁶⁵⁷ Jornal “Fazendo o amanhã”, ano IV, nº 91, 10 de março de 1999. Acervo ACQS.

⁶⁵⁸ Jornal “Fazendo o amanhã”, ano IV, nº 91, 10 de março de 1999. Acervo ACQS.

⁶⁵⁹ Disponível em [Legislaturas — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 de dez. de 2021.

⁶⁶⁰ Jornal *Raiz Cultural*, p.12, junho de 2001. ACQS.

⁶⁶¹ GUERRA, Jacinto. *Arraial da Senhora do Sol: história, cultura e turismo em Bom Despacho*. Brasília, Edições Piraquara, 1997.

cidade: é o Bairro São Vicente”.⁶⁶² Entretanto, em 1999, intermediando o abaixo-assinado com a reivindicação da Comunidade Quenta Sol, Jacinto Guerra reconhecia sua “inestimável contribuição à cultura de Bom Despacho, principalmente através de divulgação de suas realizações na imprensa e na televisão”.⁶⁶³

Figura 15: Sequência de imagens – (1) Publicação no jornal Raiz Cultural; (2) Publicação no jornal Raiz Cultural sobre a colocação da “placa em homenagem à cultura do bairro Quenta Sol”; (3) Placa afixada na entrada da Roça Cabana de Mamãe Oxum.



Fonte: (1) Jornal *Raiz Cultural*, p.12, junho de 2001, ACQS; (2) Jornal *Raiz Cultural*, p.12, maio de 2001, ACQS; (3) Arquivo pessoal da autora, 2022.

Além do abaixo-assinado realizado pela comunidade, foi anexado ao Projeto de Lei nº 03/1999, que “dá denominação a logradouro público – Quenta Sol”, uma reportagem publicada no jornal *Hoje em Dia – Distrito Federal de 5 a 11/02/1999*, intitulada *A magia do Quenta-Sol*, de autoria de Jacinto Guerra e José Geraldo de Paulo. Nessa reportagem, os autores indicam que “num futuro próximo, turistas e visitantes terão a oportunidade de caminhar na Trilha do Quenta Sol, ouvindo histórias fantásticas, no próprio cenário onde elas surgiram da imaginação do povo: as encostas do Morro Vermelho, um dos mirantes mais belos de Bom Despacho.”⁶⁶⁴

(...) ali [Mata do Quenta Sol] era um lugar tão assim, tão bonito ali embaixo, que o próprio Jacinto Guerra, não sei se tem filmado, ele falou que ia fazer um...uma coisa de visita e que lá ia chamar: As trilhas do Quenta Sol. Entendeu? Um negócio de turismo.⁶⁶⁵

⁶⁶² Em “um passeio turístico pela cidade”, Jacinto Guerra comenta sobre os lugares e personagens que compõem os pontos que foram escolhidos pelo autor, incluindo história e atualidades. O passeio é dividido em subtítulos e inicia-se pela Biquinha, seguindo pela Rua do Rosário, Praça da Matriz, Cruz do Monte, Avenida São Vicente, Santa Casa de Misericórdia, Praça da Estação, Vila Militar, Na direção Norte-Sul (cita vários bairros e ruas da cidade), Rua da liberdade (atual Coronel Tininho), Coisas do Arraial (Bairro São José) e no penúltimo parágrafo desse item cita o “Morro Vermelho”, finalizando com Tudo Vale a pena, onde indica “visitar um dos antigos garimpos de cristal”, comenta festas e atividades culturais realizadas no município e aponta que “a ideia é preservar todo o conjunto urbanístico da Biquinha”. GUERRA, Jacinto. *Arraial da Senhora do Sol: história, cultura e turismo em Bom Despacho*. Brasília, Edições Piraquara, 1997, p. 19-28.

⁶⁶³ Projeto de Lei nº 03/1999. Disponível em [Legislaturas — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 de dez. de 2021.

⁶⁶⁴ GUERRA, Jacinto; PAULO, José Geraldo de Paulo. *A magia do Quenta-Sol*. Hoje em Dia, Distrito Federal, 5 a 11 de fev. de 1999. Disponível em [Legislaturas — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 de dez. de 2021.

⁶⁶⁵ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG

O projeto da Trilha do Quenta Sol, idealizado por Jacinto Guerra não foi concretizado. Alguns membros da comunidade, relatam que Jacinto Guerra e sua esposa, à época, visitaram a mata e o local da antiga mina. “Como chama a esposa dele? Coutinho, Nilce Coutinho, ela veio também, ela foi lá também, andou lá pra baixo”⁶⁶⁶.

No morro Vermelho, em Bom Despacho, fica o Quenta Sol, região urbana que surgiu de uma rua antiga, formada de cafuas de pau-a-pique, cobertas de sapé, às margens de uma velha estrada carreira, caminho de Moema, Dores do Indaiá e outros lugares na direção de Goiás. (...) Seus primeiros moradores eram negros que vieram da Piraquara, da Lagoa Verde, dos Machados, do Falcão, da Fazenda Gerais e do Brejo dos Pretos, um dos antigos quilombos de nossa região. (...) ⁶⁶⁷

No texto de Jacinto Guerra e José Geraldo de Paulo, a comunidade de Brejo dos Pretos é apresentada como “um dos antigos quilombos de nossa região”. O texto *A magia do Quenta Sol*, também fala sobre como surgiu a comunidade e a origem de seus moradores, provavelmente a partir das narrativas da comunidade, que em junho do mesmo ano, publicaria o livro *Quenta Sol: Encanto e magia*, em parceria com Arnaldo Silva. Através das narrativas de Maria Feliciano, filha de José Feliciano Costa e Maria Tomás, neta de escravizados, octogenária à época, a publicação *Quenta Sol: Encanto e Magia* (1999)⁶⁶⁸, narra a origem do Quilombo dos Silvestres e juntamente com outros moradores, as origens e trajetória da comunidade Quenta Sol.

O entorno do bairro Quenta Sol, em grande parte era ocupado por uma vegetação de mata fechada, conhecida pela comunidade como mata do Quenta Sol. Essa mata estava presente nas narrativas de moradores mais velhos entrevistados por José Geraldo de Paulo, como vimos anteriormente, o Senhor Titinho descrevia “uma mata fechada”, com “muitas frutas”, onde tinha “pessoas às vezes escondida” e que também teria sido utilizada como esconderijo para escravizados em fuga.⁶⁶⁹ Em *Quenta Sol: Encanto e Magia*, a mata do Quenta Sol foi apresentada como local de refúgio para quilombolas e também para “pessoas que praticavam delitos e fugiam da lei”, assim como fonte de recursos naturais.⁶⁷⁰

Segundo as narrativas dos descendentes dos primeiros moradores, o Quenta Sol teria sido inicialmente habitado por escravizados que fugiam das fazendas dos municípios de “Pitangui, Quartel Geral, Dores do Indaiá e Pompéu”⁶⁷¹.

⁶⁶⁶ Participante 3, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG

⁶⁶⁷ Disponível em [Legislaturas — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 de dez. de 2021.

⁶⁶⁸ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

⁶⁶⁹ Entrevista publicada na rede social “Candomblé de Caboclo Raiz Lambanguana Muzanbi” da comunidade Quenta Sol. Disponível em: <https://www.facebook.com/Associacao.Congado.Real.de.Tradicoes.Mineiras/videos/466548347804855/> Acesso em 01 de nov. de 2021.

⁶⁷⁰ Idem

⁶⁷¹ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.16.

Considerando que a narrativa de Dona Maria Feliciano, “vem de várias gerações”, *Quenta Sol: Encanto e Magia*, apresenta que Maria “sempre ouviu falar de seus antepassados que o Quenta Sol era uma região habitada por dezenas de negros fugitivos das fazendas das redondezas.” A justificativa pela escolha do local de refúgio é relacionada à vegetação e relevo, “naquela época era uma mata densa, alta, abundante em água e frutos silvestres”, “tinha pontos altos e tinha buracos enormes”. “Os negros comiam frutos silvestres. Daí batizaram o quilombo com o nome de Quilombo dos Silvestres. Diz Dona Feliciano que o chefe do grupo era chamado por todos de Silvestre”.⁶⁷²

Um participante da primeira roda de conversa realizada pela pesquisadora na comunidade quilombola Quenta Sol, relata sobre as entrevistas realizadas com os moradores mais antigos, à época da pesquisa realizada para a publicação de *Quenta Sol: Encanto e magia*, assim como dos moradores da Tabatinga que frequentavam o Quenta Sol, devido às celebrações na Roça de Candomblé e Umbanda Cabana Mamãe Oxum.

*Acho que eu tenho uma fita dela [Maria Feliciano] contando sobre o Quenta Sol! Como que era aqui...Cê lembra? [se dirigindo ao participante 2] Que ela falava que aqui tinha... um povo que ficava aqui tocando macumba, que os outros ficavam vigiando...ela contando tudo, ela falando sobre o Quenta Sol... E o Titinho também, falando como era o quilombo Quenta Sol, mais detalhes sobre... (...) O Titinho já faleceu há muito tempo (...)*⁶⁷³

Algumas dessas entrevistas foram gravadas em vídeo. Posteriormente à roda de conversa, o participante me enviou um *link* de publicação em uma rede social da comunidade, onde tinha sido postado um vídeo com o Senhor Titinho, que era morador do Quenta Sol, capitão de um Corte na Festa de Nossa Senhora do Rosário e já falecido. O morador da comunidade, entrevistado em 02 de março de 1999, recordava suas andanças pela mata do Quenta Sol em busca de frutos, o relevo usado como refúgio ainda nessa época e as histórias dos antepassados, “pá trais”, sobre sua utilização como “esconderijo” para os escravizados de fazendas próximas:

*Lá naquele lugar que tá ali perto do forno hoje [provavelmente o forno da siderúrgica localizada entre o Quenta Sol e o bairro São Vicente], era uma mata fechada ali de...tem muitas frutas ali, jambo (...), bananeira ali dentro! A gente andava por ali, para buscar fruta ali né, então a gente andava por ali, a gente via muito esses tipo de coisa sabe? Pessoas às vezes escondida. Agora, pá trais, a gente via contá que quando existia por aí essas fazendas dos escravo né, os esconderijo era por ali.*⁶⁷⁴

A busca por alimentos, pesca e caça, de acordo com a narrativa da comunidade, não estava restrita apenas à mata do Quenta Sol, “buscavam frutos em várias fazendas onde havia

⁶⁷² Ibidem, p.29-30.

⁶⁷³ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. de 2021, Bom Despacho/MG.

⁶⁷⁴ Entrevista publicada na rede social “Candomblé de Caboclo Raiz Lambanguana muzanbi” da comunidade Quenta Sol. Disponível em: <https://www.facebook.com/Associacao.Congado.Real.de.Tradicoes.Mineiras/videos/466548347804855/> Acesso em: 01 de novembro de 2021.

escravos”, remetendo às relações complexas da sociedade escravista, onde os limites entre a sociedade do entorno, ex-escravizados, quilombolas e as senzalas transcendem a oposição entre liberdade e escravidão. Segundo a narrativa da comunidade, conta-se que mesmo no período da escravidão “era comum ver negros vindos da Piraquara, Falcão ou Lagoa Verde com potes de goiabas, araticum, jabuticabas, manga e principalmente pesca e caça.”⁶⁷⁵

Essa rede de interação era de conhecimento das autoridades coloniais e senhores. Os escravizados de uma fazenda em Minas Gerais, foram delatados pelo lavrador Marcelino da Costa Gonçalves, através de uma carta dirigida ao governador, no ano de 1795: “com os do mato [e com eles] repartem os mantimentos dos paióis de seus senhores”⁶⁷⁶

“Em 1769, em Minas Gerais, o conde de Valadares havia ordenado ao capitão-mor Manuel Rodrigues da Costa que entrasse na fazenda Azevedos e localizasse os quilombolas que lá costumavam buscar contatos com os escravos. Ordenava ainda que fossem utilizados todos os meios possíveis para fazer com que os escravos denunciasses os quilombolas, devendo-se fazer o mesmo com cativos de outras fazendas das imediações e com os roceiros livres do caminho. (Cartas e ofícios..., 1769)”⁶⁷⁷

Quenta Sol: Encanto e Magia também apresenta uma narrativa sobre as formas de defesa utilizadas pelos quilombolas. Para se protegerem dos capitães do mato, as “casas” eram construídas no meio da mata, furavam buracos “de mais ou menos, 3 metros de diâmetro, colocavam troncos de árvore de um lado ao outro e depois cobriam os troncos com folhas de piteiras⁶⁷⁸ que servia de teto.” Um participante das rodas de conversa realizadas na comunidade faz referência à mata do Quenta Sol como esconderijo, explicando que o local tem um grande desnível no terreno, resultando em uma vala com barranco alto em quase todos os lados e apenas uma saída mais acessível em direção norte, ao bairro de Fátima.

*Porque também os negros escolhiam esses lugares mais ocultos, mais cheio de buraco, com mais defesa pra poder esconder também ali né? Então também ali era aquela vala, lá no fundo era uma vala, né! Só tinha saída para um lado, a frente barranco alto, alto, alto, bem alto. De lado também barranco, de lado barranco e pra baixo, sentido bairro de Fátima, é que tinha uma saída.*⁶⁷⁹

⁶⁷⁵ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.29.

⁶⁷⁶ FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012, p.274. Apud AMANTINO, Márcia. O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII. São Paulo: Annablume, 2008, p.149, 285.

⁶⁷⁷ Ibidem, p. 283.

⁶⁷⁸ Dona Fiota, afilhada de Maria Feliciano, relata que a primeira casa construída por sua família na Tabatinga era coberta de piteira: “A barraca acabou, nós fizemos a piteira. Nossa casa era coberta de “apita” ao redor. A coberta era apita.”. Maria Joaquina da Silva. Entrevista concedida a Lúcio E. do E. S. Júnior e Tânia T. Nakamura, (ano?). Disponível em: <https://www.mgquilombo.com.br/artigos/bens-quilombolas-materias-e-imateriais/dona-fiotinha-e-a-lingua-da-tabatinga/> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

⁶⁷⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. de 2021, Bom Despacho/MG.

Além das características geográficas da mata do Quenta Sol estratégicas para a defesa, são apontadas outras estratégias como armadilhas, avisos imitando animais, “aqui tinha muita rolinha do fogo-fogo cujo canto era imitado para alertar os outros negros”, e também uma versão sobre o quilombo ser nômade.⁶⁸⁰ Nas histórias sobre o quilombo presentes em *Quenta Sol: Encanto e Magia*, prevalece as narrativas de Maria Feliciano: “Dona Feliciano[o] conta ainda que além dos negros, pessoas que praticavam delitos e fugiam da lei se refugiavam no Quenta Sol, junto ao Quilombo.”⁶⁸¹

A configuração de “*palenques, cumbes, quilombos, marrons e mainels americanos*”, com “baixas frequências de evasões definitivas” e “fortes desequilíbrios sexuais e etários” poderia reduzi-los “à condição de meras hordas”.⁶⁸² As hordas quilombolas podem ser conceituadas como,

(...) ajuntamentos fundados mais no princípio da adesão do que em saldos entre natalidade e mortalidade, mais na coleta, caça e roubos do que na agricultura como estratégia de reprodução econômica, ausentes de um poder civil ou militar estável e claramente legitimado. Dos roubos e do mero aproveitamento dos recursos naturais preexistentes derivava seu nomadismo; da adesão como estratégia de reprodução demográfica resultava a exiguidade dos grupos – geralmente inferiores a dez pessoas – e a falta de coesão adequada, posto que a união tendia a exercer-se tão somente em torno de objetivos imediatos, como a busca de alimentos e proteção.⁶⁸³

Dessa forma, as hordas quilombolas, compostas de um número reduzido de fugitivos e “socialmente porosos, dispersavam-se facilmente quando atacados e tinham grande facilidade para abrigar-se em locais de difícil acesso – havia quilombolas vivendo em lapas e cavernas”, ou seja, inicialmente mantinham uma posição defensiva, sempre “buscando refúgio em zonas cuja geografia dificultasse a sua localização e destruição”.⁶⁸⁴

As hordas quilombolas apresentavam uma “menor complexidade demográfica e social”, causavam extrema preocupação à população livre, pois possuíam uma composição diversa, atraindo outros setores marginalizados, “como os garimpeiros clandestinos e os bandidos que povoavam as estradas”.⁶⁸⁵ Para Florentino e Amantino, quando Souza afirma que “Amiúde [torna-se] difícil distinguir os homens livres pobres dos escravos e dos quilombolas, sobretudo se os

⁶⁸⁰ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.30.

⁶⁸¹ Ibidem, p.30.

⁶⁸² THORNTON, John. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1450-1680*. New York: Cambridge University Press. 1992, p.282. Apud FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012, p.272.

⁶⁸³ Ibidem, p.272.

⁶⁸⁴ Ibidem, p.272.

⁶⁸⁵ FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012, p.273.

primeiros são forros”⁶⁸⁶, evidencia-se a “fluidez dos limites entre as camadas sociais mais pobres e grupos de fugitivos”.⁶⁸⁷ Segundo os autores, frequentemente “os próprios documentos não deixam claro se eram quilombolas ou homens livres pobres que viviam à margem da sociedade formal”, entretanto, “ambos eram vistos como agentes sociais perniciosos”, visto que, procuravam construir “formas alternativas de vida e não se submeter[m] facilmente ao controle das autoridades.”⁶⁸⁸

Na condição de hordas ou de uma comunidade quilombola, essas formas alternativas de vida, “expressaram e expressam em diferentes localizações a inconformidade com um sistema de exclusão social e opressão, principalmente aos negros e seus descendentes, mas que também se estende aos camponeses, pobres e marginalizados”, ou seja, “firmaram-se como espaço político e social de domínio dos excluídos, espaços de resistência.”⁶⁸⁹

Além das narrativas sobre quilombolas e ex-escravizados que constituíram o território do Quenta Sol como espaço de resistência, em *Quenta Sol: Encanto e Magia*, alguns moradores fazem referência à sua ancestralidade indígena e são descritos alguns aspectos relacionados à cultura e religiosidade desses povos.

A comunidade do Quenta Sol explica como era realizada a pesca com cipó Timbó⁶⁹⁰, uma técnica tradicionalmente indígena usada por diversas etnias.⁶⁹¹ A memória social da comunidade a respeito dessa técnica, contribui para a emergência da presença dos povos indígenas na região, silenciada pela narrativa dos colonizadores.

Quando iam pescar, não usavam muito anzol, porque nem sempre tinham. Cortavam cipó Timbó, amarravam e jogavam na água. Isso é veneno, matava os peixes da noite para o dia. Quando os peixes estavam mortos, entravam na água e colocavam dentro do balaio e levavam para a casa (...) ⁶⁹²

⁶⁸⁶ SOUZA, Laura de Melo e. *Norma e conflito. Aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999, p. 23 Apud FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012, p.273.

⁶⁸⁷ FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012, p.273.

⁶⁸⁸ Ibidem p.273.

⁶⁸⁹ SANTOS, Maria Walburga; CRUZ, Ana Cristina Juvenal. *Dísporas e comunidades quilombolas: perspectivas metodológicas para o ensino de história da África e da cultura afro-brasileira*. Revista História. Hoje, v. 1, nº 1, p. 193-215 – 2012, p. 205.

⁶⁹⁰ Ibidem, p. 29.

⁶⁹¹ “O cipó timbó-açu também é oriundo da região de transição amazônica com o cerrado, onde está localizada a Terra Indígena do Xingu, está presente no ecossistema de floresta de mata alta, e também na beira dos rios e do campo e cerrado, podendo ser encontrado tanto em terra vermelha como preta.” TXICÃO, Kavisgo; LEÃO, Marcelo Franco. *A PESCA DOS IKPENG COM CIPÓ TIMBÓ-AÇU: ELEMENTOS DA CULTURA E DA NATUREZA QUE PODEM SER UTILIZADOS NO ENSINO DE CIÊNCIAS*. In: Experiências em Ensino de Ciências V.14, No.1 2019, p. 484. Apud (Oliveira & Daly, 2001)

⁶⁹² SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.29.

Segundo a narrativa de uma moradora da comunidade Quenta Sol, Dona Luiza, sua avó Maria Teodora era neta de indígenas, “com a avó (...) aprendeu a fazer farinha, tingir roupa com ramo colhido no campo” e “benzições”⁶⁹³: “Minha avó Maria Teodora tecedeira era guerreira, corajosa. Com ela aprendi as benzições que faço e que vem dentro da família de geração para geração. (...)”⁶⁹⁴

A antropóloga Patrícia Brandão Couto, referindo-se às narrativas sobre o povoamento da região, observou que “na tradição oral o enredo se restringiu aos personagens colonizadores”.⁶⁹⁵

Não há nenhuma menção aos antigos donos da terra, apesar de muitos bom-despachenses alegarem ascendência indígena. Os sambaquis espalhados por toda a região são evidência material desta presença e, ainda hoje, é bastante comum encontrarmos objetos indígenas servindo de ornamento nas casas de fazenda locais.”⁶⁹⁶

Mais um vestígio dos povos indígenas em território de Bom Despacho, foi encontrado em 1991 na Fazenda Indaiá, uma urna funerária, vaso de cerâmica de grandes proporções contendo ossadas humanas. Segundo informações da Prefeitura Municipal a urna é de tradição arqueológica Aratu-Sapucaí e foi tombada pelo Conselho Municipal de Patrimônio Cultural.⁶⁹⁷

Descrevendo as atividades realizadas pela família de Maria Feliciano, Sônia Queiroz cita a “peneiras de fibra de cambaúba” e “samburás feitos de palha de milho”, como artesanato banto reforçando a hipótese da origem banto para as famílias fundadoras do bairro Tabatinga.⁶⁹⁸ No acervo da comunidade Quenta Sol identificamos uma fotografia que aparentemente teria sido registrada na mesma ocasião da imagem publicada na obra de Sônia Queiroz (Figura 16).

Como o cipó timbó, o samburá⁶⁹⁹, também poderia ser uma influência da cultura indígena, referente aos povos originários do território? Em *Casas de mãos e barro: a arquitetura caiçara*⁷⁰⁰, Clayton Galdino ocupa-se das vilas caiçaras⁷⁰¹ e a técnica construtiva do pau-a-pique

⁶⁹³ Ibidem, p.35.

⁶⁹⁴ Ibidem, p. 35.

⁶⁹⁵ Couto, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.39.

⁶⁹⁶ Ibidem, p.39.

⁶⁹⁷ Disponível em: <https://www.bomdespacho.mg.gov.br/noticias/voce-conhece-a-origem-das-igacabas-de-bom-despacho/> Acesso em 01 de nov. 2021.

⁶⁹⁸ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.30,68.

⁶⁹⁹ Samburá: do tupi samu'ra; pau enroscado.

Disponível em: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/sambura/> Acesso em: 28 de out. 2021.

“Cesto de cipó ou taquara, pequeno, de fundo largo e boca afunilada e com alça de cordel, que os pescadores usam a tiracolo para recolherem os peixes; cofo.”

Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=w4097> Acesso em: 28 de out. 2021.

⁷⁰⁰ GALDINO, Clayton. *Casas de mãos e barro: a arquitetura caiçara*. In: Cadernos do CEOM, Ano 23, n. 32, p.78-97, ETNICIDADES, 2010.

⁷⁰¹ “Os caiçaras são uma mistura de povos indígenas já extintos, europeus de diversos países e negros, principalmente quilombolas que após processos de ocupação do interior devido aos diversos ciclos econômicos do Brasil colonial, ficaram relativamente isolados nessa estreita faixa de terra entre o mar e a serra, que se estende do sul do Paraná até o centro do Rio de Janeiro”. Explica Antonio Carlos Diegues, fundador do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras da Universidade Estadual de São Paulo (Nupaub/USP) Disponível em <https://www.comciencia.br/caicaras-o-tradicional-povo-do-litoral-brasileiro/> Acesso em 28 de out. de 2021.

relacionando a composição urbanística com condicionantes geográficos, sociais e ecológicos e faz uma breve análise sobre o cotidiano e equipamentos indígenas, citando o samburá. Nas canoas caiçaras estava presente “o samburá, cesto circular de fibras trançadas, onde se guardava o espinhel, um tipo de rede que se lançava ao mar com anzóis presos em linha, específica para matar lula.”⁷⁰²

Figura 16: Sequência de imagens – (1) Maria Feliciano confeccionando peneira de fibra de cambaúba; (2) "Mariazinha Feliciano" confeccionando um objeto com fibra natural.



Fonte: (1) QUEIROZ, Sônia. Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p.71; (2) ACQS.

A presença de indígenas na composição de quilombos é observada na historiografia que trata dessa temática. No quilombo de Palmares, as características dos prisioneiros capturados em 1644, indicam 20% de ameríndios compondo a população do assentamento central e achados arqueológicos como cerâmica indígena, indicando uma mescla cultural intensa.⁷⁰³ Márcia Amantino aponta que “em 1782, João Pinto Caldeira liderou uma expedição que tinha por objetivo liquidar com os quilombolas e os Caiapó que fossem encontrados no Campo Grande”.⁷⁰⁴ A prática de pesca com cipó timbó apresentada em *Quenta Sol: Encanto e magia* e a tradição de cestaria, como o samburá, mantida pelas irmãs Feliciano, na Tabatinga, poderia indicar uma “mescla cultural”⁷⁰⁵ entre indígenas e quilombolas no território de Bom Despacho.

⁷⁰² Ibidem, p.84

⁷⁰³ FUNARI, Pedro P. *A arqueologia de Palmares – sua contribuição para o conhecimento da cultura afroamericana*. In: Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio (histórias dos quilombos no Brasil)*. São Paulo: Companhia das Letras. p.31-46. 1996, p.31-46. Apud FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012, p.276.

⁷⁰⁴ AMANTINO, Márcia. *O Mundo Das Feras: Os Moradores Do Sertão Oeste De Minas Gerais -Século XVIII*. Tese de Doutorado, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2001.

⁷⁰⁵ FUNARI, Pedro P. *A arqueologia de Palmares – sua contribuição para o conhecimento da cultura afroamericana*. In: Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio (histórias dos quilombos no Brasil)*. São Paulo: Companhia das Letras. p.31-46. 1996, p.31-46. Apud FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012, p.276.

2.2.1 Mata do Quenta Sol: “Rica em tudo! E de grande estima!”

Segundo *Quenta Sol: Encanto e magia*, além de ter sido local de refúgio para quilombolas, a mata do Quenta Sol “rica em tudo”, oferecia recursos naturais para subsistência ou complemento na renda dos primeiros moradores, que “viviam vendendo e comendo frutos silvestres como goiaba, araticum, pequi, jatobá. Vendiam paina para fazer luxuosos travesseiros e capim mumbeca para fazer colchão”.⁷⁰⁶ Algumas moradoras da comunidade buscavam frutas na “mata fechada” do Quenta Sol, eram as “buscadeiras de goiaba”, como “Dona Fifia, Joana do Precope, Dona Elza, Nêm da Joana”. As “goiabas fresquinhas” eram vendidas ou trocadas por “carnes, toucinho, arroz, feijão”. Além das goiabas, as mulheres também faziam a coleta de paina,⁷⁰⁷ araticum, capim mumbeca e lenha.⁷⁰⁸

A região do Quenta Sol, com a mata em seu entorno e cortada pela estrada carreira, segundo *Quenta Sol: Encanto e Magia*, era vista pelos “viajantes e moradores do arraial”, como “um local perigoso de se passar”.⁷⁰⁹ “Diziam que lá haviam assaltantes, assombração. Muitos que iam para a Piraquara, Lagoa Verde, Goiás, desistiam da viagem, mas os que se atreviam pediam pouso nas casas, para um descanso ou beber uma água de mina.”⁷¹⁰

Ao descrever as riquezas da mata do Quenta Sol, onde alguns moradores recorriam ao extrativismo como um meio de subsistência, os participantes relatam que a região também possuía uma mina d’água e era área de garimpo de cristal de rocha.

Participante 1: *Mas é um lugar assim, é... a mata do Quenta sol era um lugar de muitas flores ornamentais, de tudo quanto é tipo, samambaia, muita planta!*

Participante 2: *Fruta né!*

Participante 1: *Frutas, árvores, plantas frutíferas, e tudo do mato. É muita coisa, tinha muita coisa!*

Participante 2: *Era uma mata rica, vamos ser sincero né! Rica em tudo!*⁷¹¹

Participante 1: *Rica em tudo! E de grande estima! Aonde a vó dela é...*

Participante 2: *A minha mãe buscava água*

Participante 1: *Buscava água, foi criada ali, o avô dela*

Participante 2: *Meu avô era garimpeiro, né!*

Participante 1: *É... seu avô (...), todo mundo, muitas pessoas aqui da rua, o Geraldo Camilo, o povo do Tõe Camilo, do Zé Camilo, o povo da minha família, o povo da família do Senhor Chiquinho, o povo do...todas as pessoas sabem ali. Se ocê for por exemplo, buscar o Zé Francisco, ele vai te contar que o povo buscava água na mina do Cristino que falava.*⁷¹²

⁷⁰⁶ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.16, 17.

⁷⁰⁷ “Conjunto de fibras sedosas, semelhantes às do algodão, que envolvem as sementes de plantas das famílias das asclepiadáceas, bombacáceas e tifáceas e que têm grande aplicação industrial”. Disponível em [Paina | Michaelis On-line \(uol.com.br\)](http://uol.com.br) Acesso em 29 de out. de 2021.

⁷⁰⁸ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.18.

⁷⁰⁹ Ibidem, p.17.

⁷¹⁰ Ibidem, p.17.

⁷¹¹ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷¹² Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

A comunidade Quenta Sol relata que várias famílias buscavam água na mina conhecida popularmente como mina do Cristino. Perguntei aos participantes qual era a origem do nome da “mina do Cristino”, se faziam referência a algum antigo proprietário do terreno ou de uma fazenda. O membro da comunidade não soube precisar a origem do nome ou relacioná-lo com alguma propriedade, apenas relatou que achava “que fazia parte de alguma coisa do dono, da parte do terreno né?”⁷¹³ Depois da roda de conversa, ao fazer a transcrição das narrativas e analisar *Quenta Sol: Encanto e Magia* percebi que a obra se referia ao lugar como “mina dos Quirinos” e não “mina do Cristino”.

Em outra oportunidade, quando fui apresentar a transcrição para a comunidade, perguntei se a denominação era “Cristino” ou “Quirino”, devido ao livro e em ter localizado no bairro que foi recentemente construído em grande parte do terreno onde era a mata, uma rua com a denominação de “Horácio Quirino de Azevedo”. Um membro da comunidade confirmou que “É Mina do Cristino”, que poderia ter ocorrido algum erro, porque o livro foi escrito à mão e repassado para Arnaldo Silva. Ao confirmar o nome, o participante citou outra mina que não tinha sido relatada em outros momentos. “Não, mas lá é mina do Cristino mesmo. É Cristino, mina do Cristino e mina...a [citando o nome de outra pessoa] falou aqui outro dia que o nome da outra mina é Zé Marques. (...) Eu sei que aqui é mina do Cristino e lá era mina do Zé Marques.”⁷¹⁴

As memórias de infância sobre o tempo em que os moradores buscavam água na mina “com os mais velhos” também fazem parte da narrativa de *Quenta Sol: Encanto e Magia*,

“Muitos moradores hoje [1999] com 50/60 anos quando crianças iam à mina buscar água junto com os mais velhos, e voltavam em procissão cantando e rezando até chegar em uma cruz. Jogavam água na cruz, quando em tempos de seca, para fazer chover e rezavam assim, como nos conta a Dona Fifia.”⁷¹⁵

Portanto, além das “flores ornamentais”, “samambaia[s]”, “frutas”, “animais”⁷¹⁶, a comunidade relata que a mata possuía uma mina d’água com importância histórica, pois abastecia a comunidade desde a época dos primeiros ranchos às margens da “estrada carreira” e até meados da década de 1970 com mais intensidade, devido à falta de rede de abastecimento de água.

Benedito Alves, conhecido como Bené Peão, nascido em 1943, relata que “não tinha água encanada na cidade, era chafariz, aquela fila de mulher para pegar uma lata de água. Quando melhorou um pouquinho, o caminhão saía entregando água de casa em casa, a água era

⁷¹³ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷¹⁴ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de jun. 2022, Bom Despacho/MG.

⁷¹⁵ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.33.

⁷¹⁶ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

regrada, não tinha para todo mundo.”⁷¹⁷ Benedito não especifica a localização do referido chafariz. Entretanto, sabemos que durante a administração de Faustino Antônio Assumpção Filho, conhecido como Coronel Tininho, eleito presidente da Câmara Municipal, após a emancipação da cidade (1912-1915), foi realizada a abertura da Avenida São Vicente, construído o primeiro sistema de captação de água e instalados chafarizes em alguns locais, como no Largo do São Pedro, atualmente Praça Altino Teodoro⁷¹⁸, conhecida também como Praça do Larginho. Apenas a partir do ano 1975, foi implantada no município a rede de abastecimento de água pela COPASA.

Entretanto, podemos observar que em 1999, quando a comunidade recebeu o prefeito Haroldo Queiroz para colocação da placa comemorativa restabelecendo o nome do antigo bairro Quenta Sol, a comunidade também reivindicou “rede de esgoto e água da Copasa”⁷¹⁹ (Figura 17). Apenas em dezembro de 1999, o beco da Vila José Bento, no Quenta Sol, recebeu as obras de “rede de esgoto, postes de iluminação e calçamento”. Na publicação, provavelmente um jornal produzido pela Prefeitura Municipal divulgando as obras realizadas, José Geraldo de Paulo é identificado como folclorista.

Figura 17: Publicação intitulada “Quenta Sol recebeu calçamento e rede de esgoto”.



Fonte: Jornal “Na direção certa”, nº4, Bom Despacho, dezembro de 1999, p.10. Arquivo JGP

Em *Quenta Sol: Encanto e magia*, a comunidade relata que “existia[m] muitos garimpos perto da mina de buscar água”, apresentando a região do Quenta Sol também como um local de garimpo e a memória dos moradores mais antigos do Quenta Sol relacionada a essa atividade. As narrativas de Dona Luzia, cujo pai “Joaquim Galo” e o marido “Seu Rafael”, trabalharam como garimpeiros, são apresentadas pela comunidade: “Contava Dona Luiza que vários homens

⁷¹⁷ XAVIER, Aline; NEVES, Isabella Verdolin; CAMISASCA, Marina; NEVES, Osias Ribeiro. *Livro de Ouro Bom Despacho: 100 anos*. Belo Horizonte: Escritório de Histórias, 2012, p.81,114.

⁷¹⁸ RESENDE, Fernando Humberto de. *Bom Despacho 300 Anos: Homens que a Construíram - Tomo I: dos Primórdios do Arraial de Nossa Senhora do Bom Despacho -1715, à Emancipação Político-Administrativa – 1912*. São Paulo: Scortecci Editora, 2018.

⁷¹⁹ Jornal “Fazendo o amanhã”, ano IV, nº 91, 10 de março de 1999. Acervo ACQS.

garimpavam à noite, às escondidas, usando luz de lamparina ou luz de velas. Isso porque os donos dos terrenos não gostavam de deixar garimpar.”⁷²⁰

A partir da década de 1940, Bom Despacho iniciou a extração de cristal de rocha, ou quartzo hialino. O Decreto Municipal 9.711, de 17 de junho de 1942, autorizou a primeira pesquisa de cristal de rocha no município, após essa data a atividade apresentou um grande crescimento até a década de 1970. A renda do município de Bom Despacho passou de Cr\$ 600.000,00 em 1947 a Cr\$ 1.900.000,00 em 1954.⁷²¹ Assim, na década de 1950, quando uma parte da família de Dona Elza, mãe de José Geraldo de Paulo, liderança da comunidade Quenta Sol, migrou para Bom Despacho, o município possuía várias áreas de extração de cristal de Rocha, que pode ter atraído pessoas de cidades vizinhas.

Em uma das rodas de conversa realizada com a comunidade, um participante destaca que “meu avô era garimpeiro”⁷²², evidenciando que o garimpo está presente na memória social da comunidade e compôs as narrativas de *Quenta Sol: Encanto e Magia*. Dessa forma, a época do garimpo e as riquezas naturais da mata do Quenta Sol são rememoradas pela comunidade remanescente de quilombos.

*Ali também houve assim, um garimpo né. Muitos anos atrás, muitos anos atrás havia um garimpo. Então eles cessaram de garimpar pra podê não estragar tanto o lugar, que a pessoa ia passando, às vezes caía dentro do buraco. (...)então né ali pra baixo tinha garimpo. O pessoal garimpava até inclusive à noite, para que as pessoas não soubesse aonde tava tirando o veio. Então, é... o povo pensava até que era assombração, que escutava né, aquele barulho e tudo.*⁷²³

O quartzo extraído no Brasil era muito valorizado no mercado exterior, seja pela beleza, dimensão e/ou transparência e tornou-se uma matéria-prima valiosa para a economia brasileira. Durante o período da Segunda Guerra Mundial, o Brasil foi o maior exportador mundial de quartzo.⁷²⁴ O material cristal de rocha ou quartzo hialino possui “propriedades físicas e químicas adequadas para o desenvolvimento de material bélico”.⁷²⁵ Dependendo das características do quartzo

⁷²⁰ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.35.

⁷²¹ XAVIER, Aline; NEVES, Isabella Verdolin; CAMISASCA, Marina; NEVES, Osias Ribeiro. *Livro de Ouro Bom Despacho: 100 anos*. Belo Horizonte: Escritório de Histórias, 2012, p.80-81

⁷²² Participante 2, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷²³ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷²⁴ SAUER, Jules Roger; VAN PELT, Erica; VAN PELT, Harold. *Brasil. Paraíso de pedras preciosas*. AGGS Indústrias Gráf., 1982. Apud CHULES, Juliana Sousa Ferreira. O MINERAL QUE GANHOU A GUERRA. A EXPLORAÇÃO DO CRISTAL DE ROCHA NA CIDADE DE CRISTALINA. UnB, 2018, p. 9. Disponível em: [2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf\(unb.br\)](https://www.unb.br/portal/imagens/2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf(unb.br)) Acesso em 14 de nov. de 2021.

⁷²⁵ Durante a Segunda Guerra Mundial “o cristal de rocha era utilizado em uma série de aparelhos mecânicos e de precisão, tais como de radiotelegrafia e soldadores elétricos. Em laboratórios era utilizado para determinar a radioatividade de demais minerais, líquidos e gases. Na indústria ótica, eram empregados como matéria prima para a produção de espectrógrafos, além da fabricação de lentes de várias modalidades. Por ser considerado um mineral de qualidade para

encontrado, como resistência ao calor e inércia química, além de ser “matéria prima ideal para a fabricação de instrumentos de precisão” poderia ser utilizado na “indústria eletrônica, óptica, cerâmica, siderúrgica e de ornamentos”.⁷²⁶

Em 1954, mesmo ano que a mãe de José Geraldo de Paulo, liderança da comunidade quilombola, teria chegado ao Quenta Sol, “os cristais de quartzo procedentes dos estados de Goiás, Minas Gerais e Bahia eram límpidos e incolores, e ainda eram de grande interesse comercial, principalmente para fins ópticos” e de “788 toneladas de cristais de quartzo produzidas neste período”, 234 toneladas eram procedentes de Minas Gerais.⁷²⁷ Em 1965, a revista *O Cruzeiro*, descreve as condições de exploração do cristal de rocha na cidade de Cristalina - GO, principal área produtora desse mineral à época, apresentando um cenário de miséria e insalubridade, “pois os mais bem-sucedidos no garimpo, não chegavam a 5%, o restante não tinha nem experiência com a mineração. Os poços perfurados para encontrar o quartzo, geralmente se enchiam de água e precisavam ser esgotados, causando grandes crateras e um lamaçal.”⁷²⁸ Portanto, a extração do cristal de rocha poderia deixar “grandes crateras” na área de garimpo, como relatado pelo membro da comunidade quilombola Quenta Sol, “então eles cessaram de garimpar pra podê não estragar tanto o lugar, que a pessoa ia passando, às vezes caía dentro do buraco”⁷²⁹.

A “era dos garimpos de cristal” em Bom Despacho é abordada por Jacinto Guerra quando escreve a biografia de Antônio Leite de Oliveira (1917-1984), garimpeiro, empresário e prefeito de Bom Despacho por três mandatos entre 1958 e 1982.⁷³⁰ Jacinto Guerra destaca que o contexto da Segunda Guerra Mundial, aumentando a demanda de quartzo, provocou “uma revolução tecnológica de consequências imediatas em Bom Despacho” e na trajetória de Antônio Leite, que se

fins tecnológicos e científicos, a procura aumentou, ampliando mais seus campos de aproveitamento nas indústrias de guerra. O cristal de rocha foi utilizado em controles que permitiam explodir minas marítimas a longas distâncias e determinar a sua localização. Foi um elemento primordial para os aviões sem pilotos e para a fabricação de cabos coaxiais, que permitem passar pelo mesmo fio 240 ligações telefônicas independentes. CHULES, Juliana Sousa Ferreira. O MINERAL QUE GANHOU A GUERRA. A EXPLORAÇÃO DO CRISTAL DE ROCHA NA CIDADE DE CRISTALINA. UnB, 2018, p.9, 20. Disponível em: [2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf \(unb.br\)](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/43842/1/2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf) Acesso em 14 de nov. de 2021.

⁷²⁶ Ibidem, p. 13.

⁷²⁷ CORNEJO, Carlos; BARTORELLI, Andrea. Minerais e pedras preciosas do Brasil. Solaris Edições Culturais, 2010. Apud Juliana Sousa Ferreira. O MINERAL QUE GANHOU A GUERRA. A EXPLORAÇÃO DO CRISTAL DE ROCHA NA CIDADE DE CRISTALINA. UnB, 2018, p. 21. Disponível em: [2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf \(unb.br\)](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/43842/1/2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf) Acesso em 14 de nov. de 2021. p.21 [2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf \(unb.br\)](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/43842/1/2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf)

⁷²⁸ O CRUZEIRO. Revista. Cristalina: A grande ilusão. Edição 1, nº 27, p. 84. 1965. Apud Juliana Sousa Ferreira. O MINERAL QUE GANHOU A GUERRA. A EXPLORAÇÃO DO CRISTAL DE ROCHA NA CIDADE DE CRISTALINA. UnB, 2018, p. 26. Disponível em: [2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf \(unb.br\)](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/43842/1/2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf) Acesso em 14 de nov. de 2021. p.21 [2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf \(unb.br\)](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/43842/1/2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf)

⁷²⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷³⁰ Para Jacinto Guerra, a obra *Gente de Bom Despacho: Histórias de quem bebe água da Biquinha*, “registra a trajetória de homens e mulheres que fizeram – e fazem – história, numa cidade do interior do Brasil, vivendo suas lutas, conquistas e esperanças”, onde o autor apresenta mais de cem biografias de “pessoas naturais da terra e de outros lugares” que viveram no município. GUERRA, Jacinto. *Gente de Bom Despacho: Histórias de quem bebe água da Biquinha*. Brasília: Thesaurus, 2003, p.13,14.

transforma em “um dos grandes pioneiros na exploração do cristal”, nas “terras de Bom Despacho [que] sempre foram - e são [2003] – muito ricas em *crystal de rocha*”.⁷³¹

Desbravar a terra, explorar o solo, descobrir e garimpar as minas de cristal, comprar e vender pedras – tudo isto se transforma numa atividade muito dinâmica, a exigir a participação de grande legião de trabalhadores, que revolucionam a economia e a vida da pequena Bom Despacho.⁷³²

Jacinto Guerra não informa a localização das “minas de cristal” que exigiram “a participação de grande legião de trabalhadores”.⁷³³ Em 1954, quando Dona Elza, mãe de José Geraldo de Paulo, migrou para Bom Despacho “acompanhando parentes”, o garimpo atraía a “legião de trabalhadores” citada por Jacinto Guerra, que poderiam ser de outros municípios vizinhos ou do próprio município e muitos deles poderiam instalar-se no Quenta Sol ou serem já moradores do Quenta Sol.

Nesse cenário é que se constituiu o território do Quenta Sol, de uma comunidade formada por descendentes de ex-escravizados das fazendas vizinhas, por quilombolas, que segundo as narrativas dos moradores mais antigos, se escondiam na mata do Quenta Sol à qual se juntam os migrantes e descendentes da comunidade Brejo dos Pretos. Ao longo dos anos esses moradores resistiram às condições de vida de uma população afrodescendente no Brasil, como “retireiros”, “carreiros”, “garimpeiros”, “boiadeiros”, “cozinheiras”, “benzedadeiras”, “buscadeiras de goiaba”, “artesãos”, “congeleiros”⁷³⁴ e povos de terreiro, compondo um território de re-existência da cultura e das religiosidades de matriz africana.

2.2.2 "A Cabana de Mamãe Oxum vem junto com o Quenta Sol... junto!

Eu tinha apenas 14 anos quando decidi fundar a Cabana de Mamãe Oxum Ilê dos Orixás⁷³⁵. Hoje eu digo que era jovem demais para pegar esta tarefa, mas fazia tudo de novo. Ali estava um adolescente cheio de sonhos, de força de vontade para seguir a minha missão.⁷³⁶

⁷³¹ Assim, Antônio Leite destaca-se como “garimpeiro, líder e empresário. Arregimentou grande número de trabalhadores para procurar e extrair o cristal, destinado à exportação para os Estados Unidos e outros países desenvolvidos.” Os negócios de Antônio Leite na área do garimpo de quartzo continuaram por duas décadas, onde “conseguiu acumular fortuna e prestígio”. Segundo Jacinto Guerra, “o sucesso no trabalho e nos negócios projeta-o na sociedade conservadora de Bom Despacho”, resultando em sua eleição para prefeito em 1958. Em meados da década de 1960, devido a mudanças do mercado externo, o quartzo brasileiro “perde o seu valor financeiro e deixa de ser um produto gerador de riquezas”. O “prestígio” adquirido com o garimpo do cristal de rocha, mantém Antônio Leite na política por mais dois mandatos, em um segundo mandato-tampão em 1970 e o terceiro de 1978 a 1982. GUERRA, Jacinto. *Gente de Bom Despacho: Histórias de quem bebe água da Biquinha*. Brasília: Thesaurus, 2003, p.25,26.

⁷³² GUERRA, Jacinto. *Gente de Bom Despacho: Histórias de quem bebe água da Biquinha*. Brasília: Thesaurus, 2003, p.25, 26.

⁷³³ GUERRA, Jacinto. *Gente de Bom Despacho: Histórias de quem bebe água da Biquinha*. Brasília: Thesaurus, 2003, p.25,26.

⁷³⁴ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

⁷³⁵ Cabana Mamãe Oxum Ilê dos Orixás, foi o primeiro nome do terreiro que depois foi denominado apenas como “Cabana Mamãe Oxum”. SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

⁷³⁶ José Geraldo de Paulo. SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.92.

Com certeza toda magia do Quenta Sol está na Cabana de Mamãe Oxum, contam as lendas que Oxum é o mais belo orixá feminino, deusa negra, dona dos rios, cachoeiras, do ouro. Senhora da fertilidade. (...) Fundada por filhos, netos e bisnetos de escravos (...)”⁷³⁷

*Na verdade... a Roça...Roça de Candomblé, ou Roça de Umbanda, já existia mais ou menos assim, só não era registrada... porque aquilo era perseguido e tinha aquele problema todo... O vô dela (apontando para uma participante da roda de conversa) inclusive era... de terreiro... o pessoal mais antigo tudo, onde eu tô falando com cê... De maneira que a Cabana de Mamãe Oxum vem junto com o Quenta Sol... junto!*⁷³⁸

As práticas religiosas instituídas no Quenta Sol contribuem para compreendermos a sua formação e as estratégias de resistência vivenciadas pela comunidade, em um território formado por descendentes de ex-escravizados, por quilombolas escondidos em suas matas, à qual se juntam os familiares de José Geraldo de Paulo, descendentes da comunidade Brejo dos Pretos. As religiões de matriz africana alicerçam as experiências e vivências da comunidade Quenta Sol, “de maneira que a Cabana de Mamãe Oxum vem junto com o Quenta Sol” e compõe “toda magia” desse espaço, como expresso na fala de um participante e na publicação do jornal *Raiz Cultural*.

As origens da Roça Cabana de Mamãe Oxum, “fundada” ou “registrada” no Quenta Sol, em Bom Despacho, por José Geraldo de Paulo, com apenas 14 anos, são apresentadas em *Quenta Sol: Encanto e Magia*, no jornal *Raiz Cultural* (Figura 18) e lembrada por alguns membros da comunidade. Inicialmente os rituais religiosos do candomblé eram realizados em lugares distantes, longe da sede das fazendas ou fora da cidade, ou seja, “no meio do mato, em roças”⁷³⁹. Atualmente terreiro ou roça, é o termo utilizado para denominar o espaço onde ocorrem as práticas religiosas de matriz africana. Segundo um participante, a “Roça de Candomblé, ou Roça de Umbanda, já existia”, mas “só não era registrada”, devido à perseguição religiosa da época, pois o “pessoal mais antigo tudo”, era “de terreiro”, evidenciando a religiosidade de matriz africana como marcador de exclusão e de (in)visibilidade da comunidade frente aos poderes estabelecidos, mas que assume centralidade frente às estratégias de afirmação identitária e lutas por reconhecimento dessa comunidade.

⁷³⁷ *Jornal Raiz Cultural*, Ano I, Edição especial – Cabanoxenses, 19 de janeiro de 2000, p.1.

⁷³⁸ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷³⁹ Analisando “a espacialização das práticas religiosas afro-baianas na cidade do Salvador”, Santos observa que “com o crescimento da cidade e o aumento do número de candomblés, muitos terreiros identificados como roças passaram a se situar nos arredores da cidade, em lugares mais próximos do centro. Outros poderiam ser visualizados em áreas contíguas aos bairros da cidade.” SANTOS, Jocélio Teles dos. *Geografia Religiosa Afro-baiana no Século XIX*. Revista VeraCidade, Ano IV, Nº 5, outubro de 2009, p. 2.

Figura 18: Jornal Raiz Cultural



Fonte: Jornal *Raiz Cultural*, Ano I, Edição especial – Cabanoxenses, 19 de janeiro de 2000, p.1. ACQS.

Dentre vários quilombos contemporâneos e especificamente os quilombos urbanos, os elementos como Candomblé, Umbanda e Congada se entrecruzam na formação identitária dessas comunidades, religiosidade que simultaneamente revela colonialidades vivenciadas nesses territórios e agenciam “outras” formas de existência. Nesse contexto seguiremos pela trajetória da Cabana de Mamãe Oxum, buscando compreender a religiosidade de matriz africana como um princípio fundante do território quilombola do Quenta Sol.

Até o século XVIII no Brasil, as religiões de origem africana eram denominadas mais comumente de calundus, termo banto utilizado para designar "dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica".⁷⁴⁰ Uma carta do Conde de Povolide enviada ao Santo Ofício em 1780, descreve as práticas religiosas ou “bailes” realizados pelos escravizados de Pernambuco que se reuniam às escondidas, “ou em Casas, ou Roças”, sendo denunciados pelas autoridades que reprovavam as celebrações de matriz-africana e aplicavam punições aos envolvidos. Os escravizados recebiam uma punição que englobava violência “física e simbólica”.⁷⁴¹

⁷⁴⁰ SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.43.

⁷⁴¹ Catai, Dimas Catai Santos. *O combate a feitiçaria na América Portuguesa em finais do século XVIII e o uso de outros aparelhos repressivos para além do Santo Ofício*. In: XIX Encontro de História da Anpuh-Rio. História do Futuro: Ensino, Pesquisa e Divulgação Científica. Anais Eletrônicos. Rio de Janeiro: ANPUH, 2020, p.1-9.

Disponível em [*1600216737_ARQUIVO_545664486b2e6326cd694efc7376e1ae.pdf](https://arquivo.cnpq.br/arquivo/545664486b2e6326cd694efc7376e1ae.pdf) (anpuh.org) Acesso em 16 de dez. de 2021.

(...)os Bailes que entendo ser de uma total reprovação, são aqueles que os pretos da Costa da Mina, fazem às escondidas, ou em Casas, ou Roças, com uma Preta Mestra, com Altar de Ídolos, adorando Bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas benções supersticiosas (...)

Até o século XIX, a repressão às práticas religiosas de matriz africana representava o esforço de manutenção da ordem escravista. Ao longo do século XIX, a associação ao estelionato e feitiçaria transformaria a questão de natureza religiosa em questão de polícia.⁷⁴²

Em Minas Gerais, desde o século XVIII, Silva observa que foram identificadas práticas de calundu em várias localidades, em cultos que misturavam elementos africanos, católicos e “espiritismo e superstições populares de origem europeia”. Os primeiros calundus, estavam reservados aos espaços das fazendas, eram “realizados na escuridão e solidão das matas e roças ou nos próprios espaços contíguos à senzala - o terreiro, permanentemente vigiado pelos capatazes para evitar a fuga dos escravos”, dificultando a organização dos ritos religiosos africanos. Com a urbanização crescente e o número cada vez maior de escravizados urbanos, libertos e mulatos, as religiões de matriz africana encontraram um ambiente mais propício para seu desenvolvimento. A maior autonomia dessa população no espaço urbano, a possibilidade de realizar as festas religiosas e os altares em suas moradias, possibilitaram melhores condições de organização das religiões afro-brasileiras.⁷⁴³

O uso do mesmo espaço para a moradia dos negros e para o culto dos seus deuses foi uma característica dos primeiros templos das religiões afro-brasileiras e que possibilitou a existência dos calundus sob a adversidade do regime da escravidão. Característica que a maioria dos templos preserva até hoje.⁷⁴⁴

Para Silva, o calundu, como “forma urbana de culto africano relativamente organizado” antecedeu “as *casas de candomblé* do século XIX” e os “atuais *terreiros de candomblé*”. Com a abolição da escravatura e a Proclamação da República e seu “ideal de civilização branca, moderna e cientificista” os afrodescendentes foram marginalizados no espaço social e geográfico das cidades, onde os terreiros surgiram como núcleos de resistência, “uma alternativa aos padrões do mundo branco dominante”. “Os terreiros (...) tornaram-se também núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral, que encontraram neles o espaço onde reconstituir suas heranças e experiências sociais, afirmando sua identidade cultural.”⁷⁴⁵ A religião apresentava-se como um “conforto espiritual e esperança para grupos tão perseguidos e

⁷⁴² Ibidem, p.1-9.

⁷⁴³ SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.45, 46, 48.

⁷⁴⁴ Ibidem, p.48.

⁷⁴⁵ Ibidem, p.43, 56.

estigmatizados”⁷⁴⁶, no terreiro, como relatado no jornal *Raiz Cultural*, “ali [na Cabana de Mamãe Oxum] simples lavadeira se transforma em deusa dos rios, dos ventos, rainha do mar. (...) São várias as transformações neste mundo de encanto e magia”⁷⁴⁷.

Para Prandi, no século XIX, as religiões negras do nordeste brasileiro “permitiram ao iniciado a reconstrução, através do terreiro, da sua comunidade tribal africana perdida”. Dessa forma, a religião mostrava-se como uma forma de resistência, distanciando-se culturalmente do mundo branco que o oprimia e aproximando-se do “mundo negro, fonte de uma África simbólica”. Até a década de 1960, “o candomblé era religião de negros e mulatos, confinado sobretudo na Bahia e Pernambuco, e de reduzidos grupos de descendentes de escravos localizados aqui e ali em distintas regiões do país”⁷⁴⁸.

Ritos de diversas origens culturais são denominados de Candomblé e diferenciados por “nações”. As culturas que originaram as “nações” de candomblé vieram da área cultural banto (...) e da região sudanesa do Golfo da Guiné, que contribuiu com os iorubás e os ewê-fons”. Entretanto, Prandi observa que “estas origens na verdade se interpenetram tanto no Brasil como na origem africana”.⁷⁴⁹

Comentando sobre as origens do candomblé em Minas Gerais, um membro da comunidade Quenta Sol faz referência à “nação” que ele considerada predominante no Estado: “É... mas aqui em Minas é Congo e Angola né (...). Mas aqui em Minas Gerais predomina mais é Congo e Angola. Ketu é mais pro lado da Bahia ali.”⁷⁵⁰ Quando o participante cita “Congo e Angola”, seria uma referência aos ritos da “nação” angola, chamados de candomblé de angola, compostos pelo cerimonial congo e cabinda, provenientes das religiões bantos.⁷⁵¹

A Cabana de Mamãe Oxum, denomina-se um terreiro ou roça de candomblé caboclo, “uma modalidade do [candomblé] angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas”⁷⁵², ou seja, ao culto do caboclo, presente na religiosidade banto. O candomblé de “nação” angola é de origem banto, seu panteão é formado pelos orixás iorubás e “incorporou muitas das práticas iniciáticas da nação queto”. Em sua linguagem ritual predominam as línguas quimbundo e quicongo. O culto aos caboclos é fundamental no candomblé angola, “são espíritos de índios,

⁷⁴⁶ Ibidem, p.56.

⁷⁴⁷ *Jornal Raiz Cultural*, Ano I, Edição especial – Cabanoxenses, 19 de janeiro de 2000, p.1. ACQS.

⁷⁴⁸ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.67, 79. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

⁷⁴⁹ PRANDI, R. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec: USP, 1996, p.6.

⁷⁵⁰ Participante 3, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷⁵¹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 66.

⁷⁵² Santos, 1992; M. Ferretti, 1994 Apud PRANDI, R. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec: USP, 1996, p.7.

considerados pelos antigos africanos [bantos] como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto os que são dignos de culto no novo território a que foram confinados pela escravidão”.⁷⁵³

Nas primeiras décadas do século XX, interpretações do culto ao caboclo nos Candomblés, em Carneiro e Querino, respectivamente como “[...] um processo sincrético afro-ameríndio”⁷⁵⁴ e “uma *variante* do candomblé jeje-nagô que incorporou elementos indígenas”⁷⁵⁵, levaram a uma distinção entre os candomblés considerados “impermeáveis” como os de “nação” jeje-nagôs e os de origem banto das “nações” Angola e Congo, que teriam sofrido “influências externas”.⁷⁵⁶ Nessa perspectiva, Mendes aponta que a manifestação do caboclo colocava o candomblé na “categoria dos ‘impuros’, considerando que os candomblés nagôs eram tomados como símbolo de pureza dos cultos afro-brasileiros”.⁷⁵⁷ Mendes observa que “o culto a caboclo, mais do que um dos grandes pontos de desconcerto e condição básica para dividir os terreiros entre ‘puros’ e ‘impuros’, pode ser a chave para a compreensão sobre possíveis contribuições centro-africanas na formação do candomblé, para além dos muros dos terreiros angola-kongo”.⁷⁵⁸

Nessa “disputa por legitimidade e prestígio”, o candomblé de caboclo ficou relegado a uma categoria inferior, tanto pelo povo-de-santo quanto por pesquisas acadêmicas. Apenas em 1995, o tema foi abordado com profundidade resultando na publicação da obra *O dono da terra*, decorrente da pesquisa de Jocélio Teles dos Santos, antropólogo baiano.⁷⁵⁹

A partir de 1960, “o candomblé passou a se oferecer como religião também para segmentos da população de origem não-africana”⁷⁶⁰. Portanto, ao longo dos anos a família-de-santo perdeu “sua característica étnica e passou a ligar, por vínculos religiosos, os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes às gerações dos africanos”.⁷⁶¹ O aprendizado religioso no Candomblé “sempre se dá longe dos olhos do público” e segundo Prandi, esse fato contribui para que essa religião

⁷⁵³ PRANDI, R. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec: USP, 1996, p.7.

⁷⁵⁴ Carneiro (1991, p. 62) Apud MENDES, Andrea. *CANDOMBLÉ ANGOLA E O CULTO A CABOCLO: DE COMO JOÃO DA PEDRA PRETA SE TORNOU O REI NAGÔ*. Periferia: educação, cultura & comunicação, v.6, n.2, jul-dez 2014, p.122.

⁷⁵⁵ Querino (1938, p. 117) Apud MENDES, Andrea. *CANDOMBLÉ ANGOLA E O CULTO A CABOCLO: DE COMO JOÃO DA PEDRA PRETA SE TORNOU O REI NAGÔ*. Periferia: educação, cultura & comunicação, v.6, n.2, jul-dez 2014, p.122.

⁷⁵⁶ MENDES, Andrea. *CANDOMBLÉ ANGOLA E O CULTO A CABOCLO: DE COMO JOÃO DA PEDRA PRETA SE TORNOU O REI NAGÔ*. Periferia: educação, cultura & comunicação, v.6, n.2, jul-dez 2014, p.122.

⁷⁵⁷ Ibidem.

⁷⁵⁸ O culto ao caboclo relacionado à cosmologia banto é discutido por Mendes com aporte em John Janzen (1982, 1992), (SLENES, 2007a, 2007b), Kairn Klieman (2003, 2007). MENDES, Andrea. *CANDOMBLÉ ANGOLA E O CULTO A CABOCLO: DE COMO JOÃO DA PEDRA PRETA SE TORNOU O REI NAGÔ*. Periferia: educação, cultura & comunicação, v.6, n.2, jul-dez 2014, p.132-134.

⁷⁵⁹ PRANDI, R. (organizador). *Encantaria Brasileira*. Editora Pallas, 2001, p.4.

⁷⁶⁰ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.67. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

⁷⁶¹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5 ed São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 57.

acabe “por se recobrir de uma aura de sombras e mistérios, embora todas as danças, que são o ponto alto das celebrações, ocorram sempre no barracão, que é o espaço aberto ao público”.⁷⁶²

O candomblé é uma religião de culto às divindades que são denominadas de modo diverso dependendo de cada “nação”: orixás (Ketu), Inquices (Angola) e Voduns (Jeje). No Candomblé, “cada indivíduo pertence a uma divindade específica, que é o senhor de sua cabeça e mente e de quem herda características físicas e de personalidades”. Ao orixá “cabe o papel de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana”. Cada orixá “tem suas próprias características, elementos naturais, cores simbólicas, vestuário, músicas, alimentos, bebidas”, e caracterizam-se por “certos traços de personalidade, desejos, defeitos, etc.”⁷⁶³

Oxum que denomina a Roça de Candomblé e Umbanda do Quenta Sol, “é um termo que vem da língua iorubá, tendo como origem o nome do rio Osun, localizado no sudoeste da Nigéria”, “é considerada dona das águas doces tanto no Candomblé quanto na Umbanda (religião na qual é sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, santa católica)”.⁷⁶⁴

Oxum, por ser associada a água doce, é a senhora das águas da vida, já que a substância é essencial para a perpetuação dos seres vivos no planeta. “Ela é dona da fertilidade, protetora do amor, inventora do Candomblé, é menina dos olhos de Oxalá [orixá que está acima dos demais na hierarquia divina]. Oxum é a rainha das águas doces, sem ela ninguém vive”.⁷⁶⁵

Prandi afirma que as “noções ocidentais de bem e mal” não estão presentes no Candomblé, onde “nenhum orixá é nem inteiramente bom, nem inteiramente mal”. Por não fazer distinção entre o bem e o mal, o Candomblé atrai indivíduos “socialmente marcados e marginalizados pela sociedade e outras instituições religiosas e não religiosas”. O Candomblé é uma religião ritualística, onde é administrada “a relação entre cada orixá e o ser humano que dele descende, evitando, através da oferenda, os desequilíbrios dessa relação que podem provocar a doença, a morte, as perdas materiais, o abandono afetivo, os sofrimentos do corpo e da alma e toda sorte de conflito que leva à infelicidade”. O iniciado na religião do Candomblé precisa “confiar cegamente em sua mãe-de-santo” ou pai-de-santo, que o guiará nas “fórmulas iniciáticas necessárias à manipulação da força sagrada da natureza, o axé”.⁷⁶⁶

⁷⁶² PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.78. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

⁷⁶³ Ibidem, p.78.

⁷⁶⁴ “Os aspectos e a importância desta divindade do panteão africano foram discutidos durante o evento “Quem é Oxum? Diálogos Brasil-Nigéria”, organizado pelo Goethe Institut em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA (PPGA-UFBA).” Disponível em: [Oxum e o poder do feminino no Candomblé | Ciência e Cultura \(ufba.br\)](https://ufba.br/oxum-e-o-poder-do-feminino-no-candomble) Acesso em 11 de nov. de 2022.

⁷⁶⁵ Disponível em: [Oxum e o poder do feminino no Candomblé | Ciência e Cultura \(ufba.br\)](https://ufba.br/oxum-e-o-poder-do-feminino-no-candomble) Acesso em 11 de nov. de 2022.

⁷⁶⁶ PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.78, 79, 80, 81, 82. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> Acesso em: 13 set. 2022.

A Umbanda, como observa Prandi, originou-se da união do Candomblé de caboclo e o espiritismo. Entretanto o Candomblé de caboclo, “sempre associado ao candomblé de orixá e inquice” continuou sendo cultuado, mas separado da Umbanda. Após a década de 1960, a difusão do Candomblé no Sudeste ocorreu a partir da Umbanda, onde vários umbandistas “aderiram ao axé da tradição negro-baiana, cuja força vital era por eles considerada mais forte”.⁷⁶⁷ Um membro da comunidade explica que na Roça Cabana de Mamãe Oxum eles tocam “Candomblé e Umbanda”.

*Bom Despacho foi uma terra de Umbanda. Tanto é, que aqui nós tocamos Candomblé e Umbanda, porque é em dias diversificáveis. Você não pode tocar no mesmo dia, sabe? A cultura não deixa, não permite. Em dias diversificados pode! Tocar um dia Umbanda e no outro dia Candomblé. Então tem muita Umbanda, agora Candomblé não sei se tem que aqui...acho que não tem! Porque o Candomblé aprofunda muito! Como você é historiadora, você sabe! Aprofunda muito nas...nos ensinamentos provenientes mesmo da África. Quando a Umbanda é uma mistura do Catolicismo, do Espiritismo e das religiões de matriz africana. E tem mais né! Tem a Umbanda oriental, que põe cigano no meio!*⁷⁶⁸

A Umbanda, religião que também está presente no percurso da comunidade Carrapatos da Tabatinga, onde existe o Centro Espírita Mártir São Sebastião, fundado por Dona Sebastiana, é uma religião constituída pela “mistura do Catolicismo, do Espiritismo e das religiões de matriz africana” como descrito pelo membro da comunidade Quenta Sol. Entretanto, segundo esse participante, “tem muita Umbanda” em Bom Despacho, mas candomblé seria apenas no Quenta Sol, porque “aprofunda muito nas... nos... ensinamentos provenientes mesmo da África”.⁷⁶⁹ Segundo as narrativas de alguns membros da comunidade e de *Quenta Sol: Encanto e Magia*, os guardiões desses ensinamentos que são passados a partir da tradição oral seriam alguns antigos moradores do Quenta Sol que eram “de terreiro” e os ancestrais de José Geraldo de Paulo, pai de santo na Cabana de Mamãe Oxum.

Segundo *Quenta Sol: Encanto e Magia* apesar da “discriminação contra a fé e a cultura negra”, os antigos moradores do Quenta Sol, descendentes de escravizados como seu Joaquim Galo haviam guardado “(...) os antigos ensinamentos vindos da mãe África”. Reunidos, “buscando sempre locais mais ocultos”, eles “faziam seus cultos às escondidas. Às vezes, nas matas do Quenta Sol, ou iam para mais longe, para os rios, cachoeiras e pedreiras”.⁷⁷⁰

A religiosidade de matriz africana presente na família de José Geraldo remonta à comunidade Brejo dos Pretos, como apresentado nas narrativas de *Quenta Sol: Encanto e Magia*: “reuniam-se Vó Galdina, Diodato Cândido, Vó Rita, Vó Delfina escrava, Zé Diodato e outros ex-

⁷⁶⁷ PRANDI, R. (organizador). *Encantaria Brasileira*. Editora Pallas, 2001, p.3, 4.

⁷⁶⁸ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷⁶⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷⁷⁰ Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.87.

escravos às escondidas para cultivar os seus orixás, porque na época era proibido qualquer culto ou manifestação negra”.⁷⁷¹ Os nomes citados na narrativa são respectivamente, a avó, o bisavô, a bisavó, a trisavó e o tio-avô de José Geraldo de Paulo.

Um membro da comunidade explicou que a mãe de José Geraldo “não era de terreiro”, mas sim a sua bisavó Dona Rita, do lado do seu avô, “Gasparino Vicente de Paulo”. E “ela era de terreiro e essas coisas...” e iniciou o seu bisneto, “mais antigo ainda né”.⁷⁷² Assim, Rita era “zeladora de Oxum Apará”⁷⁷³ e foi responsável por passar “todos os conhecimentos” para seu bisneto.⁷⁷⁴ Rita Alves Pimenta, segundo *Quenta Sol: Encanto e magia*, não morava no Brejo dos Pretos, mas sempre ia até a comunidade dar o “ossé”⁷⁷⁵, ela morava em uma “roça perto do Rio São Francisco” onde José Geraldo “deu os primeiros passos para a fé e a cultura negra”.⁷⁷⁶

Morando no Quenta Sol, aos quatorze anos, José Geraldo “foi convidado por Dona Fífia e Dona Joana Darc a frequentar um terreiro de Umbanda”. Em *Quenta Sol: Encanto e Magia*, José Geraldo relata que “era normal ver pessoas manifestadas no Quenta Sol”.⁷⁷⁷

Acontece muitas manifestações nas ruas, nas festas e a Dona Conceição vive acudindo as pessoas manifestadas. Para lhe falar bem a verdade, eu não me lembro quantos anos eu tinha quando ouvi a lenda da mãe d’água, o caso do pai do mato. Quando ajudei a colher a primeira erva sagrada para abôs ou defumações, não me lembro do meu primeiro pé de dança para os Orixás e nem o primeiro canto que aprendi. Desde que me entendo por gente eu danço para os Orixás, participo da colheita das ervas. Estou sempre presente ajudando, ouvindo, participando junto de pessoas que herdaram a cultura e a fé africana.⁷⁷⁸

Após passar a frequentar um terreiro de Umbanda e vivenciar a religiosidade presente no território do Quenta Sol, José Geraldo recebe orientações da bisavó Rita para fundar o seu próprio terreiro.⁷⁷⁹

⁷⁷¹ Ibidem, p.86, 87.

⁷⁷² Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 02 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷⁷³ “Os iniciados no candomblé costumam chamar os sacerdotes de: zeladores, mãe e pai de santo, baba, ya, babalorixá (bábálorișà)”. [Dissertação Milena Xibile Batista.pdf](#) Oxum Apará ou “ÒSUN OPARÁ seria a mais jovem das Òsun, e um tipo guerreiro que acompanha Ògún, vivendo com ele pelas estradas; dança com ele quando se manifestam, juntos numa festa; leva uma espada na mão e pode vestir-se de cor de marrom avermelhado, a Senhora da Espada.” Disponível em [Qualidades do Orixá Oxum | Candomblé \(ocandomble.com\)](#) Acesso em 24 de nov. de 2022.

⁷⁷⁴ Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.87, 89.

⁷⁷⁵ Ossé é a limpeza ritual dos “assentamentos”. Os orixás são “individualizados” nos contínuos processos de iniciação e de permanência no candomblé através dos “assentamentos”. Para alguns, eles são representações dos orixás, para outros, eles são meios de comunicação com os orixás. (...) estão normalmente contidos em vasos de barro, gamelas, cuscuzeiras ou sopeiras de louça ou de barro. (...) Os assentamentos também “comem”: é uma forma de se alimentar os orixás, mediante a complexa culinária de santo. Alimentar o assentamento é uma forma de alimentar aquele orixá, de fortalecê-lo, de aumentar o seu axé. Disponível em [A METRÓPOLE SAGRADA: \(ufff.br\)](#) Acesso em 24 de nov. de 2022.

⁷⁷⁶ Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p. 89.

⁷⁷⁷ Ibidem.

⁷⁷⁸ Ibidem.

⁷⁷⁹ Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.87, 89.

*Senta aí José Geraldo, num toco que havia perto do fogão, vossa mecê precisa fazê um ranchinho, uma tapera, nem qui seja uma cabana pra modi num cê preciso de vossa mecê recebe pito do zotu. Também já é tempo de mecê arrecebê do deká. Diodato era o derradeiro nego da fê. Discansou no ano passado num demora nada eu tamém fecho os zóio.*⁷⁸⁰ (Grifo do autor)

A tradição oral garantiu não apenas que os preceitos dos “negros da fé” fossem transmitidos de geração em geração, como percebemos nas narrativas de *Quenta Sol: Encanto e Magia*, mas manteve as línguas africanas no Brasil, “as histórias das casas, de seus fundadores, de suas ligações ancestrais com África, os muitos e diferentes rituais, as cantigas, as receitas, os segredos. Tudo passado de candomblecista para candomblecista através de gerações, trazendo essas culturas desde a escravidão até nossos dias”⁷⁸¹

Quenta Sol: Encanto e Magia, relata que “os negros [moradores do Brejo dos Pretos] sofreram para manter viva a fé e a cultura negra que Vó Cândida ensinou”, devido aos ataques que teriam sofrido em decorrência das perseguições aos locais de culto das religiões de matriz africana e aos povos de terreiro.

Os negros não conseguiam esquecer aquela noite. Todos dançavam tranquilamente em casa de Vó Delfina, mãe de Diolinda [ou Diolina Maria de Jesus], quando dois brancos chegaram à porta da casa armados e chutando os apetrechos dos Orixás, dizendo que não queriam feiticeiros por ali. Atacaram o congá (*sic*). A casa era um rancho de sapé. Os dois homens atearam fogo e partiram em seus cavalos. (...) Quando Vó Cândida soube reuniu os crioulos da fé e correu para lá começando a fazer outro ranchinho de pau-a-pique para Vó Delfina. Foi neste mutirão que Diodato, filho de Cândida escrava conheceu a negra Diolinda. Em pouco tempo casaram-se.⁷⁸²

A destruição do congá⁷⁸³ “na casa de Vó Delfina”, relatado em *Quenta Sol: Encanto e Magia*, provavelmente ocorreu no contexto do Código Penal de 1890 que “incriminava não só o curandeiro, mas também o feiticeiro, juntamente com outras categorias como espiritistas e cartomantes”⁷⁸⁴. Para Dantas, apesar da legislação não fazer referência direta à população negra e recém-liberta, “a repressão legal surgia como uma tentativa de garantir aos que dominavam as leis, o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto localizados sobretudo nas cidades, constituir-se-iam em núcleos virtuais de perigo e ‘desordem’”.⁷⁸⁵ Entretanto, mesmo praticando a sua religião “às escondidas para cultuar os seus orixás, porque na época era proibido qualquer culto ou manifestação negra”⁷⁸⁶, a comunidade do Brejo dos Pretos sofreu perseguição religiosa.

⁷⁸⁰ Ibidem, p. 89.

⁷⁸¹ CAPUTO, Stela Guedes. *Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas*. Revista Brasileira de Educação, v.20, n.62, jul-set. 2015, p.777.

⁷⁸² Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.86, 87.

⁷⁸³ Congá ou gongá é o “altar de umbanda e de outros cultos africanos religiosos heterodoxos”. Disponível em: [Gongá | Michaelis On-line \(uol.com.br\)](http://Gongá | Michaelis On-line (uol.com.br) Acesso em 24 nov. 2022) Acesso em 24 nov. 2022.

⁷⁸⁴ (DANTAS, 1988. p. 165). Apud www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=13d83d3841ae1b92

⁷⁸⁵ (DANTAS, 1988. p. 165, 166). Apud www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=13d83d3841ae1b92

⁷⁸⁶ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.86.

Para Ruy do Carmo Póvoas, no contexto da Bahia⁷⁸⁷, os segredos do candomblé, “resistiram a toda forma de opressão evangelizadora católica, à perseguição policial e a toda sorte de repressão e preconceitos” e “confiou apenas no sistema de transmissão boca-ouvido” em que cada geração preserva e transmite esses preceitos.⁷⁸⁸ Repressão e preconceitos que foram vivenciados pelos moradores do Brejo dos Pretos, segundo a narrativa de *Quenta Sol: Encanto e Magia*, mas que resistiram e de geração em geração os ensinamentos foram transmitidos “boca-ouvido” e perpetuados através dos descendentes que chegaram ao Quenta Sol. Galdina Maria de Jesus, mãe de dona Elza Maria de Jesus e avó de José Geraldo de Paulo, é apresentada como “protegida por Iansã”⁷⁸⁹ e teria recebido “todos os ensinamentos de Vó Cândida”⁷⁹⁰. Assim, através da tradição oral os ensinamentos da religião teriam chegado a José Geraldo, em uma cadeia de transmissão que remonta à sua trisavó, Cândida.

Em 1977, apesar de enfrentar a discriminação de “alguns donos de terreiro”, devido à sua pouca idade, José Geraldo, uniu-se aos povos de terreiro que o apoiavam, como “Dona Fifia, Maria Feliciano da Tabatinga, Gaspar Antônio, Maria Tomás, Rosângela Ferreira, Dona Nair Feliciano da Tabatinga” (Figura 19) e inaugurou a Cabana Mamãe Oxum no Quenta Sol.⁷⁹¹

Sobre os povos de terreiro que moravam no Quenta Sol, um membro da comunidade relata que “tinha os bisavós, tinha a Maria...o Joaquim Galo, que era já mais velho, (...) Ana Matias, tinha (...) Dona Belchior, era antes né, isso era antes lá pra trás... depois da Dona Belchior, aí ficou a Maria Feliciano”⁷⁹² e depois José Geraldo. Dessa forma, as narrativas dos participantes apontam que “o lugar (...) já era uma roça”⁷⁹³, ou seja, um terreiro e José Geraldo “adquiriu e registrou” como Cabana de Mamãe Oxum. “De maneira que a Cabana de Mamãe Oxum vem junto com o Quenta Sol... junto!”⁷⁹⁴

⁷⁸⁷ Referência utilizada devido à grande quantidade de pesquisas acadêmicas sobre as origens do Candomblé na Bahia e principalmente da “nação” Ketu em detrimento da historiografia sobre as religiões de matriz africana em Minas Gerais, no período anterior à década de 1960, quando ocorreu a difusão do Candomblé no Estado e vários terreiros de Umbanda fizeram um movimento de retorno às origens africanas com influência do Candomblé baiano.

⁷⁸⁸ CAPUTO, Stela Guedes. *Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas*. Revista Brasileira de Educação, v.20, n.62, jul-set. 2015, p.777.

⁷⁸⁹ Iansã ou Oyá é a deusa iorubana dos ventos, dos raios e das tempestades.

⁷⁹⁰ Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

⁷⁹¹ Ibidem p. 90.

⁷⁹² Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷⁹³ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁷⁹⁴ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

Figura 19: Sequência de imagens. (1) Imãs Feliciano, moradoras da Tabatinga e Rosângela, moradora do Quenta Sol, “cabanoxenses” citadas em *Quenta Sol: Encanto e Magia*. (2) Evento na antiga estrada carreira, Vila José Bento, próxima à Cabana de Mamãe Oxum, sem data



Fonte: ACQS.

Em 1977, a Cabana Mamãe Oxum “era um rancho construído de pau-a-pique no fundo da casa de Dona Elza”, mãe de José Geraldo. “Em 1978, José Geraldo compra um lote à beira de uma antiga estrada carreira bem no meio do Quenta Sol e lá constrói a nova Cabana de Mamãe

Oxum, (Figura 20) inaugurada em 08 de dezembro do mesmo ano e registrada no dia 22 de março de 1984.”⁷⁹⁵

Figura 20:Roça Cabana de Mamãe Oxum, década de 1980.



Fonte: ACQS.

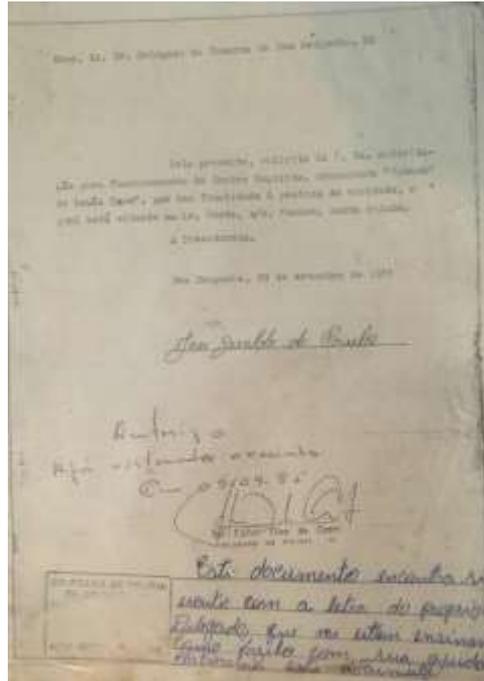
No mesmo dia da inauguração, conforme relatado em *Quenta Sol: Encanto e Magia*, o terreiro foi depredado, quebraram a porta, telhas e escreveram frases na parede como “fora feiticeiros”. A cabana foi reformada com a ajuda dos “cabanoxenses”, como são apresentados os candomblecistas e umbandistas da Cabana de Mamãe Oxum. “Dona Tomás trouxe telhas, Dona Conceição deu cimento”, “a vizinhança sempre colaborava com pregos, martelos, ferramentas e mão-de-obra”.⁷⁹⁶ Como nesse episódio onde a comunidade trabalhou em conjunto para consertar os estragos de um ataque decorrente de intolerância religiosa, a primeira vez que cheguei à residência de um membro da comunidade para apresentar o projeto e convidá-lo para participar, presenciei vários membros da comunidade, idosos, adultos e jovens, trabalhando em mutirão depois do horário de trabalho. A comunidade estava quebrando um piso antigo na residência e carregando o entulho para fora. Na outra semana, quando visitei a mesma residência a obra continuava com a ajuda de todos.

A comunidade guarda a autorização para funcionamento do Centro Espírita, denominado Cabana de Mamãe Oxum, obtida na Delegacia de Polícia, em 09 de setembro de 1985 (Figura 21). No documento podemos observar que a autorização foi expedida “após vistoriado o recinto” e uma anotação do senhor José Geraldo de Paulo, explicando que seguiu as instruções do delegado sobre a forma de solicitar o documento. À época, a Cabana estava localizado na “Av. Oeste, s/n, fundos”, provavelmente uma antiga denominação da Vila José Bento ou Av. Dr Juca.

⁷⁹⁵ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p. 90.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 90, 91.

Figura 21: Autorização para funcionamento da Cabana de Mamãe Oxum.



Fonte: Arquivo JGP

A exigência de registro na Delegacia de Jogos e Costumes, para que os terreiros pudessem realizar as suas práticas religiosas remonta à legislação do Estado Novo e foi extinta apenas no fim da década de 1970. Em 1939, durante o Estado Novo, com o Decreto nº 1.202, “houve certo avanço na legislação” relacionada às “práticas religiosas afro-brasileiras”, “que vedava aos estados e municípios embargar o exercício de cultos religiosos”. Bahia e Nogueira apontam que, mesmo com a liberdade de culto sendo “uma garantia constitucional”, “o Estado, por meio da força policial, ainda perseguia os praticantes da fé afro-brasileira, respaldando-se em outras regras”.⁷⁹⁷

A Lei das Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas em que os policiais se baseavam para reprimir os rituais. Ela previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram enquadradas nessa legislação. Assim, para que os terreiros pudessem funcionar, era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes, exigência que somente foi extinta no fim da década de 1970.⁷⁹⁸

Até 1976, na Bahia e provavelmente até a década de 1980 em algumas regiões do Brasil, como ocorreu com José Geraldo, os terreiros necessitavam de autorização policial para realizar suas atividades. A necessidade de autorização policial para atividades religiosas “era exclusiva das

⁷⁹⁷ BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. *Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela umbanda omolocô*. Revista TransVersos, [S.l.], n. 13, p. 53-78, ago. 2018, p.55.

Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/29342>>. Acesso em: 13 set. 2022..

⁷⁹⁸ *Ibidem*

casas de axé e não recaía sobre nenhuma outra confissão religiosa”, evidenciando a repressão e o racismo religioso relacionado às religiões de matriz africana.⁷⁹⁹

Sobre o enfrentamento à repressão policial relacionada à prática das religiões de matriz africana, a comunidade cita um episódio que alguns participantes chegaram a ser presos ou detidos: “Eu lembro assim né...que a gente tinha muito problema assim né com polícia né...igual a gente chegou até ir preso mesmo, outras pessoa chegou também né...”⁸⁰⁰ Nesse episódio narrado pela comunidade, ocorrido na década de 1980, eles estavam tentando produzir “uns vídeos”, “educativos...espirituais” relacionados ao Candomblé e Umbanda.

Participante 1: *Eu, por exemplo, na minha época que foi em 83...84...se não me engano. Foi assim, nós tava fazendo uma filmagem. Aí que eu ganhei uma filmadora... naquele tempo era uma coisa chique ... Vamos fazer uns vídeos, como é que chama? Educativos...espirituais, sobre reencarnação, sobre num sei o quê e tal, e nós tava lá no fundo do Campo*⁸⁰¹ (risos) *e eles tinha matado um homem lá (...) E tinha só uns...quantos dias que eles tinha matado o homem?* (perguntando para o participante 4)

Participante 4: *Acho que tinha uns sete dias...*

Participante 1: *Aí nós foi prá lá! A hora que nós tava lá todo mundo, né, inclusive tinha um lugar que tava representando uma cova e tudo...(risos) e a polícia chegou lá, levou todo mundo preso! Agora mais triste foi né... aqui... a invasão que teve na Cabana da Mamãe Oxum aqui... essa aí já foi né... foi invasão mesmo!*⁸⁰²

A autorização para funcionamento do terreiro no Quenta Sol, “a invasão que teve na Cabana da Mamãe Oxum”, rememorada nas narrativas da comunidade e em *Quenta Sol: Encanto e magia*, as prisões de alguns membros da comunidade, ainda na década de 1980, revelam o contexto de perseguição e repressão policial que as religiões de matriz africana enfrentavam. Alguns membros da comunidade relatam momentos em que homens armados entravam no terreiro e intimidavam as pessoas que participavam dos rituais religiosos.

Participante 1: (...) *gente entrava com revolver assim né...* (apontando para a cintura), *com revólver assim...*

Participante 2: *A gente tava tranquilo ali e eles ia entrando com os revólver ali e pronto.*

Participante 1: *É... às vezes tinha muita gente...aquele tantão de pessoa assim... né...Porque não é normal, num é normal você vê uma pessoa transitando na sua casa de revólver pra lá e pra cá na sua frente né? Né? E eles pegava e punha assim... (indicando para a cintura) Intimidando... e tudo! Iiih, eu enfrentei muito problema, enfrentei muita coisa...*⁸⁰³

⁷⁹⁹ Disponível em: [O racismo religioso e o estado brasileiro: as operações policiais nos terreiros de candomblé da Bahia e as reações do povo de terreiro - Congresso em Foco \(uol.com.br\)](https://uol.com.br) Acesso em 27 de maio de 2022.

⁸⁰⁰ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁰¹ Bairro vizinho ao Quenta Sol, denominado São Vicente e chamado popularmente de Campo ou Campo de aviação.

⁸⁰² Participante 1 e 4, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁰³ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

Como as perseguições religiosas revelaram-se presentes na memória da comunidade e na narrativa de *Quenta Sol: Encanto e magia*, perguntei aos participantes se essas experiências de intolerância às religiões como Candomblé e Umbanda, ainda eram vivenciadas no Quenta Sol.

Participante 1: *Eu mesmo, quando não tinha tido essa lei de... de... Como que chama? Num tinha essa lei, esse artigo 5º né? Que protege e tudo! Eu já...comigo não tinha desse negócio né...a gente já, já enfrentava mesmo e pronto e acabou, deu o que dé. Tem que enfrentar mesmo, ou você abraça a religião...que é discriminada ou você não abraça. Você fica junto ou não! Então nós aqui, juntamos e nós...se tivesse que dançar um candomblé ali ou uma umbanda qualquer coisa, nós tocava mesmo...Cê tá entendendo direitinho?*

Participante 2: *Seja onde fosse!*

Participante 1: *E saía e já num sei o quê, e depois veio a lei né, aí veio a lei, aí agora, aí ficou mais suave... Mas eu não achei tanta... Você achou muita diferença? (perguntando para outro participante)*

Participante 3: *Mas aí quando o jornal, o Estado de Minas veio fazer entrevista... aí vem aquebrantando... o jornal Estado de Minas veio cá num sei quantas vezes, a TV União, veio fazendo documentário, isso aí foi jogando na televisão, foi saindo assim no jornal... Aí o pessoal foi assim tendo mais conhecimento das coisas também.*⁸⁰⁴

Ao comentar sobre “essa lei, esse artigo 5º né? Que protege e tudo!”, um membro da comunidade faz referência à Constituição de 1988, em seu artigo 5º, inciso VI – “e inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.⁸⁰⁵ Entretanto, mesmo antes de 1988, “que protege e tudo”, um participante expressa a atitude de resistência da comunidade, que juntos enfrentavam e ainda enfrentam o racismo religioso, que na atualidade, em sua avaliação, ficou apenas “mais suave”. Ou seja, “aquebrantando”, como outro membro da comunidade expressou, movimento que poderíamos apontar como resultado de outra forma de luta do Quenta Sol, que seria “educar” através da divulgação de sua história e cultura, onde como resultado “o pessoal foi assim tendo mais conhecimento das coisas também”⁸⁰⁶.

Os participantes retomam a narrativa sobre o episódio da prisão quando tentavam fazer a filmagem de uma encenação com tema religioso e expressam indignação à repercussão dos fatos na imprensa local.

Participante 1: *Bom Despacho foi vindo que era uma religião né. Porque dessa vez que nós fomos preso, no outro dia nós acordamo né... cê tava né (citando o nome de outro participante)! Nosso nome no jornal (risos) e escrito lá “Ritual satânico deu cadeia”. É...*

Participante 2: *Nós temos ele (jornal) guardado. Está ali dentro guardado.*

⁸⁰⁴ Participante 1, 2 e 3, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁰⁵ BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. 496p. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 24 de maio de 2021.

⁸⁰⁶ Participante 3, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

Participante 1: *“Ritual satânico deu cadeia”*.

Participante 1: (...) *“Ritual satânico deu cadeia” e nós todo mundo...ele mecânico e tudo...*

Participante 3: *Anunciaram na rádio, grupo que tava fazendo ritual satânico, grupo do Quenta Sol... foi até o Mauricio Reis.*

Participante 2: *As mães não deixava os filho chegar perto da gente não...é... porque ficava com medo e falava que a gente ia pegar os menino para fazer ritual...*

Participante 3: *Mas aí, foi até o Capitão Adão que é espírita também, que é de terreiro, que aí ele comandava um negócio no Batalhão, ele era um negócio lá...sabe como é que é... Aí ele foi ver os negócio e falou: “Não...tá tudo enganado!”. Ele teve que fazer uma nota pedindo desculpa que isso foi “um lamentável engano”.*

Participante 1: *Eles escreveu lá... que apreendeu peruca, espelho, essas coisa de maquiagem para... Aí o comandante perguntou se eles não tinha vergonha. (risos) Espingarda de mentira...Catchup apreendeu tudo. No outro dia o nosso nome lá “Ritual satânico deu cadeia”.*⁸⁰⁷

Segundo os relatos na roda de conversa, após avaliação de um “Capitão”, o episódio foi tratado como “um lamentável engano”. “Engano” que deixou marcas na memória desses participantes, como a frase “Ritual satânico deu cadeia”, repetida diversas vezes nas narrativas produzidas, evidenciando o racismo religioso enfrentado por essa comunidade que nos anos seguintes continuará resistindo e (re)existindo, pesquisando sobre a sua história, produzindo jornais, vídeos “educativos...espirituais”, organizando um “museu de verdade”, criando o Grupo Cultural do Quenta Sol”, vestindo sua roupa de santo no cotidiano, entre outras formas de luta. Como consequência dessa atitude da comunidade Quenta Sol, que podemos denominar como decolonial, “Bom Despacho foi vindo que era uma religião né”, que “O Quenta Sol tem uma história longa...cumprida...bonita, de escravos, de resistência”⁸⁰⁸, mas que ainda enfrenta as “colonialidades” presentes em nossa sociedade.

Outra forma de resistência que alguns membros da comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol, encontraram para “quebra do preconceito”, após o episódio da prisão envolvendo a produção do vídeo, foi vestir a roupa de santo, em “qualquer lugar que eu fosse”, como uma forma de “impor respeito!”.

Participante 1: *É, mas nós já tínhamos vestido a camisa e já saía de branco com aquele tantão de coisa no pescoço.*

Participante 2: *Foi a quebra do preconceito né...na época*

Participante 1: *Desde a época que houve esse problema de “ritual satânico”, aí a gente pegou e aí então...já que é assim... vamos lá!*

Participante 2 complementa: *Ninguém andava assim... qualquer lugar que eu fosse, por exemplo, seja lá no fórum, qualquer coisa, ia com a minha roupa de santo, tudo arrumadinha.*

Participante 1 continua: *Bom Despacho tem uma história para contar, porque quando a gente vai em Divinópolis na casa de algum amigo, de alguma pessoa da mesma religião...Eles fala assim: “Óooo ocêis anda assim na rua?” (risos).*⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ Participante 1, 2 e 3, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. de 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁰⁸ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. de 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁰⁹ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. de 2021, Bom Despacho/MG.

Perguntei aos participantes se eles conheciam outros povos de terreiro que tinham a mesma atitude em relação à roupa de santo.

Participante 1: *É... que eu saiba, que faz mesmo de verdade, é só realmente quem abraça mesmo a religião, na Bahia né, na Bahia veste muito de baianinha, esses trem assim né... e... poucos lugares. Por exemplo, lá de Sabará, o pessoal de Sabará diz que tem história, histórico e tudo, era pá...tem “enes, enes terreiro...velho” (estalando os dedos indicando a grande quantidade de terreiros em Sabará), e eles num usa. A Andreia falou: “Nossa! Deixa nós saí assim no meio da rua lá (risos) eles joga pedra na gente!”. Falei, uai... cêis tem que sair, cêis tem que impor respeito!*

Participante 2: *O pessoal também de Divinópolis... que eu fui no mercado com eles assim, vestida de santo e tudo. Eles falou assim: “Nossa! Se nós andar desse jeito aí...eles joga pedra na gente!” (risos) É igual ele falou mesmo, nós vestiu a camisa e quebrou...é uma quebra de preconceito.*

Participante 1: *“E vamos quebrar o preconceito!”⁸¹⁰*

Os participantes relatam que alguns povos de terreiro de cidades vizinhas como Divinópolis e da cidade histórica de Sabará, expressam um estranhamento e admiração pela atitude dos “cabanoxenses” do Quenta Sol em relação à roupa de santo utilizada não apenas “durante os afazeres religiosos cotidianos”⁸¹¹, mas também no dia a dia e espaços públicos. Brandão observa que no Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecido como Terreiro da Casa Branca, em Salvador – BA, primeiro templo religioso não católico a ser tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional”, onde a autora exerce o cargo de equede, a vestimenta “que cobre humanos e não humanos” como as árvores sagradas, contribuem para a “expressão e persistência das memórias e identidades afro-brasileiras no Candomblé”.⁸¹²

Para Brandão, “embora restritas ao espaço religioso, essas vestes – complementadas por inúmeros adornos”, podem influenciar a forma que os candomblecistas se apresentam no espaço público, onde o “torço, longos vestidos, fios de conta e braceletes” podem identificá-la “como pertencente ao Candomblé”. Partindo de sua vivência como candomblecista, a autora destaca que “para nós, mesmo para o que trajamos em público, há um significado e uma razão de ser” e “o torço envolve nossas cabeças não apenas como mero adorno, mas como forma de proteger nossa ori, pois que é a parte dos nossos corpos que mantém conexão com nossos orixás”.⁸¹³

Nessa perspectiva, o “tecido” que “presta a resguardar e delimitar territórios”⁸¹⁴, é utilizado como uma forma de afirmação religiosa e enfrentamento do preconceito vivenciado pela

⁸¹⁰Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. de 2021, Bom Despacho/MG.

⁸¹¹ BRANDÃO, Gersonice Ekedy Sinha Azevedo; SANTOS, Fernando Batista dos. *NO CANDOMBLÉ, DO ALÁ AO OJÁ: TECIDOS QUE VESTEM, PROTEGEM E SACRALIZAM*. In XVII Encult – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 27-30 jul, 2021, Salvador – Bahia, p. 2.

⁸¹² Em 2006, no Terreiro da Casa Branca, foi criado o Espaço Cultural Vovó Conceição, que “buscou estimular as novas gerações a confeccionarem suas vestes religiosas como ocorria outrora”. Ibidem, p. 2.

⁸¹³ Ibidem, p.8,9.

⁸¹⁴ Ibidem, p.8,9.

comunidade, homens e mulheres candomblecistas e umbandistas, ou “cabanoxenses” do Quenta Sol começaram a vestir as suas roupas de santo, não apenas “durante os afazeres religiosos cotidianos”⁸¹⁵, mas também em ocasiões do dia a dia, em diversos espaços públicos, em uma atitude que podemos denominar como decolonial.

*Ainda mais, eu acho...a minha religião, que ela fala... ela... só de você bater o olho em uma pessoa, se ela for da religião, ela tá falando muito mais de paz, do que de qualquer uma outra religião... olha lá a cor que ele tá vestido! (apontando para os membros da comunidade sentados em círculo todos com a roupa de santo) Qual é a cor que ele tá vestido? Não é branco? Branco não é paz? Não é universal? Não é a cor da paz? Não é? Então num tem que ter vergonha! Tem que agarrar mesmo!*⁸¹⁶

A cor branca da vestimenta utilizada pelos membros da comunidade Quenta Sol que são “cabanoxenses” é destacada na narrativa, justificando que “ela tá falando muito mais de paz, do que de qualquer uma outra religião”.⁸¹⁷ Enumerando os antigos moradores do Quenta Sol, o participante evidencia um território em que “todo mundo era” de terreiro, que não é possível esconder a sua origem e demarca mais uma vez a afirmação identitária do reconhecimento de “sua raiz”, dos povos de terreiro, ou seja, da cultura e religião de matriz africana (Figura 22).

*A partir desse momento, é... enfrentando problema direto e reto, o Quenta sol enfrentando problema, ó... a Tereza do Lúcio era, era espírita, recebia trem na casa dela...() o Joaquim Galo também. Vai escutando, eles começaram lá embaixo, a () do Zé Pretinho direto e reto, a...eu pulei alguém? Até li, até aqui embaixo, a Maria do Vicente Luís, que é a mãe do Zé Tiroteio também recebia, o Zé Tiroteio recebia...vai escutando...só pro cê vê [citando o nome do participante 3], só pro cê vê, óh... O Zé Tiroteio recebia, a Fifi, aqui... nós, a Fifi ali recebia, a... como é que chama? A Vitória do Zé Carreiro é... um pouquinho de Dores do Indaiá pra dentro da casa dela. Tá vendo que tô te contando? Tá vendo? A Joana do Procopo também, cê tá entendendo? Depois da Joana do Procopo a... o Sô Chiquinho Criolinho, na casa dele eles também fazia um forró de mentira (risos), no Sô Chiquinho Criolinho, depois a Dona Belchior, depois é... é... a... depois a mãe do Titinho. (...) Aí depois cê ia subindo, a Ana Matia, a...a... e tudo! Então todo mundo era! Não tinha com quê cê esconder a sua origem! Cê não pode ter vergonha da sua raiz! Pode?*⁸¹⁸

A obra *Quenta Sol: Encanto e magia*, apresenta outras formas de “luta para preservar a fé e a cultura negra” na comunidade, como uma exposição de objetos e fotografias criada dentro da própria Cabana Mamãe Oxum, o Grupo Cultural do Quenta Sol e a Guarda de Marinheiros. Dessa maneira, a religiosidade continua como elemento central nas experiências vivenciadas nessa comunidade, nas estratégias de afirmação identitária e enfrentamento de conflitos (colonialidades), e apresentando-se como um princípio fundante da comunidade quilombola do Quenta Sol.

⁸¹⁵ Ibidem, p. 2.

⁸¹⁶ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. de 2021, Bom Despacho/MG.

⁸¹⁷ A indumentária e a cor de Oxum no Candomblé e na Umbanda são diferentes.

⁸¹⁸ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

Figura 22: Sequência de imagens. (1) Festa dos boiadeiros na Cabana de Mamãe Oxum, 2013. (2) Candomblecista na Cabana de Mamãe Oxum, Orixá Oxóssi - Deus das matas, 2016 (3) Cabana Mamãe Oxum. (4) Porta Camarinha, Conjolo [casa] da [Mamãe] Oxum.



Fonte: Disponível em <https://pt-br.facebook.com/photo/?fbid=128178150705369&set=ecnf.100005395531719> ;<https://pt-br.facebook.com/photo/?fbid=134058453450672&set=ecnf.100005395531719> <https://pt-br.facebook.com/photo/?fbid=563627780493735&set=ecnf.100005395531719>;

Acesso em 17 de dez. 2022.

2.2.3 Guarda de Marinheiros: “minha família é de Congado, é moçambiqueiro”

A Guarda dos Marinheiros...como a minha família é de Congado, é Moçambiqueiro, é de Congadeiros...então o Padre Paulo me convidou para fundar...que aqui em Bom Despacho não existia uma Guarda de Marinheiro pra louvar a Nossa Senhora das Mercês... que em Bom Despacho não existia e o povo não conhecia e ele falou: “A única pessoa que tem essa competência é você.” Padre Paulo Dias Barbosa... aí nós juntamos e fizemos a Guarda dos Marinheiros, nessa época (1997).⁸¹⁹

Figura 23: Guarda dos Marinheiros, Festa Nossa Senhora do Rosário, 2021.



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Quando um membro da comunidade relata que sua “família é de Congado, é Moçambiqueiro”, ele faz referência à comunidade negra rural Brejo dos Pretos. Dessa forma, como os “parentes que moravam no Brejo dos Pretos”, segundo *Quenta Sol: Encanto e magia*, responsáveis por “criar o corte na senzala” e manter a tradição da Congada na família de moçambiqueiros de José Geraldo de Paulo, a comunidade remanescente de quilombos do Quenta Sol também participa da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bom Despacho. José Geraldo é o primeiro capitão da Guarda de Marinheiros, criada em 1997, a convite de Padre Paulo. A Guarda é composta em sua maioria por membros da comunidade, mas também por pessoas que moravam no Quenta Sol e mudaram para bairros vizinhos, como o bairro São Vicente (Figura 28).

Galdina, avó de José Geraldo, segundo *Quenta Sol: Encanto e magia*, era moçambiqueira e teria lutado “contra muitos preconceitos”. “Até hoje é lembrada como Bandeireira.

⁸¹⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

Nunca deixou a Bandeira em lugar nenhum. Até quando fazia suas refeições a Bandeira estava a seu lado.”⁸²⁰ A narrativa de *Quenta Sol: Encanto e magia*, faz referência à Bandeira do Congado, “além das bandeiras-mestre ou guia que seguem na frente dos ternos, cada terno tem a sua própria bandeira”⁸²¹. A importância de “carregar a bandeira” do terno ou corte na Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bom Despacho é explicada por Alzira, integrante do corte de Dunga, em 1999, à época da pesquisa de Patrícia Couto.

(...) Para você ter a ideia da importância desta bandeira, (...) um corte pode até acabar, mas a bandeira do corte tem que ser passada adiante. É por isso que muitos cortes têm mais de uma bandeira, porque receberam a bandeira de algum corte irmão que se acabou. Te digo mais, já está combinado, o dia que eu não puder carregar a bandeira, meu filho vai continuar a obrigação.

A comunidade Quenta Sol apresenta a Congada como uma forma de resistência, ressaltando a discriminação que a cultura e religiosidade de matriz africana é submetida desde o século XIX, vivenciado por Cândida Preta, o período de maior perseguição da Igreja Católica à Congada, chegando à sua proibição, provavelmente também vivenciado por Galdina.

Exatamente tudo que Vó Cândida escrava havia ensinado e alertado. Era discriminado até mesmo a Congada de Nossa Senhora do Rosário, que era vista como macumba. Mas os filhos e netos dos escravos das Minas Gerais resistiram à discriminação. Entre eles estava Vó Galdina e sua Bandeira e o altar da Virgem mãe dos pretos.⁸²²

Figura 24: "Diodatos (Dores do Indaiá), familiares de José Geraldo de Paulo.



Fonte: ACQS

Assim, seguimos o percurso por mais uma forma de resistência, identificada pela própria comunidade, re-existência religiosa e ancestral, dos “filhos e netos dos escravos das Minas

⁸²⁰ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.80.

⁸²¹ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.135.

⁸²² SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.80.

Gerais”. Os “Diodatos (Dores do Indaiá)”⁸²³, familiares de José Geraldo, são apresentados em uma fotografia publicada no jornal Raiz Cultural, em 2014. Entre os documentos, jornais e fotografias do acervo da comunidade quilombola Quenta Sol, disponibilizados para a pesquisadora, a grande maioria foi publicada nos jornais produzidos pela comunidade e em suas redes sociais, como ocorrido com a fotografia citada (Figura 24).

As congadas constituem-se a partir das experiências dos africanos escravizados no Brasil, que já tinham contato com o catolicismo em algumas regiões da África, como Congo e Angola. Os rituais da Congada dramatizam uma aliança, militar, política e religiosa entre os líderes africanos e os colonizadores europeus, legitimada pela Igreja Católica.⁸²⁴

Os líderes de cada grupo, representados hoje pelos capitães dos ternos ou cortes, vinham de diferentes lugares em comitivas para prestar homenagens à nova liderança temporal e espiritual batizada, trazendo para as portas da Igreja suas armas, seus estandartes de influência europeia, bordados com brasões e símbolos, seus batuques com ritmos e danças características, para fazer a corte e firmar um acordo.⁸²⁵

Esse “acordo” entre o líder africano, agora convertido ao cristianismo e o colonizador europeu, branco, cristão, era legitimado pela Igreja Católica. Mesmo em território brasileiro, esse papel da Igreja continuou central nos rituais da Festa, identificado por Noronha, quando o cortejo das congadas é direcionado para o templo católico, “mesmo quando os sacerdotes os recebiam mal, impediam sua entrada, condenavam seus rituais, no período em que a Igreja Católica romanizada combateu esta festa popular”, os congadeiros continuavam direcionando-se para a Igreja, “porque o batismo é o elemento fundacional do poder do rei a ser coroado e o padre, com sua benção, é uma espécie de fiador da aliança entre as diversas cortes que se renova todos os anos.”⁸²⁶

Ao abordar o tema da Congada e os conflitos enfrentados pelos dançadores com a Igreja Católica, um membro da comunidade Quenta Sol, rememora o período em que a Festa era proibida e os congadeiros impedidos de entrar na igreja.

Participante 1: *É porque teve um bispo que proibiu a Festa em Minas Gerais. A Festa daqui... o bispo de Luz também proibiu, os outros bispos foram copiando...e aqui em Bom Despacho também como não poderia deixar de ser...porque aqui nada se cria, tudo se copia...aí pegou e proibiu também e colocou a polícia do Sétimo Batalhão na porta da Igreja. Colocou! A Maria Feliciano... se ela fosse viva ela te contava...Aí eles pegou e colocou a polícia na porta da igreja e não deixava o reinado entrar lá dentro. Sabia disso? [citando o nome de outro participante] E não deixava o Reinado entrar lá! Entendeu? E nessa época...(...) Eles pegaram de briga com eles [dançadores] na linha [em referência à rua que segue o antigo traçado da linha férrea] e eles bateu no José Francisco e*

⁸²³ Jornal Raiz Cultural, edição n.15, março de 2014. APGJP.

⁸²⁴NORONHA, G. C. de. *O Congo e a Estrela: O Centenário da Festa do Rosário de Estrela do Indaiá-MG (1920-2020)*. OPSIS, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 1–13, 2021. DOI: 10.5216/o.v21i2.63048. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/Opis/article/view/63048>. Acesso em: 20 out. 2022.

⁸²⁵Ibidem, p.4.

⁸²⁶ Ibidem, p.4, 5.

jogou o José Francisco dentro de um buraco! Com bandeira e tudo! [fazendo referência à bandeira do Reinado] *Você sabia disso?* [se dirigindo ao participante mais jovem].
Participante 4: *Já me contou!*
(...)
Participante 1: *Aí eles jogou ele dentro do buraco...acho que ele tem vergonha de contar! Mas não é vergonha não...uma passagem que a gente teve.*⁸²⁷

No Brasil, os primeiros registros dos rituais de congada remontam ao século XVII, organizados por africanos e afrodescendentes escravizados, libertos e livres em “irmandades de pretos e pardos – instituições leigas católicas de africanos e afrodescendentes que firmavam compromissos em torno de diversos santos padroeiros, dentre eles São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio e, notadamente, Nossa Senhora do Rosário”.⁸²⁸ Alguns escravizados e libertos reuniram-se e criaram as irmandades religiosas como resposta às dificuldades em relação ao sepultamento de seus mortos e à devoção aos santos católicos, devido ao descaso do Estado e da Igreja. A devoção à Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito, pelos africanos ou afrodescendentes submetidos à escravidão, era devido à grande identificação desses fiéis com os santos negros e escravizados, como São Benedito.⁸²⁹

Para a criação de uma irmandade era necessário possuir um estatuto, que seria examinado pelo bispado e então concedida a licença. As irmandades religiosas constituíam-se em um espaço importante onde os escravizados e libertos exercitavam a sua devoção. Entretanto, diante da impossibilidade de coibi-las totalmente, as autoridades as mantinham sob controle e inspeção e se resguardavam do perigo que essas associações de pessoas escravizadas poderiam representar. Além do objetivo de cumprir as “obrigações pias”, como celebração de missas para vivos e mortos, cuidado com os ritos fúnebres, as irmandades organizavam festas religiosas e construção de igrejas. As festas, mesmo sendo descontínuas, podem ser consideradas a “‘mola mestra da vida das irmandades’ durante todo o século XIX”, ocasiões que possibilitavam demonstrar a “força da devoção e a dos membros da irmandade”.⁸³⁰ Os dois quilombos urbanos de Bom Despacho foram responsáveis pela construção de capelas em suas comunidades. O quilombo Carrapatos da Tabatinga esteve envolvido diretamente na construção da Capela de São Benedito e como veremos no percurso do quilombo Quenta Sol, a comunidade foi responsável pela construção de duas capelas de Nossa Senhora das Mercês.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, do arraial de Bom Despacho foi fundada em 1803. Em 1809, Pedro do Couto Pereira (1771-1835), atuava como tesoureiro dessa

⁸²⁷ Participante 1 e 4, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. de 2021, Bom Despacho/MG.

⁸²⁸ NORONHA, G. C. de. *O Congo e a Estrela: O Centenário da Festa do Rosário de Estrela do Indaiá-MG (1920-2020)*. OPSIS, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 1–13, 2021, p.5. DOI: 10.5216/o.v21i2.63048. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/Opsis/article/view/63048>. Acesso em: 20 out. 2022.

⁸²⁹ XAVIER, Regina Célia Lima. *Religiosidade e escravidão no século XIX: Mestre Tito*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, p.134, 135, 137.

⁸³⁰ *Ibidem*, p.134, 135.

irmandade.⁸³¹ Segundo Laércio Rodrigues à época de sua pesquisa, não foi encontrado o estatuto da Irmandade e existia apenas “o livro de Atas e Contas, no arquivo da Paróquia”⁸³² Patrícia Couto destaca que “a irmandade foi desativada não se sabe ao certo quando, e não se tem acesso a seus documentos, nem alguma notícia de suas atividades”⁸³³. Os documentos históricos relacionados à Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em Bom Despacho, poderiam contribuir para entendermos a história do catolicismo negro e sobre a forma que essa população se organizava e resistia, em relação à sociedade escravista e à tentativa de controle de sua religiosidade pela Igreja Católica.

Participar de uma irmandade poderia significar a garantia de um sepultamento adequado e “perpetuar o culto aos antepassados”. Couto observa que, os ternos de Congado em Bom Despacho continuam com a tradição de “não fazer uma saída”, antes de passar no cemitério e saudar os mortos, “isto é uma tradição de seus antepassados que não deve ser quebrada” e o ritual funerário continua muito importante para os dançadores, “que comparecem em peso às cerimônias”.⁸³⁴

A Guarda de Marinheiros composta pelos moradores do Quenta Sol também “cultiva antigos hábitos, como o da garrafada contra todos os males como dizem os antigos”. Uma crença que segundo a narrativa da comunidade “é tradição entre os capitães e congadeiros mais antigos do Oeste de Minas.” “Toda a Guarda dos Marinheiros bebe antes de sair da casa do Capitão um elixir contendo raízes e sementes. Dizem que é para fechar o corpo contra todos os malefícios. A bebida é conservada e guardada em um gomo de bambu com rolha cortiça.” *Quenta Sol: Encanto e magia*, explica que a Guarda de Marinheiros não utiliza instrumentos como o acordeom, taróis, cavaquinhos, violão, comuns aos cortes de Congo, seus participantes preferem os instrumentos manuais de fabricação própria como “xiquerê, caturelê, catita, gâm de ilu”, entre outros.⁸³⁵ (Figura 25).

Quando foi criada a Guarda de Marinheiros, o padre Paulo presenteou a comunidade com a imagem de Nossa Senhora das Mercês e foi construída uma “primeira capela de Nossa Senhora das Mercês” (Figura 26) nos fundos do terreno onde fica a Cabana de Mamãe Oxum para abrigar a Santa. Atualmente a imagem de Nossa Senhora das Mercês fica na residência de José Geraldo de Paulo ocupando um lugar central no principal cômodo da casa e acompanha das imagens de Nossa Senhora de Aparecida e Santo Expedito (Figura 26). Ao visitar a Cabana Mamãe Oxum com três membros da comunidade, um participante explicou como foi construída a Capela: “Nós juntou daqui e dali e fez a capelinha...Aquelas madeiras que cê tá vendo, aquelas telhas! Sabe de onde

⁸³¹ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.168.

⁸³² RODRIGUES, Laércio. *História de Bom Despacho: Origens e formação*. Belo Horizonte, 1968, p.85

⁸³³ COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003, p.60.

⁸³⁴ *Ibidem*, p.38.

⁸³⁵ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p. 82, 83.

Figura 26: Sequência de imagens. (1) Primeira Capela Nossa Senhora das Mercês, data (?); (2) Imagem de Nossa Senhora das Mercês; (3) Segunda Capela de Nossa Senhora das Mercês, 2013.



Fonte: (1) Disponível em <https://pt-br.facebook.com/QuilomboQuentaSol/> Acesso em 18 de dez. 2022;
(2) Arquivo pessoal da autora, 2022; (3) Disponível em <https://pt-br.facebook.com/photo/?fbid=112914002231784&set=ecnf.100005395531719> Acesso em 18 de dez. 2022.

Como a maior parte da Guarda de Marinheiros é composta pelos membros da comunidade Quenta Sol que também são adeptos da Roça Cabana de Mamãe Oxum, a comunidade relatou conflitos com alguns membros da Igreja Católica, devido à pluralidade religiosa vivenciada nesse território (Figura 27).

Figura 27: Guarda dos Marinheiros, 2019.



Fonte: Disponível em <https://ptbr.facebook.com/photo/?fbid=1149727728550401&set=ecnf.100005395531719> Acesso em 18 de dez. 2022.

2.2.4 “Um museu de verdade”, Grupo Cultural do Quenta Sol e Jornal Raiz Cultural

Hoje [1999] a Cabana de Mamãe Oxum ainda luta para preservar a fé e a cultura negra, herança de Vó Cândida, herança dos negros da Piraquara, dos negros Amaros, dos negros Felicianos da Tabatinga, dos negros Teodoros. Negros que deixaram para seus descendentes uma série de costumes, crenças, superstições, pratos típicos, danças, lendas e linguajar.⁸³⁹

Reportagem publicada no *Jornal Fazendo o Amanhã*, em abril de 1999, registrava a realização de uma exposição organizada pela comunidade do Quenta Sol, dentro Roça Cabana de Mamãe Oxum, entendida como um “Museu de verdade”⁸⁴⁰. O espaço possuía fotografias e “objetos antigos que pertenceram aos parentes dos fundadores” do Quenta Sol, como pente de ferro, candeia, rodas de fiar, pilões, santo de madeira e máquinas de costura antigas, ferro de engomar que pertenceu à Dona Rita, bisavó de José Geraldo, moedor de café, entre outros.⁸⁴¹ A exposição de objetos e fotografias denominada como “Museu do Quenta Sol” ocorreu de forma temporária, em um espaço improvisado pela comunidade, onde “os cabanoxenses transformaram, por um mês, a sede da cabana”, em um “pequeno Museu”.⁸⁴²

O Grupo Cultural do Quenta Sol fazia apresentações na própria comunidade, em eventos culturais e religiosos de municípios vizinhos, como Divinópolis e em escolas de Bom Despacho. As apresentações do Grupo eram compostas principalmente por encenações, músicas e danças típicas da cultura e religião de matriz africana presentes no bairro Quenta Sol. De acordo com as publicações arquivadas pela comunidade Quenta Sol, foi possível identificar que o Grupo Cultural realizou apresentações nas seguintes escolas de Bom Despacho: Escola Estadual Irmã Maria (1999)⁸⁴³, Escola Municipal Coronel Praxedes (2001)⁸⁴⁴, Escola Municipal Dona Duca (2001)⁸⁴⁵ e Escola Estadual Miguel Gontijo⁸⁴⁶. Nesses jornais guardados atualmente em acervos pessoais dos moradores do Quenta Sol, também identificamos que a comunidade recebeu a visita de “turistas diamantinosenses” e do “Clube da Melhor Idade de Bom Despacho”⁸⁴⁷, para assistirem apresentações do Grupo Cultural Quenta Sol e visitar a exposição montada dentro da Cabana Mamãe Oxum (Figura 28).

⁸³⁹ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p. 93.

⁸⁴⁰ Fonte: *Jornal Fazendo o Amanhã*, p.8, abril de 1999.

⁸⁴¹ Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p. 93.

⁸⁴² *Jornal Raiz Cultural*, Ano I, p.1, 16 de junho de 1999.

⁸⁴³ *Jornal Raiz Cultural*, Ano I, p.2, 16 de junho de 1999.

⁸⁴⁴ *Jornal Raiz Cultural*, p.4, junho de 2001.

⁸⁴⁵ *Jornal Raiz Cultural*, p.6, junho de 2001.

⁸⁴⁶ *Jornal Raiz Cultural*, p.4, maio de 2001.

⁸⁴⁷ *Jornal Fazendo o Amanhã*, p.8, abril de 1999.

Figura 28: Sequência de imagens. (1 e 2) Apresentação do Grupo Cultural Quenta Sol; (3) Desenhos realizadas por estudantes que visitaram o “Museu do Quenta Sol”; (4) Nota no Jornal Raiz Cultural sobre visita da E. E. Irmã Maria



Fonte: (1 e 2) Jornal Fazendo o Amanhã, p.8, abril de 1999; (3) Jornal Raiz Cultural, Ano I, p.2, 16 junho de 1999; (4) Raiz Cultural, Ano 1, Edição 1, 16 de junho de 1999, página 4.

O próprio jornal fazia parte desse movimento cultural: a primeira publicação do jornal *Raiz Cultural* (Figura 29) produzido pela comunidade Quenta Sol, foi em 16 de junho de 1999. Nessa primeira publicação, em um texto intitulado “Em prol da cultura”, José Geraldo justifica a criação do jornal apresentando a necessidade de “falar mais de cultura, de fé, das lendas, da história de nossos ancestrais”, utilizando “todos os meios de comunicação possíveis”.⁸⁴⁸

Precisamos falar mais de cultura, de fé, das lendas, da história de nossos ancestrais. Perguntaram-me como? Precisamos usar todos os meios de comunicações possíveis. E foi assim que um grupo de moradores do Quenta Sol e outro grupo de moradores da Tabatinga, uniram-se com a Guarda de Marinheiros de Nossa Senhora do Rosário, dando início a peregrinação por vários meios de comunicação como: Rádio, Jornais e Televisão. Surgiu a necessidade de fazer um jornal para falar da história de nossa Cultura, história de gente guerreira. Nasceu assim a primeira edição do “Raiz Cultural”, um jornal de forte alicerce para falar de você.⁸⁴⁹

A publicação de *Quenta Sol: Encanto e Magia(1999)*, a produção e publicação do jornal *Raiz Cultural (1999-2014?)*, pela roça de Candomblé e Umbanda Cabana de Mamãe Oxum, com a temática sobre as religiões de matriz africana e a cultura presente no Quenta Sol; bem como a criação da exposição na Cabana de Mamãe Oxum ou “Museu de Verdade” e do Grupo Cultural Quenta Sol, que realizou apresentações em escolas e outros espaços públicos, entre outras ações dessa comunidade, emergem do encontro de “culturas negras” evidenciando uma história de resistência que

⁸⁴⁸ Jornal Raiz Cultural, Ano I, p.3, 16 junho de 1999.

⁸⁴⁹ Ibidem.

se expande para outros espaços, apontando para experiências que antecedem e ajudam a entender a atmosfera de luta e de mobilização das comunidades negras que contribuíram para a aprovação da Lei 10.639/2003.

Figura 29: Capa da primeira publicação do jornal Raiz Cultural, com imagem da Cabana de Mamãe Oxum ao centro.



Fonte: Jornal Fazendo o Amanhã, p.8, abril de 1999. Arquivo JGP.

2.2.5 Para que reivindicar o reconhecimento quilombola? “Ajudar as pessoas” e “salvar a mina”.

Provavelmente devido às condições topográficas do entorno do bairro Quenta Sol, com áreas de grande declive, o terreno onde se localizava a mata e a mina d’água citadas pela comunidade, permaneceu preservado até o início do século XXI, apresentando um contraste com as áreas urbanas em desenvolvimento à sua volta (Figura 30).

Em 2013, no entanto, grande parte do terreno onde se localizava a mata do Quenta Sol foi urbanizado, dando origem ao bairro “Nova Bom Despacho”⁸⁵⁰ ou bairro “Gran Park”⁸⁵¹. Na mesma época da urbanização dessa área, a comunidade iniciava o processo de autorreconhecimento como remanescente de quilombos.

*A gente tava saindo muito em jornal, igual ainda tem aqui, uns encadernado, está bem velho, se você quiser dá uma olhada... O jornal Estado de Minas, a Tv União, a Tv Integração, São Paulo, Brasília. Então, tava saindo muito assim... o Quenta Sol. O povo tava interessando demais e tava achando muito interessante, interessante a Roça Cabana Mamãe Oxum, interessante todas as nossas histórias sobre lobisomen...esses trem, essas coisas e tudo.*⁸⁵²

⁸⁵⁰ No site da Gran Viver Urbanismo o bairro é denominado “Nova Bom Despacho”. Disponível em [Nova Bom Despacho – Gran Viver Urbanismo](#) Acesso em 29 de out. de 2022.

⁸⁵¹ No “Mapa Urbano de Bom Despacho”, desenvolvido e atualizado pela Prefeitura Municipal de Bom Despacho em maio de 2014, o novo bairro próximo à Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol é denominado “Gran Park”.

⁸⁵² Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

Primeiramente um participante cita alguns meios de comunicação que fizeram reportagens sobre a cultura e religiosidade do Quenta Sol à época, “a gente tava saindo muito em jornal”, no fim da década de 1990 e início dos anos 2000. A comunidade guarda vários recortes de jornais relacionados a algumas publicações e também postaram em suas redes sociais reportagens desse período que foram realizadas sobre o Quenta Sol e seus moradores.⁸⁵³ Como vimos no percurso de resistência cultural e religiosa, entre as ações da comunidade em 1997, é desse período a criação do Grupo Cultural do Quenta Sol e da Guarda de Marinheiros.⁸⁵⁴ No contexto dessas ações, alguns membros da comunidade dedicavam-se à pesquisa sobre as origens do Quenta Sol, seus primeiros moradores com sua cultura e religiosidade e as origens da família de José Geraldo de Paulo, que provavelmente contribuíram para os textos e narrativas publicadas no período.

Ao falar sobre as publicações, uma das lideranças da comunidade pediu para um membro buscar a pasta citada na narrativa com recortes de jornais e documentos, jornais que foram produzidos pela comunidade, como o *Jornal Raiz Cultural* e *Jornal Congada de Tradições Mineiras*. As lideranças da comunidade me emprestaram alguns jornais, para digitalizar e analisar, também fui presenteada com alguns exemplares. Nesse contexto, segundo um membro da comunidade, eles tiveram contato com Jacinto Guerra, secretário de cultura e turismo à época.

*Aí o Jacinto Guerra pegou e veio e falou e... perguntou né... falou assim, olha aqui foi um quilombo... né o Jacinto Guerra. Já ouviu falar dele né? Aí o Jacinto Guerra pegou e falou assim: “E vamos começar a trabalhar em cima disto.” Aí eu peguei e falei assim ó: “Então tudo bem!” Aí nós pegamos e foi aonde saiu o livro *Quenta Sol: encanto e magia...e tal e falamos sobre o quilombo Quenta Sol. Aí...veio uma amiga (...), Dorinha, aí ela pegou e falou assim: “Ô (...), eu vou falar com você... precisa de você documentar isto e isto vai ajudar o seu povo.” Aí eu falei assim: “Eu não quero mexer com isso não!”*⁸⁵⁵*

Assim, a partir do contato com Jacinto Guerra, segundo o participante, surgiu a proposta do livro, “aí nós pegamos e foi aonde saiu o livro *Quenta Sol: encanto e magia...*”, onde “falamos sobre o quilombo Quenta Sol”. Em 1999, como na narrativa do participante da roda de conversa, *Quenta Sol: encanto e magia*, destaca que “a Cabana de Mamãe Oxum recebe apoio de grandes veículos de comunicação como Rede Globo, Jornal O Estado de Minas”, do jornal “Fazendo o Amanhã” (cujo proprietário é o autor da obra publicada pela comunidade), do jornal “Hoje em dia”, do Distrito Federal, onde foi publicado o texto “*A magia do Quenta Sol*”, em colaboração com Jacinto Guerra e da Rádio Difusora, rádio AM do município de Bom Despacho.

⁸⁵³ Algumas dessas reportagens estão publicadas nas redes sociais de lideranças da comunidade, da Cabana Mamãe Oxum e da Congada de Tradições Mineiras.

⁸⁵⁴ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999, p.92,93.

⁸⁵⁵ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

Após a publicação de *Quenta Sol: encanto e magia* a comunidade inicia as publicações no jornal *Fazendo o Amanhã*, começa a publicação de seu próprio jornal *Raiz Cultural* e depois o jornal *Congado de Tradições Mineiras*. Quando o participante relata que “O povo tava interessando demais” na Roça Cabana Mamãe Oxum e “todas as nossas histórias sobre lobisomem”, faz referência a dois temas presentes na obra e depois em publicações do *Jornal Raiz Cultural* produzido pela comunidade. Além de apresentar as origens do Quenta Sol, o livro fala sobre as origens da “Roça Cabana Mamãe Oxum” e dos “Causos e lendas do Quenta Sol”.

Em 2001, devido às comemorações dos 89 anos do município de Bom Despacho, um telejornal da região denominado MGTV faz uma reportagem sobre o bairro o Quenta Sol, apresentando-o como o menor bairro do município, com apenas quatro ruas. Isto se dava desde o resgate da antiga denominação do bairro “Quenta Sol”, realizada em 1999, que passou a ser adotada oficialmente apenas para uma pequena parte do bairro Realengo. A reportagem do telejornal aborda vários aspectos da história e cultura do Quenta Sol, como a Guarda de Marinheiros; a Língua do Negro da Costa, com uma entrevista a Jacinto Guerra e Dona Fiota; a Cabana de Mamãe Oxum e suas celebrações, com Maria Feliciano dançando para Oxum; o Centro Cultural dentro do Terreiro; o Grupo Cultural Quenta Sol em Divinópolis, apresentando os Orixás e a Congada mineira; uma apresentação na Escola Estadual Coronel Praxedes, onde o grupo faz encenações com mulheres jogando água ao pé do Cruzeiro, com rodas de fiar algodão, entre outras danças e cantos; e alguns descendentes de moradores como a filha de Dona Joana do Precope, “buscadeira” de goiabas e benzedeira famosa do bairro.⁸⁵⁶ Apesar das imagens desse vídeo estarem com a qualidade comprometida, constituem registro precioso de pessoas, grupos e lugares que perpassam as narrativas de resistência apresentadas até aqui, como Dona Fiota, Dona Maria Feliciano, Senhor José Geraldo de Paulo, o Grupo Cultural Quenta Sol, a Guarda de Marinheiros os rituais religiosos na Roça Cabana Mamãe Oxum, entre outros. Mas porque uma comunidade historicamente invisibilizada e combatida em sua cultura e religiosidade estaria nos holofotes nesse período?

O movimento de ressignificação da cultura negra em Bom Despacho parece-nos ter início em 1998, quando Sônia Queiroz publicou a obra *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*⁸⁵⁷ que teve grande repercussão. Em 2001, José Geraldo participou de uma reportagem realizada por um jornal local, onde conversava na Língua do Negro da Costa com Dona Fiota, moradora da Tabatinga.⁸⁵⁸ Com a intensificação da divulgação da história e cultura do quilombo

⁸⁵⁶ Disponível em [TV UNIÃO APRESENTA REPORTAGEM NA CABANA DE MAMÃE OXUM.wmv - YouTube](#) Acesso em 31 de out. de 2021.

[Antigos Documentários da Cabana Bom Despacho-MG - parte 2 - YouTube](#)

⁸⁵⁷ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.30.

⁸⁵⁸ Não foi possível identificar a data que a reportagem foi exibida e o canal de TV, mas provavelmente faça parte da mesma reportagem exibida em 2001, em comemoração aos 89 anos de Bom Despacho. Disponível em [BOM DESPACHO](#)

Quenta Sol, a comunidade é informada por “uma amiga”, a “Dorinha” que eles precisavam “documentar isto”, que “isto vai ajudar o seu povo”, fato que as lideranças da comunidade viram com certa relutância.

Ela [Dorinha] é de Belo Horizonte e ela tem uma ONG, ela é diretora de uma ONG... É IBI! Ela é de uma ONG sobre indígenas e quilombolas e não sei o que que tem...ela pegou e estudou tudo e fez um levantamento. Ai ela falou assim: “Precisa de você pegar e entrar, registrar e pegar e...e... fazer um reconhecimento.” Eu falei assim: “Mas eu não quero!”, ela falou assim: “Mas precisa!”, aí... mas eu não quero fazer isso não e tal, aí... ela falou assim: “Isso não é bom só pra você não, isso é bom pra Fulano, pra Cicrano, vocês pode receber é... ajudas...pode receber isso...encheu a minha cabeça...”⁸⁵⁹

Desculpa o jeito de eu falar...(...). Ai eu peguei e falei assim, ó bom, se vai ajudar o meu povo...porque não? Né? Se vai ajudar o meu povo, por que não? Ai fizeram...ele pegou e veio...eles pegou e fez um estatuto, o pessoal fez um estatuto, todo mundo assinou. E chamou o pessoal né, e todos, o pessoal pegou e concordou e vamos fazer e então vamos levantar tudo, o documento do quilombo Quenta Sol.⁸⁶⁰

A ONG de Belo Horizonte citada pelo participante seria a Fundação IBI⁸⁶¹ e sua diretora, a arquiteta e urbanista Maria Auxiliadora Afonso Alvarenga ou Dorinha Alvarenga, que “estudou tudo e fez um levantamento” foi quem despertou os processos de identificação e “recomendou” que a comunidade lutasse pelo reconhecimento ou autorreconhecimento como remanescente de quilombos. Inicialmente um membro da comunidade relatou que não queria entrar com o processo de reconhecimento, mas que foi convencido pela arquiteta Dorinha Alvarenga sob o argumento de que traria benefícios para toda a comunidade. Dessa forma, após refletirem que poderia ajudar a todos, “o pessoal pegou e concordou e vamos fazer e então vamos levantar tudo, o documento do quilombo Quenta Sol” e iniciaram o processo de autorreconhecimento junto à Fundação Palmares.

Para que uma comunidade tenha acesso à política de regularização de territórios quilombolas é necessário que ela se autorreconheça como um quilombo. É preciso também que haja uma relação histórica com o território reivindicado. Estes fatores devem constar do pedido de

[DONA FIOTINHA E A LINGUA DA TABATINGA CABANA DE MAMÃE OXUM - YouTube](#) Acesso em 30 de set. de 2022.

⁸⁵⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁶⁰ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁶¹ “A Fundação IBI Tecnologia Alternativa, é uma Fundação de Direito Privado, sem fins lucrativos e foi criada e instituída pela arquiteta urbanista Maria Auxiliadora Afonso Alvarenga-Dorinha Alvarenga, em 08 de março de 1993, em Araxá. IBI do tupi Antigo (Tupinambá) “yby” = terra (em seu sentido natural, chão que se pisa).” “A Fundação IBI Tecnologia Alternativa é formada por consultores e profissionais especializados nas áreas de desenvolvimento sustentável, planejamento urbano (planos diretores, legislação urbanística, mobilidade urbana, plano local de habitação de interesse social, plano de saneamento básico), regional e metropolitano, tecnologia social, (PTTS-Projeto de Trabalho Técnico Social), promoção da saúde, alimentação e produção de alimentos orgânicos, educação, arte, cultura, fotografia, áudio e vídeo, produção audiovisual e cinema, tecnologias alternativas (papel reciclado, tinta ecológica feita com terra, saneamento ambiental, fossa ecológica, arquitetura de terra, ferrocimento, energia solar, coleta de água de chuva, telhados e paredes verdes, fitoterapias, geoterapias e outras), gestão de bacias hidrográficas, ecovilas.” Disponível em [Quem Somos Fundação Ibi | fundacaoibi \(ibisol.wixsite.com\)](#) Acesso em 31 de out. de 2021.

autodefinição enviado à Palmares, que é a instituição responsável pela análise das informações e pela emissão da Certidão de Autorreconhecimento.⁸⁶²

Segundo a Fundação Palmares, “mapear, reconhecer e valorizar” as comunidades quilombolas possibilita criar “núcleos vivos de nosso patrimônio afro-brasileiro”, e “além das iniciativas culturais e artísticas”, as comunidades “são contempladas com ações nas áreas de educação, saneamento básico, desenvolvimento agrário, direitos humanos, sustentabilidade, defesa jurídica, trabalho e renda e segurança alimentar”.⁸⁶³ A certificação da autodefinição de comunidades como remanescentes de quilombo, “garante acesso a políticas públicas e assistência técnica e jurídica da Fundação Cultural Palmares em casos, por exemplo, de conflitos e licenciamento ambiental, e às políticas públicas do Programa Brasil Quilombola”.⁸⁶⁴

Para solicitar a Certidão de comunidade, deve ser escrito um relatório com o histórico da comunidade, fazer uma reunião/assembleia com a comunidade, suas lideranças e registrar em ata, denominada de “Ata de autorreconhecimento” e preencher um requerimento, documentos que serão enviados à Fundação Palmares.⁸⁶⁵ Etapas que são descritas pelo participante quando relata que “o pessoal fez um estatuto, todo mundo assinou. E chamou o pessoal né, e todos, o pessoal pegou e concordou”.

*Aí eu peguei...eles pegou e arrumou, vem um cara lá...de Brasília, um pessoal. Eles vem até de surpresa né? Veio, aí é... chegou aqui até era época de reinado, aí nós tava arrumando pra sai né! Ele pegou... foi estudou... veio pesquisou a vizinhança, pesquisou outras pessoa, sabe? Aí e tal, quando afé apareceu o...como é que chama? Surgiu o documento de quilombola, do quilombo do Quenta Sol, aí eu peguei, a gente foi fazer projeto, mas num dá certo. Mas o meu interesse é o que nunca foi concretizado, era ajudar as pessoas.*⁸⁶⁶

Quando o participante relata que veio “lá...de Brasília, um pessoal. Eles vem até de surpresa né?”, que “foi estudou... veio pesquisou a vizinhança, pesquisou outras pessoa”, ele indica que foi realizada uma visita técnica na comunidade. Quando é realizado o pedido da Certidão de Comunidade, “a equipe técnica verificará se a solicitação atende às exigências dos normativos. Durante a análise, poderão ser solicitados ajustes e realizada visita técnica, para checar as informações prestadas e obter outras informações necessárias”.⁸⁶⁷ Apenas em alguns casos são realizadas as visitas técnicas. A narrativa de um participante evidencia o descontentamento em relação ao principal interesse da comunidade ao fazer o autorreconhecimento como remanescente de quilombos.

⁸⁶² Disponível em [Cidadania quilombola, passo a passo* – Fundação Cultural Palmares](#) Acesso em 30 de set. de 2022.

⁸⁶³ Disponível em [Cidadania quilombola, passo a passo* – Fundação Cultural Palmares](#) Acesso em 30 de set. de 2021.

⁸⁶⁴ Disponível em [Obter certidão de autodefinição de comunidade remanescente de quilombo — Português \(Brasil\) \(www.gov.br\)](#) Acesso em 30 de set. de 2022.

⁸⁶⁵ Disponível em [Obter certidão de autodefinição de comunidade remanescente de quilombo — Português \(Brasil\) \(www.gov.br\)](#) Acesso em 30 de set. de 2022.

⁸⁶⁶ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁶⁷ Disponível em [Obter certidão de autodefinição de comunidade remanescente de quilombo — Português \(Brasil\) \(www.gov.br\)](#) Acesso em 30 de set. de 2022.

Aí eu peguei e falei assim, vamos uê, [solicitar a Certidão de remanescente de quilombos] se é para ajudar...eu tô mais interessado em quê: em ajudar a salvar a mina nossa lá, que é o lugar onde o pessoal tomava maianga⁸⁶⁸. O interesse maior...um dos outros interesses nossos era salvar essa mina que eu te falei. Ai eles pegou...eles falou...não isso vai ajudar, vai ajudar... vai ajudar... [respira fundo] canso só de falar...Pra que que eu fui pegar isso!? ⁸⁶⁹

O participante associa a solicitação da Certidão de remanescente de quilombos ao interesse da comunidade em preservar a mina, que segundo os relatos, estava ameaçada pelas obras de urbanização do bairro Nova Bom Despacho ou Gran Park, que estavam em curso.

Depois que a Fundação Palmares expediu a Certidão de comunidade remanescente de quilombo para o Quenta Sol, de acordo com a narrativa da comunidade, houve uma tentativa de iniciar o processo junto ao INCRA para fazer a regularização fundiária da área do quilombo, fato que gerou conflitos para a comunidade, levando à desistência desse processo de titulação.

Após emitir o certificado, a Palmares dá o suporte para que a comunidade adquira o documento definitivo de posse da terra, emitido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) – ou seja, a titulação, que garante a propriedade do território e a autonomia da comunidade. O INCRA é responsável pelo levantamento territorial e estudos antropológicos e históricos, para a correta demarcação da área a ser titulada. ⁸⁷⁰

Segundo as narrativas de alguns participantes, houve uma tentativa de intimidação da comunidade após o reconhecimento como quilombo e a possibilidade de o INCRA iniciar o “levantamento territorial e estudos antropológicos e históricos, para a correta demarcação da área a ser titulada” ⁸⁷¹.

Participante 1: *Então, aí quando eles ficou sabendo que a gente tinha e que a... queria fazer a medição do terreno, você sabe o nome [citando o nome de outro participante]? Como é o nome, que vem fazer a medição do terreno?*

Participante 2: *INCRA. O pessoal do Incra, não é não?*

Participante 1: *Do território quilombola, que eles falaram que a gente tinha direito em tal lugar (...) Que é um quilombo daqui de Bom Despacho mesmo e tudo! Que eles pegaram e falaram...esse povo ficou louco...(...)*

Eu cheguei a receber até é... fui cercado no meio da rua... pra levar é... um pessoal de carro, com aqueles óculos escuro...

Participante 2: *Engratado, todo mundo de preto*

Participante 1: *Engratado, parecendo delegados, de preto e tudo! Me levou lá em baixo na mina pra me intimidar.*

Participante 2: *Sozinho! Pegou ele sozinho!*

Participante 1: *“Vamos lá mostrar pra gente!” Eu falei: Uai vamos! Só que eles pensaram que eu...como é que chama? Que eu tava...*

Participante 2: *Que tava sozinho.*

Participante 1: *Mas no momento eu tava sozinho. Só que sem eles perceber, eu peguei e mandei mensagem. Ai a pessoa que recebeu a mensagem falou assim ôh: “Fala com o pessoal para descer tudo aqui pra baixo. Tem um...acho que quatro [citando o nome do*

⁸⁶⁸ Maianga ou maionga é um “banho do ritual que se toma pela madrugada em uma fonte durante o desenvolvimento mediúnico nos terreiros”. PINTO, Altair. *Dicionário da Umbanda*. Editora Eco: S/D., p.122.

⁸⁶⁹ Participante 1, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 28 de out. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁷⁰ Disponível em [Cidadania quilombola, passo a passo* – Fundação Cultural Palmares](#) Acesso em 30 de set. de 2022.

⁸⁷¹ Disponível em [Cidadania quilombola, passo a passo* – Fundação Cultural Palmares](#) Acesso em 30 de set. de 2022.

participante 2]? *Quatro pessoa tá descendo comigo pra mina aqui. E eu acho, estou sentindo que essas pessoas não estão bem intencionadas! Aí quando-e-fê foi chegando a [citando o nome de uma senhora da comunidade]! A filha da [dessa mesma senhora citada]!*

Participante 1: *Um pessoal que tava junto com a gente, ajudando a gente! E foi chegando todo mundo mesmo. (...)...e foi chegando o pessoal daqui. Cêis lembra disso [citando o nome de um participante]? Cê lembra [citando o nome de outro participante 7]? Eu acho que eles só não fizeram alguma coisa comigo porque todo mundo foi chegando. Foi aparecendo num barranco, um dôto, outro dôto, outro dôto!*

Participante 2: *Porque lá é um buraco.*

Participante 1: *Eles foi ficando sem jeito assim e sabe e tudo! Ééé...() [o participante bate com as mãos indicando que as quatro pessoas saíram apressadas] Aí ó, tirou o time! Eles percebeu que ...era.⁸⁷²*

Em todas as narrativas registradas nas rodas de conversa, o reconhecimento da comunidade, a tentativa de medição territorial, o processo de urbanização e suas consequências para a mata e mina do Quenta Sol estão sempre associadas, apresentando um forte sentimento de indignação, de tristeza por terem lutado muito e não conseguirem o resultado esperado, que era uma maior preservação e valorização dessa área “rica em tudo” e “de grande estima” para a comunidade.

Mas eu acho é o seguinte, sabe o que que é que deu errado pra eles, eu acho que eles pensou que nós estávamos blefando. Como eles acho que nós blefamos até hoje. Que nós não temos o reconhecimento! Entendeu? Eu acho que é isso, que dá na ideia deles. Não é não [citando o nome de um participante]? Eu acho que eles pensa que nós tava blefando! Que a gente não tinha um reconhecimento! Entendeu? E nós tínhamos o reconhecimento! Eles não procurou saber! Porque eu lembro que eles, até nessa época, é...é...a...Gran Viver foi embargada.⁸⁷³

Um membro da comunidade relata que no mesmo período que eles enfrentavam os conflitos iniciados com o processo de reconhecimento da comunidade e com as obras de urbanização do novo bairro, outro membro da comunidade estava com graves problemas de saúde. Dessa forma o participante observa que “Eles ameaçaram tanto o povo aqui! Ameaçaram o pessoal (...)”⁸⁷⁴ e devido aos problemas pessoais, “(...)então eu não tinha tempo pra... e nem cabeça pra... como é que chama? Ficar mexendo com as coisas. Aí o pessoal do Incra pegou e ofereceu, eu fiquei assim tão luado, de vim cá, medir, olhar o espaço, que eu peguei e rejeitei!”⁸⁷⁵ Na segunda roda de conversa realizada, perguntei aos participantes sobre a importância da mina para a comunidade.

Pois é, essa mina, ela foi muito importante para a fundação do Quenta Sol. Para o início dos primeiros povos que aqui chegaram. Os primeiros negros né, inclusive os que...os quilombolas, as pessoas que viveram aqui no Quenta Sol, né? É muito antiga, muito antiga mesmo. Ela serviu pra... ela que dava essa água né! Essa mina era onde o pessoal buscava a água né, para lavar roupa, pra fazer comida!

⁸⁷² Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁷³ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁷⁴ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁷⁵ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

E além de ser uma mina sagrada né? Como se diz, com fundamentos é... da cultura religiosa de matriz africana, aonde se tomava a maianga, falada maianga né. Que os negros, que... os iaôs, os muzenzas né, como queira, tomava as suas maiangas pela madrugada, quando surge a primeira luz do dia, que é a... segundo os Congo, que é a Estrela Dalva. Então era de grande importância cultural, religiosa, pra nós né! E de estima também, não sei se é bem material ou imaterial, que fala! Alguém sabe?

Então, que é de muito grande estima né, de muito amor pra nós né! Ver tombar, acabar com essa mina, foi o mesmo que se tivesse tirado um parente muito próximo, rancado uma parte da raiz né, da gente. Ali tinha animais, de grandes e pequenos portes, como macaco bugio, como é... teiú, é... muitos pássaros, né? Plantas medicinais, insabas sagradas também, usadas em ritos sagrados, insabas insèwè⁸⁷⁶, ou folhas, como queira. Insabas...muita, muitas ervas, é... plantas que curam mesmo né, era usado pra chás, pra banhos né, pra podê banhá, pra várias coisas. Era tanto usado no ritual sagrado, quanto também na medicina, medicina caseira. É fitoterápica que fala, né? Num é isso?

Eu vou tentar achar, o vídeo que eu tenho. Vou ver se eu acho, deve tá lá pra trás no facebook. Mas eu vou tentar achar e eu vou ver se eu consigo...cê tem facebook também não tem? Eu vou tentar achar o macaco! Eu filmando!⁸⁷⁷

Um membro da comunidade reafirma a importância da mina para “os primeiros negros”, “os quilombolas”, ou seja, “para a fundação do Quenta Sol”, apresentada em *Quenta Sol: encanto e magia*. Além de fornecer água para as necessidades básicas da comunidade como “lavar roupa”, “fazer comida” e a importância ambiental, com significativa fauna e flora, “tinha animais, de grandes e pequenos portes, como macaco bugio”⁸⁷⁸, “pássaros”, entre outros, a mina está relacionada aos ritos religiosos do candomblé e umbanda, à “cultura religiosa de matriz africana”, sendo considerada pelo participante como uma “mina sagrada”. Assim, a narrativa expressa a “grande importância cultural, religiosa” e “de estima também”, que a mina representa para a comunidade, interrogando se poderia ser considerada um patrimônio, “um bem material ou imaterial”.

O conceito de patrimônio foi redefinido pela Constituição de 1988, em seu Artigo 216, onde a denominação Patrimônio Histórico e Artístico foi substituída por Patrimônio Cultural Brasileiro, agora composto por bens “de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.⁸⁷⁹

Nessa redefinição promovida pela Constituição, estão as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os

⁸⁷⁶ “INSÈÈWÉ ou Oni Sèwè – É o senhor da floresta, ligado às folhas e a Ossain, com quem vive nas matas. Veste azul claro, banda de palha da costa, usa capacete quase tampando o seu rosto.” Disponível em: <https://ocandomble.com/2008/10/05/qualidades-do-orixa-oxossi/> Acesso em: 06 de nov. de 2021

⁸⁷⁷ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. de 2021, Bom Despacho/MG.

⁸⁷⁸ Posteriormente o participante me enviou um link com o vídeo onde podemos visualizar o “macaco bugio” citado na narrativa. Disponível em: [DEGRADAÇÃO DO MEIO AMBIENTE, NA MATA DO QUENTA SOL NA CIDADE DE BOM DESPACHO/MG 2013 - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=...) Acesso em: 04 de nov. de 2022.

⁸⁷⁹ Disponível em [Página - IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional](https://www.iphan.gov.br/) Acesso em: 04 de nov. de 2022.

conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.⁸⁸⁰

O Decreto 3.551/2000, “estabelece legalmente quatro dimensões do patrimônio imaterial: celebrações, saberes, formas de expressão e lugares expressivos das diferentes identidades conformadoras da diversidade cultural do país”, o mesmo também “cria instrumentos de identificação, proteção e salvaguarda desse patrimônio imaterial”.⁸⁸¹ A identificação e registro “para garantir a possibilidade de reconstrução futura da expressão é apenas um lado da política de salvaguarda do patrimônio imaterial”.⁸⁸² A totalidade do processo e políticas públicas de proteção e salvaguarda desse patrimônio imaterial, estaria relacionado à performance e identidade, como apresentado por Vianna e Teixeira.

O foco está, sobretudo, na valorização e garantia objetiva das condições concretas para a realização dos processos de produção, e não nos produtos culturais propriamente; na garantia das condições e motivações de “performar”, no aqui e agora específico do ato concreto de (re) criação, expressão e comunicação – performance, ação fugaz, autêntica porque única, não obstante ter referências em matrizes e sistemas simbólicos definidos que são, naquele ato, reproduzidos ou questionados.⁸⁸³

Assim, as políticas públicas relacionadas ao patrimônio imaterial, devem garantir não apenas o registro dos “produtos culturais”, mas seu “processo de produção”, ou seja, sua “(re) criação, expressão e comunicação - performance”.⁸⁸⁴ Ferreira observa que “é preciso criar mecanismos de valorização não só do patrimônio imaterial como também dos sujeitos que os produzem”.⁸⁸⁵

Beatriz Accioly Vaz, observa que diversos bens imateriais registrados como patrimônio cultural nacional são manifestações culturais de comunidades quilombolas, “como o Jongo no Sudeste, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, o Complexo Cultural do Bumba-meu-

⁸⁸⁰ Disponível em [Página - IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional](#) Acesso em: 04 de nov. de 2022.

⁸⁸¹ VIANNA, Letícia C. R.; TEIXEIRA, João Gabriel L. C. *Patrimônio imaterial, performance e identidade*. Revista do Instituto de Artes da Uerj – Concinnitas, ano 9, volume 1, número 12, p. 121-129, julho 2008, p.121. Disponível em: [Patrimônio imaterial, performance e identidade | Vianna | Revista Concinnitas \(uerj.br\)](#) Acesso em: 04 de nov. de 2022.

⁸⁸² *Ibidem*, p.124.

⁸⁸³ *Ibidem*, p.124.

⁸⁸⁴ *Ibidem*, p.124.

⁸⁸⁵ Ferreira realizou o projeto *Rodas de Bate Papo Café com Pupunha* em seis bairros do Distrito de Icoaraci (Belém), no período da pupunha, com “moradores antigos e novos da comunidade”, FERREIRA, Nailce dos Santos. *Narrativas Oraís de Icoaraci: da Oralidade ao Dramático: a memória do povo icoaraciense contada pelos moradores antigos e recontada através do teatro*. Curso de Especialização em Patrimônio Histórico e Cultural do Pará, Faculdade de História-UFGA. Belém: 2010. Apud PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219, p.5. Anais eletrônicos. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340417333_ARQUIVO_PEREPETIT-REFLEXOESSOBREASRODASDECONVERSACOMOFONTEPARAUESTUDODOSMOVIMENTOSSOCIAIS.pdf Acesso em 04 de nov. de 2022.

Boi do Maranhão, dentre outros”. Nesse contexto de ampliação do conceito de patrimônio, as comunidades quilombolas emergem como núcleos de resistência cultural, como “núcleos vivos de nosso patrimônio afro-brasileiro” e quilombola. Para Vaz, “trata-se da ascensão de um patrimônio cultural ‘não consagrado’ relacionado a grupos e povos historicamente marginalizados e invisibilizados, bem como da mudança de perspectiva ligada ao conceito de referência cultural”.⁸⁸⁶

Em Bom Despacho, os bens tombados oficialmente são a Biquinha, Paineira da Santa Casa, Praça Olegário Maciel, Igaçaba, Quadro à óleo “Matriz de Bom Despacho”, Locomotiva Vapor, conjunto urbanístico e paisagístico “Vila Militar”, Igreja Matriz de Nossa Senhora de Bom Despacho, Escola Municipal Coronel Praxedes, Castelinho da antiga Cia Força e Luz, Chaminé da antiga CIAB, Escola Estadual Irmã Maria. Os bens registrados como patrimônio imaterial em Bom Despacho são a Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário, Banda de Música do 7º Batalhão de Polícia Militar e Modo de Fazer Biscoito de Queijo.⁸⁸⁷ Analisando a relação desses bens “oficiais” com a comunidade Quenta Sol, poderíamos destacar que a *Escola Estadual Irmã Maria* está localizada próxima à comunidade e a participação da Guarda de Marinheiros na *Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário*.

A dúvida levantada pelo participante sobre o conceito de “bem material ou imaterial” relacionado à mina do Quenta Sol gera uma problematização importante sobre essa “estrutura fragmentada que separa os bens em diferentes categorias – saberes, formas de expressão, celebrações e lugares”⁸⁸⁸.

Por um lado, o patrimônio imaterial abriu as portas para o reconhecimento de referências culturais das comunidades quilombolas e instaurou uma perspectiva na qual o olhar dos sujeitos detentores do patrimônio tem relevância e não apenas o olhar do especialista. Por outro lado, manteve uma estrutura fragmentada que separa os bens em diferentes categorias – saberes, formas de expressão, celebrações e lugares –, ademais da já crítica ruptura entre o material e imaterial. Tal estrutura não permite o reconhecimento dos contextos de produção e reprodução dos bens culturais, da inter-relação entre esses e, tampouco, da territorialidade das comunidades quilombolas detentoras.⁸⁸⁹

Para Vaz, a ruptura entre bem material ou imaterial, apresenta uma “estrutura [que] não permite o reconhecimento dos contextos de produção e reprodução dos bens culturais, da inter-relação entre esses e, tampouco, da territorialidade das comunidades quilombolas detentoras” desses bens.⁸⁹⁰ Em 2017, o Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte, entre outras

⁸⁸⁶ Disponível em [Cidadania quilombola, passo a passo* – Fundação Cultural Palmares](#). Acesso em 30 de set. de 2021.

⁸⁸⁷ Disponível em: https://www.bomdespacho.mg.gov.br/wp-content/uploads/2021/01/lista-bens-protegidos_2020.pdf. Acesso em 22 de abril de 2021.

⁸⁸⁸ VAZ, Beatriz Accioly. Quilombos. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbeta). ISBN 978-85-7334-299-4

⁸⁸⁹ *Ibidem*.

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

duas comunidades, registrou a Comunidade Quilombola Mangueiras como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade, com isso o quilombo e suas manifestações culturais tornaram-se patrimônio cultural do município.⁸⁹¹

(...) as referências culturais de comunidades quilombolas – de indígenas e outros povos e comunidades tradicionais – só serão realmente salvaguardadas quando as políticas patrimoniais voltarem seus esforços para as reais demandas dos grupos, não se atendo as separações dos campos “material x imaterial” e de seus respectivos instrumentos. Afinal, o samba, o jongo, a capoeira, o batuque – dentre outras referências pinçadas pelas políticas de patrimônio cultural – não podem ser compreendidos fora de seus contextos de produção e de todas as redes que relacionam e significam a cultura de um grupo.⁸⁹²

Nessa perspectiva poderíamos problematizar o registro da Comunidade Quilombola Quenta Sol, como Patrimônio Cultural Imaterial de Bom Despacho, pois assim todas as suas manifestações culturais estariam propensas à proteção e salvaguarda das políticas públicas municipais, devido à sua importância na trajetória histórica, na cultura e religiosidade do bairro Quenta Sol.

Outras comunidades quilombolas, como a do Quenta Sol, enfrentam conflitos pela preservação ou revitalização de nascentes próximas ou em seus territórios. O quilombo Mangueiras, por exemplo, luta pela revitalização e preservação de sua “nascente urbana”, seu território está localizado em “área de preservação ambiental, com nascentes, vegetação nativa, fauna e flora”.⁸⁹³ A Comunidade Quilombola Mangueiras está situada na região Norte de Belo Horizonte, em uma área de 18 mil metros quadrados, conhecida como Ribeirão da Izidora 13, em um território ocupado por seus ancestrais desde meados do século XIX.⁸⁹⁴ “Apesar de ser considerada uma comunidade urbana, os moradores mantêm características rurais, como práticas agrícolas (especialmente hortaliças), criação de animais, uso do fogão a lenha e plantas medicinais.”⁸⁹⁵ O território do quilombo Mangueiras não possui regularização fundiária e está ameaçado pelo crescimento urbano desordenado. “O espaço, que até há pouco tempo era desvalorizado, tornou-se alvo de especulação após a implantação de empreendimentos imobiliários”⁸⁹⁶, causando devastação de grande parte de sua vegetação e poluição de suas águas.

⁸⁹¹ Disponível em: [Comunidades Quilombolas são declaradas patrimônio cultural \(pbh.gov.br\)](https://pbh.gov.br) Acesso em 02 de nov. de 2022.

⁸⁹² VAZ, Beatriz Accioly. Quilombos. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4

⁸⁹³ Disponível em: [Quilombo Mangueiras e a luta pela preservação de seu território na bacia do Rio das Velhas - CBH Rio das Velhas : Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio das Velhas \(cbhvelhas.org.br\)](https://cbhvelhas.org.br) Acesso em 02 de nov. de 2022.

⁸⁹⁴ Disponível em: [Comunidades Quilombolas são declaradas patrimônio cultural \(pbh.gov.br\)](https://pbh.gov.br) Acesso em 02 de nov. de 2022.

⁸⁹⁵ Disponível em: [Quilombo Mangueiras e a luta pela preservação de seu território na bacia do Rio das Velhas - CBH Rio das Velhas : Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio das Velhas \(cbhvelhas.org.br\)](https://cbhvelhas.org.br) Acesso em 02 de nov. de 2022.

⁸⁹⁶ Disponível em: [Quilombo Mangueiras e a luta pela preservação de seu território na bacia do Rio das Velhas - CBH Rio das Velhas : Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio das Velhas \(cbhvelhas.org.br\)](https://cbhvelhas.org.br) Acesso em 02 de nov. de 2022.

Em 2017, o Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio das Velhas (CBH - Rio das Velhas), em parceria com o Subcomitê da Bacia Hidrográfica do Ribeirão Onça, revitalizou a nascente urbana do Quilombo Mangueiras, como parte do projeto “Valorização de Nascentes Urbanas na Bacia Hidrográfica do Ribeirão Onça”. Foram realizados serviços como “limpeza e retirada de entulho e lixo; plantio de espécies nativas, hortaliças e tubérculos; cercamento e identificação da área da nascente” e “mobilização e sensibilização junto à comunidade” de Mangueiras.⁸⁹⁷

A comunidade quilombola de Mangueira possui um terreiro de Candomblé e Umbanda, a moradora Ione Maria de Oliveira, fala sobre a importância da revitalização da nascente: “Para a nossa matriz africana a água é o elemento mais importante. Nos preocupamos com os cuidados com a água e estamos lutando pela despoluição das águas em torno do quilombo”.⁸⁹⁸

Como na Comunidade quilombola de Mangueira, a comunidade do Quenta Sol possui uma roça de Candomblé e Umbanda, a Cabana de Mamãe Oxum. Um participante da roda de conversa, complementando a narrativa sobre a importância da mina do Quenta Sol para a preservação de suas práticas religiosas, explica que as divindades do Candomblé são a “própria natureza” e “se não tiver a natureza, nós não temos a nossa religião!”.

Sem, é... sem... a natureza... porque a nossa religião ela é... é a própria natureza. Yemanjá é o mar, Oxossi é a mata, Iansã é o ar, é o vento que a pessoa respira! É... Obaluaíê é terra, senhor da terra! Então a nossa religião... se não tiver a natureza, nós não temos a nossa religião! Nós temos que ter água, ar, tudo que a pessoa necessita pra viver! Tudo que a pessoa necessita pra viver!

Tanto é que pra se fazer um santo nós temos que ter, todos esses...os principais quatro elementos: o ar, o fogo, a terra e a água. Então nós temos que ter esses elementos! Tanto é, que nossa religião tem quatro tipos de sangue, né! Uns fala que é três, outros fala que é quatro. Entendeu? Então tem o sangue verde, o sangue branco, o sangue vermelho e o sangue escuro, que é um minério. Então tudo pra nós tem que ter essa...esse...nós temos esse vínculo com a natureza! Nós somos parte da natureza, nós necessitamos da natureza de tudo quanto é forma. Então nós somos parte da natureza!⁸⁹⁹

Ao afirmar que as divindades são a “própria natureza”, como por exemplo, “Iansã é o ar, é o vento que a pessoa respira”, o participante expressa uma consciência de que no Candomblé “natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado”⁹⁰⁰, em uma “forma muito complexa de agenciamento”⁹⁰¹, como apontado por Goldman.

⁸⁹⁷ Disponível em: [Quilombo Mangueiras e a luta pela preservação de seu território na bacia do Rio das Velhas - CBH Rio das Velhas : Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio das Velhas \(cbhvelhas.org.br\)](http://QuilomboMangueiras.e.a.luta.pela.preservacao.de.seu.territorio.na.bacia.do.Rio.das.Velhas.-CBH.Rio.das.Velhas:Comite.da.Bacia.Hidrografica.do.Rio.das.Velhas(cbhvelhas.org.br)) Acesso em 02 de nov. de 2022.

⁸⁹⁸ Disponível em: [Quilombo Mangueiras e a luta pela preservação de seu território na bacia do Rio das Velhas - CBH Rio das Velhas : Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio das Velhas \(cbhvelhas.org.br\)](http://QuilomboMangueiras.e.a.luta.pela.preservacao.de.seu.territorio.na.bacia.do.Rio.das.Velhas.-CBH.Rio.das.Velhas:Comite.da.Bacia.Hidrografica.do.Rio.das.Velhas(cbhvelhas.org.br)) Acesso em 02 de nov. de 2022.

⁸⁹⁹ Participante 1, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁹⁰⁰ GOLDMAN, Márcio. *Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120 – 2005, p.08. Apud Castanha, Taisa Domiciano. *Religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana: conflitos, violências e legitimação*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2018, p.30.

⁹⁰¹ *Ibidem*, p.8.

(...) não se trata aqui apenas (...) de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema.⁹⁰²

Como adeptos de uma religião onde natureza e divindades são indissociáveis, a comunidade do Quenta Sol em Bom Despacho também se mobilizou para preservar a mina d'água localizada em seu entorno. Alguns membros da comunidade relatam quando iniciou a urbanização do local e a degradação ambiental da área de mata onde estava localizada a mina.

Participante 1: Aí eles pegaram e foram, foi...foi... loteando! A gente entrou na briga, mas pobre não tem vez né! (...) então até na época antes da Gran Viver, tinha água! Nós temos documentação, temos filmagem. Tem eu lá, cantando sasanhas [Sasányìn: culto às folhas sagradas] no meio do mato (...)
*Participante 2: Tinha a mina brotando, você via a água.*⁹⁰³

Os atrativos naturais da mata do Quenta Sol, que fizeram parte da vida da comunidade desde o período colonial, são expressos em um tempo passado, imposto pela urbanização e poder econômico. Os participantes não apenas projetam uma consciência ambiental do tempo da rememoração, como também, na comunidade, esta consciência torna-se profundo descontentamento e revolta quanto à degradação ambiental da mata do Quenta Sol causada pela urbanização recente do local, iniciada aproximadamente em 2013.

Um participante da roda de conversa comenta sobre o momento em que entrei em contato com a comunidade para apresentar o projeto de pesquisa e convidá-los para participar, a insatisfação com o poder público municipal quase impediu esse primeiro contato, porque me confundiram com uma funcionária da prefeitura.

Participante 1: Eu deixei tanto esse negócio pra lá, inclusive da prefeitura que...quando você me falou assim que iria vim, eu pensei, eu confundi você com uma outra pessoa.
Participante 2: Com uma outra pessoa [risos].
Pesquisadora: Você perguntou se eu era da prefeitura.
Participante 1: É, eu nem queria receber. Eu nem queria receber ela, né!
(...) Eu nem queria receber, tanto é... que eu não quero receber. Eu não quero entrar nesses detalhes, de negócio da prefeitura, de num sei o quê. Esses trem sabe, eu num tava querendo.
(...)
Mas eu nem faço tanta questão não, porque o que eu queria, eles não fizeram. Eles deixou destruir a mina. Deixou destruir a mata. Não é pra mim! Não é pra mim!
*(...) Porque você, como você preferia viver? Num lugar, num lugar que tem uma área verde, um ar puro, água, a natureza, né, animais silvestres e tudo mais. Ou num lugar descampado, qual que você prefere? Um parque ali, se eles tivesse preservado, até valorizaria...eu acho... eu vejo que valorizaria mais. Já que a parte é reserva.*⁹⁰⁴

⁹⁰² Ibidem, p.8.

⁹⁰³ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁹⁰⁴ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

Além de relatar a insatisfação “eles deixou destruir a mina. Deixou destruir a mata”, o participante expressa o conhecimento sobre a área da mina ser uma “reserva” e consciência da necessidade de sua preservação ambiental para benefício da comunidade, preservando os recursos hídricos, fauna e flora e ainda considerou que a área poderia ser valorizada economicamente se transformada em “um parque”. Para entender o contexto da mina antes do período de urbanização da área, perguntei aos participantes se a água da mina era própria para consumo e se ela era uma fonte permanente, ou se secava em alguns períodos.

Participante 1: [A água era] *Pura, pura, pura. Nunca fez mal pra ninguém. Tanto é que eu tô te contando, que desde não sei quantos anos atrás que ela já existia.*

Não, ela não secava. Ela não secava! O pessoal da IBI, a Dorinha veio aqui e ela falou que ela secou porque eles tamparam a correnteza. Que a água quando seca a correnteza dela, ela morre né.

Participante 2: *Ela [Dorinha] chegou a conhecer a mina.*⁹⁰⁵

O participante relata que em período anterior à urbanização da área, a mina não secava e sua água era “pura”. O “pessoal da IBI” e a “Dorinha”, citados na narrativa, são os membros da Fundação IBI Tecnologia Alternativa e a arquiteta Dorinha, que conheceram a mina à época do processo de autorreconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo.

Nesse contexto, a mina localizada na mata do Quenta Sol (Figura 30 e 31) de acordo com as narrativas de alguns membros da comunidade “tinha água “brotando, você via a água”, “que desde não sei quantos anos atrás que ela já existia”, que “não secava”, seria uma nascente ou olho d’água perene⁹⁰⁶ que deságua no Córrego da Areia e este deságua no rio Picão e por conseguinte no rio Pará⁹⁰⁷? E por isso relataram que uma parte da área da mata do Quenta Sol, onde encontra-se a mina é “reserva”?

De acordo com a Lei 12.651/2012, que dispõe sobre a proteção da vegetação nativa, conhecida como Código Florestal, o Art. 4º “Considera-se Área de Preservação Permanente, em zonas rurais ou urbanas, para os efeitos desta Lei”, no Inciso IV – “as áreas no entorno das nascentes e dos olhos d’água perenes, qualquer que seja sua situação topográfica, no raio mínimo de 50 (cinquenta)

⁹⁰⁵ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁹⁰⁶ De acordo com o artigo 3º, inciso XVII, da Lei Federal 12.651/2012 (Código Florestal), nascente é um “afloramento natural do lençol freático que apresenta perenidade e dá início a um curso d’água”. BRASIL. Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa. Disponível em: [L12651 \(planalto.gov.br\)](http://L12651(planalto.gov.br)) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

⁹⁰⁷ O Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Pará, é composto por 34 municípios (27 municípios com sede na bacia) e tem como os seus rios principais: Pará, Itapeçerica, São João, Lambari, Rio do Peixe e Picão. Disponível em [CBH do Rio Pará \(SF2\) – MINAS GERAIS - CBHSF : CBHSF – Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco \(cbhsaofrancisco.org.br\)](http://CBH do Rio Pará (SF2) – MINAS GERAIS - CBHSF : CBHSF – Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco (cbhsaofrancisco.org.br)) Acesso em: 01 de nov. de 2022.

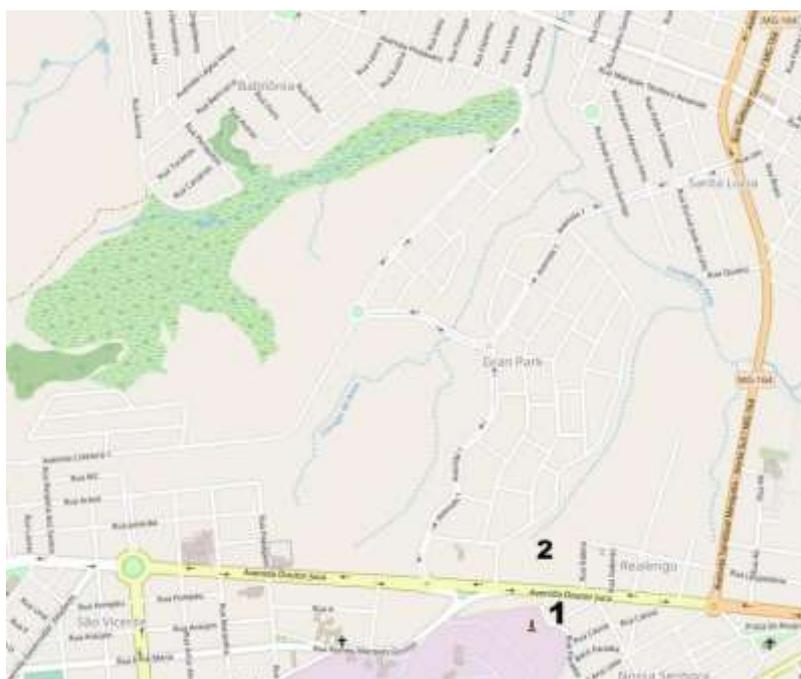
metros”; e Inciso V – “as encostas ou partes destas com declividade superior a 45°, equivalente a 100% (cem por cento) na linha de maior declive”.⁹⁰⁸

Figura 30: Vista da região denominada pela comunidade de Mata Quenta Sol, ao final da R. Itabira, jun. 2013.



Fonte: <https://www.facebook.com/QuilomboQuentaSol/photos/545315885533354>

Figura 31: (1) Comunidade Quilombola Quenta Sol, (2) Mina indicada pela comunidade Quenta Sol e córrego da Areia.



Fonte: OpenStreetMap

Um participante compara o bairro Nova Bom Despacho ou Gran Park, localizado ao lado da área onde segundo a comunidade está localizada a mina do Quenta Sol a outro empreendimento na mesma área, onde foi criada uma reserva ambiental, que provavelmente é uma

⁹⁰⁸ BRASIL. Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa. Disponível em: [L12651 \(planalto.gov.br\)](http://planalto.gov.br) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

Área de Preservação Permanente – APP. “Iguazinho, o pessoal desse condomínio de cima aqui, o Alferes, eles deixou uma reserva lá e não mexeu. Eles deixou lá, eles não mexe na reserva.”⁹⁰⁹ “O Alferes”, citado pelo participante é o condomínio Reserva Alferes, que segundo informações no site da Urbanville Urbanismo “é o primeiro condomínio fechado com área de lazer completa de Bom Despacho. De lá, é possível contemplar a vista de toda a cidade próximo a uma área verde preservada”, com uma “área Verde de 59.321,39 m²”.⁹¹⁰ Segundo informações disponíveis no site da Gran Viver Urbanismo o bairro Nova Bom Despacho ou Gran Park é um bairro residencial aberto e “o cuidado com a natureza é, também, um dos seus principais atrativos, com 120.385 m² de área verde preservada”⁹¹¹. Portanto, de acordo com informações de publicidade das empresas de urbanismo, os dois bairros que foram comparados pelo participante, possuem “área verde preservada”, mas sem especificar se são Áreas de Preservação Permanente – APP.

A comunidade acompanhou todo o processo de urbanização próximo à mina do Quenta Sol, um participante explica que “(...) depois tirou uma rua, tirou os cem metros que o Meio-ambiente pediu e ia perder uma rua, uns lotes abeirando, mudou a cerca de lugar. Aí o trem ficou pra quem? Ficou para a prefeitura resolver o problema da mina. E nunca resolveu!”⁹¹² Quando o membro da comunidade cita que à época das obras “tirou os cem metros que o Meio-ambiente pediu”, seria uma confirmação de que o local foi considerado uma Área de Preservação Permanente – APP, pois de acordo a Lei 12.651/2012, o entorno de uma nascente ou de um olho d’água perene deve ser considerado de preservação permanente “qualquer que seja sua situação topográfica, no raio mínimo de 50 (cinquenta) metros”⁹¹³. A Área de Preservação Permanente – APP é definida pela Lei 12.651/2012, em seu artigo 3º, inciso II.

Área de Preservação Permanente é uma área protegida, coberta ou não por vegetação nativa, localizada na zona rural ou urbana, com a função ambiental de preservar os recursos hídricos, a paisagem, a estabilidade geológica e a biodiversidade, facilitar o fluxo gênico de fauna e flora, proteger o solo e assegurar o bem-estar das populações humanas.⁹¹⁴

O Mapa urbano de Bom Despacho⁹¹⁵, não apresenta nenhuma Área de Preservação Permanente – APP, onde está localizada a mina do Quenta Sol. No mesmo mapa podemos identificar

⁹⁰⁹ Participante 3, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁹¹⁰ Disponível em: [Reserva Alferes – Urbanville Urbanismo](#) Acesso em 06 de nov. de 2022.

⁹¹¹ Disponível em: [Nova Bom Despacho – Gran Viver Urbanismo](#) Acesso em 06 de nov. de 2022.

⁹¹² Participante 4, membro da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁹¹³ BRASIL. Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa. Disponível em: [L12651 \(planalto.gov.br\)](#) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

⁹¹⁴ BRASIL. Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa. Disponível em: [L12651 \(planalto.gov.br\)](#) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

⁹¹⁵ Em 07 de junho de 2021, o Mapa urbano de Bom Despacho em arquivo DWG, foi enviado por e-mail à pesquisadora, pela Secretaria de Obras Públicas de Bom Despacho.

cinco “Áreas de Preservação” no município de Bom Despacho, duas localizadas no Conjunto Habitacional Geraldo Sabiá, uma no bairro Esplanada e duas na área conhecida como Mata do Batalhão.

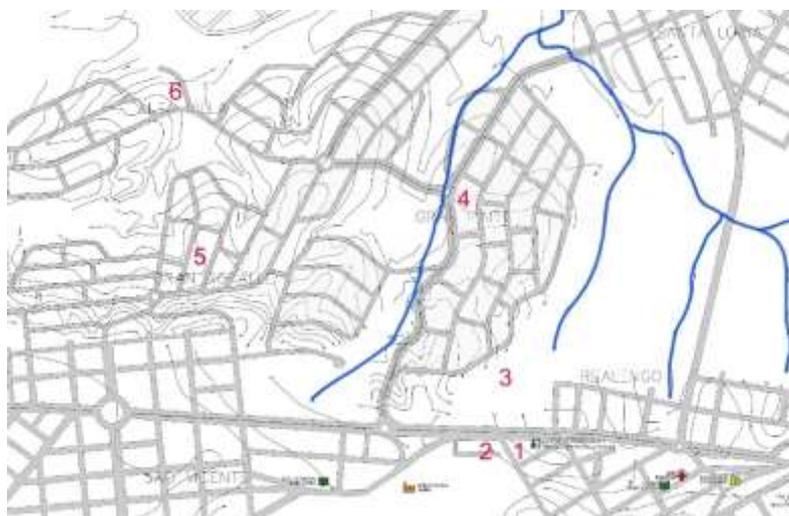
(...) as mulheres que iam lavar roupa e buscar água na mina no fundo da grotá, no meio da mata, perto de uma gameleira e de um pau-de-óleo mal-assombrados.⁹¹⁶

Participante 1: Lá era assim, sabe! De lá era barranco, lá do outro lado barranco, lá atrás barranco! E quando a gente era menino eu lembro, sabe? De fazer...eles juntava lá embaixo, naquele tempo que a polícia perseguia, eles juntava lá e fazia [risos]

Participante 2: Agora não tem jeito de chegar lá mais não.⁹¹⁷

Visitando as proximidades do local, agora urbanizado, com dois membros da comunidade, chegamos até uma cerca de arame farpado, que delimita [provavelmente] a área que segundo suas narrativas, seria uma reserva. Com a urbanização, o acesso ficou ainda mais difícil e a comunidade não tem condições de chegar até a mina. Primeiro visualizamos a gameleira centenária citada pela comunidade e depois a copa de outra árvore, que pode ser vista de uma rua aberta recentemente no novo loteamento, ou também da avenida Dr. Juca, que marca onde ficaria aproximadamente a mina d’água. A localização dessa mina indicada pela comunidade se aproxima muito com a nascente de um córrego representado no Mapa Urbano de Bom Despacho (Figura 32), e no OpenStreetMap (Rever Figura 31).

Figura 32: (1) Comunidade quilombola Quenta Sol e seu entorno; (2) Cabana de Mamãe Oxum, (3) Mata e mina indicada pela comunidade e os três novos bairros (4) Gran Park ou Nova Bom Despacho, (5) Gran Royalle e (6) Alta Villa e a rede hidrográfica da região.



Fonte: Mapa Urbano de Bom Despacho. Desenvolvido e atualizado pela Prefeitura Municipal de Bom Despacho com informações adicionais. Conteúdo: Arruamento, referências, hidrografia, topografia. Atualizado, Maio em maio de 2014.

⁹¹⁶ GUERRA, Jacinto; PAULO, José Geraldo de Paulo. *A magia do Quenta-Sol*. Hoje em Dia, Distrito Federal, 5 a 11 de fev. de 1999. Disponível em: [Legislaturas — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em: 05 de dez. de 2021.

⁹¹⁷ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

A comunidade produziu um vídeo legendado, em forma de protesto e ao mesmo tempo um pedido de socorro, mostrando a mata do Quenta Sol e a mina preservados, a partir de uma filmagem anterior ao loteamento, e depois com o soterramento causado pelas obras de implantação do empreendimento. O texto visualizado no vídeo foi produzido pela comunidade (Figura 33 e 34):

*A variedade de plantas é imensa neste local, pode-se encontrar ervas medicinais, ritualísticas e muitas ornamentais. Esta mina é um dos bens mais preciosos desta mata. Antigamente era ela que abastecia todo o bairro do Quenta Sol. Era aqui que as mulheres do Quenta Sol lavavam roupas e também para fora. Observe neste momento o olho d'água, muito lindo! Como é perfeita a natureza, mantendo esta nascente fluindo por vários anos Este lugar merece atenção, pois além de ser uma reserva natural, também é um berço de muitas culturas e histórias. Era aqui que os negros quilombolas do Quenta sol e da tabatinga se reuniam para realizar seus cultos que outrora eram perseguidos. Também vivem nesta mata, uma família de macacos que se utilizam da água da mina e se alimentam de frutos existentes ali. Devido a nossa presença os macacos foram para o mais alto das árvores, mas não impediram que os filmassem, até fizeram poses...Realmente é um privilégio termos esta biodiversidade bem perto de nós. Precisamos preservar. Devido as ações degradantes, este espaço está perdendo estas características A partir de agora veja como esta parte destas maravilhas que vocês acabaram de ver, tudo resultado de ações recentes de pessoas sem consciência. Esta é a situação que se encontra aquela linda mina que vocês acabaram de ver. A água está pedindo para retornar. As ruas que fizeram para o progresso de um novo loteamento, acabaram com a história deste lugar. Infelizmente um progresso retrógrado.*⁹¹⁸

Figura 33: Sequência de imagens da Mata e Mina do Quenta Sol antes das obras de urbanização no local.



Fonte: [DEGRADAÇÃO DO MEIO AMBIENTE, NA MATA DO QUENTA SOL NA CIDADE DE BOM DESPACHO/MG 2013 - YouTube](#) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

Nesse mesmo período a comunidade relatou ter identificado uma nova mina brotando próxima à antiga que foi soterrada e organizou um mutirão para cuidar do local na tentativa de criar condições para sua preservação.

⁹¹⁸ Disponível em: [DEGRADAÇÃO DO MEIO AMBIENTE, NA MATA DO QUENTA SOL NA CIDADE DE BOM DESPACHO/MG 2013 - YouTube](#) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

Participante 3: *Nós pelejou ali viu!*

Participante 1: *Nós lutou! Minha vida foi lutar! Juntou o pessoal pra limpar, para arrumar lá*

Participante 2: *Ficou até de madrugada, segurando luz de vela.*⁹¹⁹

Figura 34: Sequência de imagens da Mata e Mina do Quenta Sol com o início das obras de urbanização no local.



Fonte: [DEGRADAÇÃO DO MEIO AMBIENTE, NA MATA DO QUENTA SOL NA CIDADE DE BOM DESPACHO/MG 2013 - YouTube](#) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

O mutirão realizado foi registrado pela comunidade que produziu outro vídeo intitulado “Comunidade Quenta Sol realiza mutirão em favor da mina, 2013”⁹²⁰ e publicou fotos das ações em suas redes sociais (Figura 35). Sobre a luta da comunidade pela preservação da Mata e Mina do Quenta Sol frente às obras de urbanização em seu entorno, perguntei aos participantes como foi o processo, se havia alguma documentação e quais órgãos públicos teriam sido acionados.

Participante 1: *Ih! Mais isso foi até para o Fórum*

Participante 1: *Foi para a câmara né [citando o nome de outro participante], foi na prefeitura e foi no fórum também. Cê num lembra que o [citando o nome de um membro da comunidade] foi no fórum? O juiz mandou chamar o [citando o mesmo nome novamente] lá...*

Pesquisadora: Teve uma reunião na câmara?

Participante 1: *Teve!*

Participante 2: *Teve, teve tudo!*

Participante 5: *(...) Só sei que não resolveu nada não.*

Participante 1: *Eles foi lá, pegou um tantão de saco e cercou aquela área toda ali, de um trem parecendo TNT. Só passou assim, fora a fora. Foi a única coisa que eles fizeram.*

⁹¹⁹ Participante 1, 2 e 3, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁹²⁰ Disponível em: [COMUNIDADE QUENTA SOL REALIZA MUTIRÃO EM FAVOR DA MINA | 2013 - YouTube](#) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

Ninguém marcou nada não. Ficou tudo o dito pelo não dito, a conversa nossa num ficou valendo nada!

Participante 3: *Ficou a mesma coisa que nós tinha dado murro em ponta de faca. Resolveu nada!*

Participante 1: *É num resolveu nada! Pode colocar bem escancarado mesmo, que não adiantou nada, que foi a maior injustiça! Que nós temos até hoje como a maior injustiça, covardia, aproveitamento de quem tem dinheiro! É assim que eu vejo e não vou... eu nessa fase da idade, eu não tenho mais nada que esconder! Ai... e pronto e acabou!*

E eu acho a maior covardia! Que eu achei a maior covardia! Que eu achei uma marmotagem! Que eu achei a maior palhaçada! Todos os lugares lutando pra poder preservar a mina, como eles num foi lá aterrar a Biquinha! Porque lá está cheio de gente rica ao redó!

Como que eles não foi lá, prejudicar a Biquinha? Que diz que a água lá é infectada. Lá eles num foi. Não é que eu queira que faça isso não, eu só estou falando que se eles fossem, eles ia tomar na cara! Num ia? Lá tem gente rica, gente que tem dinheiro, gente de porte. Agora, nós que somos descendentes de negros, somos pobre, preto e tudo! Ai nossa conversa foi conversa com prefeito, com vereadores, com não sei quem, foi a mesma coisa que conversar com uma lata de lixo. Pronto e acabou! E tenho dito! Pronto falei! [risos]⁹²¹

Ao expressar todo o descontentamento em relação à luta da comunidade, que segundo o participante apesar de todos os esforços e reivindicação junto aos órgãos públicos “não adiantou nada, que foi a maior injustiça!”, ele cita a fonte da “Biquinha”, e questiona “Como que eles não foi lá, prejudicar a Biquinha?” A fonte citada pelo participante é descrita no *site* da Prefeitura Municipal de Bom Despacho:

A Fonte da Biquinha é uma bica instalada num paredão de pedra, cuja obra é de responsabilidade do italiano Padre Vigário Nicolau Del Duca. É um dos marcos iniciais da Vila de Nossa Senhora do Bom Despacho. Acredita-se que o local era usado para descanso de bandeirantes e aventureiros nos tempos mais antigos. A mina foi captada e inaugurada em 1900, doze anos antes da emancipação política de Bom Despacho, quando ainda era freguesia e sede de distrito de paz, integrando o Município e Comarca de Santo Antônio do Monte (RODRIGUES, 1968: 102).⁹²²

Dessa forma, segundo as informações do *site* “devido sua importância histórica e cultural, a fonte foi tombada em 2007 pelo Decreto Municipal nº 3.375, e hoje se enquadra em um dos patrimônios históricos da cidade”⁹²³. A Biquinha como um patrimônio oficial protegido pelo dispositivo legal de “tombamento”, se contrapõe na narrativa de um membro da comunidade Quenta Sol à outra fonte ou “mina d’água” também de importância história, cultural e religiosa para a comunidade que lutou pela sua proteção, mas não obteve o êxito do patrimônio relacionado aos “bandeirantes e aventureiros nos tempos mais antigos”⁹²⁴

Participante 1: *Você quer que eu te falo? (...) desde quando da Roça Cabana da Mamãe Oxum, minha vida foi só lutar! Então hoje cê vê uma pessoa cansada, desanimada! Eu tô bem cansado! [A voz fica trêmula demonstrando emoção] Bem... muito cansado! Então a*

⁹²¹ Participante 1, 2, 3 e 5, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

⁹²² Disponível em: [BIQUINHA \(bomdespacho.mg.gov.br\)](http://BIQUINHA(bomdespacho.mg.gov.br)) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

⁹²³ Disponível em: [BIQUINHA \(bomdespacho.mg.gov.br\)](http://BIQUINHA(bomdespacho.mg.gov.br)) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

⁹²⁴ Disponível em: [BIQUINHA \(bomdespacho.mg.gov.br\)](http://BIQUINHA(bomdespacho.mg.gov.br)) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

minha vida foi lutar e o pior de tudo foi lutar contra as autoridades de Bom Despacho, que deveria estar lutando ao lado de uma pessoa que matava a fome dos outros.

Porque (...) a Roça Cabana da Mamãe Oxum [não era] só por gracinha, prá podê falar que tinha um centro espírita não! Ali vinha gente pra lá, comia...ali tinha vez, igual eu te contei, nós não tinha as coisa pra podê... a pessoa vinha... eu pegava e juntava com um pouco que o outro pobre tem, que o outro pobre tem, o outro dava um tiquim de arroz, o outro dava um macarrão, o outro ia ali no pé da casa dele pegava um mamão e fazia, e picava aquilo e fazia um molho e pegava um pedaço de carne, um trem qualquer, fazia comida pra podê matar a fome de várias pessoas aqui de Bom Despacho. [estalando os dedos indicando o grande número de pessoas que eram assistidas]

Pra te falar a verdade, vinha gente de lá da Tabatinga pra vim comer aqui!

Participante 2: *Chegava sujo!*

Participante 1: *Sujo, com pé no chão*

Participante 2: *Aí tomava banho, trocava de roupa*

Participante 1: *Eu dava roupa, ganhava roupa de um, de outro, pedia*

Participante 2: *Remédio*

Participante 1: *Aqui tinha duas pessoas nessa região pra cá, sentido Escola Agrícola, que realmente ajudava! Eu não posso negar que a Irmã Maria também ajudava muito!*

Participante 1: *(...) A Irmã Maria José, ela também ajudava muito, depois ela ficou velhinha, tadinha né? Ela ajudava, mas ela ajudava mais o povo do São Vicente. Que o povo do São Vicente era muuuuito carente também. Muito carente. Eu já ficava mais com as pessoas da religião espírita né, que era da Tabatinga, que era pessoas aqui do Quenta Sol, que era algumas pessoas.⁹²⁵*

⁹²⁵ Participante 1 e 2, membros da Comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol. Entrevista concedida à pesquisadora, 03 de nov. 2021, Bom Despacho/MG.

Figura 35: Sequência de imagens com membros da comunidade Quenta Sol trabalhando para conservar uma nova mina d'água que surgiu próxima à antiga mina do Quenta Sol, 27 de outubro de 2013.



Fonte: <https://www.facebook.com/QuilomboQuentaSol/photos/545315885533354>

CAPÍTULO 3 – DAS FORMAS HEGEMÔNICAS DE NARRAR A HISTÓRIA AO CIRCUITO QUILOMBOLA: UM ENSINO DE HISTÓRIA DECOLONIAL?

No terceiro capítulo é analisada a representação dos quilombos nas narrativas historiográficas locais, sobretudo nas obras, *História de Bom Despacho: Origens e formação* (1968) e *Raízes de Bom Despacho* (2005), contrapostas à discussão bibliográfica relacionada à temática dos quilombos, bem como ao pensamento decolonial e seus principais conceitos. As obras selecionadas são as mais influentes e disseminadas na educação histórica “formal, informal e não formal”⁹²⁶ em Bom Despacho/MG. As obras estão acessíveis como parte do acervo da Biblioteca Municipal, bibliotecas escolares, são utilizadas como referência bibliográfica nos sites oficiais da prefeitura⁹²⁷ e câmara municipal⁹²⁸.

Em *Raízes de Bom Despacho* (2005) podemos perceber a representação dos quilombos pela perspectiva eurocêntrica e colonialista, a partir da teoria de colonialidade do poder e do saber; é possível identificar e necessário desconstruir um discurso de homens brancos, trazido com a expansão colonial europeia, que possibilitou a formação de padrões hierárquicos em termos raciais, sexuais, de gênero e classe. Segundo Quijano a classificação social, a partir da ideia de raça, originou-se e difundiu-se mundialmente a partir da América. Assim, o conceito de colonialidade do poder sustenta a racialização como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo”.⁹²⁹

No terceiro capítulo ainda problematizo o ensino de História local e a temática dos quilombos, a partir do pensamento decolonial. A discussão principal do capítulo baseia-se na reflexão sobre como o Ensino de História pode contribuir para o projeto decolonial ou o giro decolonial.

Considerando as relações possíveis entre o Ensino de História e a temática quilombola, introduzo a questão da Educação Escolar Quilombola e seu cenário no município de Bom Despacho. A Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012 definiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica e a Resolução SEE/MG nº 3568,

⁹²⁶Gohn conceitua a educação formal como “aquela desenvolvida nas escolas, com conceitos previamente demarcados; a informal como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização – na família, bairro, clube, amigos etc., carregada de valores e cultura própria, de pertencimento e sentimentos herdados; e a educação não formal (...) [como] aquela que se aprende ‘no mundo da vida’, via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivas cotidianas”. GOHN, Maria da Glória. *Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas*. In: Ensaio: aval. Pol. Públ. Educ., Rio de Janeiro, v.14, n.50, p.27-38, jan./mar.2006, p.28.

⁹²⁷Ver texto “*Bom Despacho na História*”. Disponível em [Histórico \(bomdespacho.mg.gov.br\)](http://historico(bomdespacho.mg.gov.br)) Acesso em 12 de dez. de 2021.

⁹²⁸ Ver texto “*História da Câmara Municipal*” que também aborda a “história da formação de Bom Despacho”. Disponível em [História da Câmara Municipal — Câmara Municipal de Bom Despacho](http://historia-da-camara-municipal-camara-municipal-de-bom-despacho) Acesso em 12 de dez. de 2021.

⁹²⁹GROSFOGUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, p. 115-147, Coimbra, 2008, p.123.

de 24 de novembro de 2017, definiu as Diretrizes para organização da Educação Escolar Quilombola no Estado de Minas Gerais. Em seu Art. 5º, a Resolução SEE/MG nº 3568/2017, trata do atendimento e demanda da Educação Escolar Quilombola na Educação Básica do estado de Minas Gerais, e estabelece que: “Educação Escolar Quilombola será ofertada preferencialmente por estabelecimentos de ensino localizados em comunidades quilombolas, rurais e urbanas, reconhecidas pelos órgãos públicos responsáveis”; “Os estabelecimentos de ensino próximos às comunidades quilombolas *poderão ofertar* a Educação Escolar Quilombola desde *que mais da metade de seus estudantes sejam oriundos dos territórios quilombolas.*”

Devido ao número de estudantes quilombolas da comunidade Quenta Sol e da comunidade Carrapatos da Tabatinga não representar *mais da metade dos estudantes* da Escola Estadual Irmã Maria e da Escola Estadual Martinho Fidélis, que atendem a região dessas comunidades, as instituições não ofertam a Educação Escolar Quilombola. Entretanto, quantos estudantes quilombolas são atendidos nessas escolas estaduais? Os estudantes dessas comunidades se reconhecem e se identificam como quilombolas? As demandas específicas desses estudantes, expressas na Resolução CNE/CEB nº 8/2012, são atendidas pelo currículo escolar e pelas práticas pedagógicas dessas instituições, especificamente no Ensino de História?

Ao final do terceiro capítulo apresento o Circuito Quilombola, resultado da pesquisa histórica realizada e instituído a partir das lutas políticas, culturais e religiosas presentes na trajetória das comunidades quilombolas de Bom Despacho em um mapa desenvolvido com o *Google My Maps*.

Tanto o resultado de pesquisa apresentado nos dois primeiros capítulos, quanto a proposta de construção do Circuito Quilombola pretendem contribuir para o Ensino de História, inspirar práticas e metodologias, relacionadas à História Local e à História e Cultura Afro-brasileira, presentes nas comunidades quilombolas; reafirmando através da resistência e (re)existência dessas comunidades; sua trajetória e seu lugar de sujeito político e protagonista da História vivida e narrada.

3.1 Os quilombos nas narrativas historiográficas de Bom Despacho: Eurocentrismo e encobrimento do outro

Ao fazer um levantamento da bibliografia existente sobre a história de Bom Despacho, identifiquei as obras *História de Bom Despacho: Origens e formação* (1968)⁹³⁰, *Etelvino: o arquiteto de Deus* (1985)⁹³¹, *Arraial da Senhora do Sol: história, cultura e turismo* (1997)⁹³², *Pé*

⁹³⁰ RODRIGUES, Laércio. *História de Bom Despacho: Origens e formação*. Belo Horizonte, 1968.

⁹³¹ ETELVINO, Sebastião Fernando de Paula. *Etelvino, o arquiteto de Deus*. Belo Horizonte: I. Oficial, 1985.

⁹³² GUERRA, Jacinto. *Arraial da Senhora do Sol: história, cultura e turismo*. Brasília: Edições Piraquara, 1997.

Preto no Barro Branco: A língua dos negros da Tabatinga (1998)⁹³³, *Quenta sol: Encanto e magia* (1999)⁹³⁴, *Festa do Rosário: Iconografia e poética de um rito* (2003)⁹³⁵, *Raízes de Bom Despacho* (2005)⁹³⁶, *Contando Saberes: Histórias de Dona Fiota – 12 volumes* (2008)⁹³⁷, *Livro de Ouro Bom Despacho: 100 anos* (2012)⁹³⁸, *Bom Despacho 300 Anos: Homens que a Construíram - Tomo I: dos Primórdios do Arraial de Nossa Senhora do Bom Despacho -1715, à Emancipação Político-Administrativa – 1912* (2018)⁹³⁹, *Bom Despacho 300 Anos: Homens que a Construíram - Tomo II: de 1912 a 1940 - Grupo Escolar Bom Despacho - Festa de Nossa Senhora do Rosário – Reinado* (2018)⁹⁴⁰.

Dentre as obras identificadas, a única que é direcionada ao ensino, ou seja, aos alunos dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental, 1º ao 5º ano, e relacionada ao ensino de História da Cultura africana e afro-brasileira é *Contando Saberes: Histórias de Dona Fiota* (2008), dividida em 12 volumes que abordam temas como oralidade, ancestralidade, religião, pluralidade e diversidade, ritmos, preconceito racial, culinária, medicina de tradição. O projeto foi realizado pela Fundação Guimarães Rosa, objetivou pesquisar sobre a “Língua do Negro da Costa”⁹⁴¹ presente no bairro Tabatinga, onde morava Maria Joaquina da Silva, conhecida como Dona Fiota, com 78 anos à época, falante da língua e uma das primeiras moradoras do bairro. “Sua idealizadora principal foi a própria Dona Fiota que, com intuito de preservar essa cultura, compõe a equipe do projeto.”⁹⁴² Na Biblioteca Municipal de Bom Despacho estão disponíveis para consulta uma unidade de cada volume. Para consulta de forma online, apenas os volumes 1,2 e 3 das cartilhas foram localizados.

⁹³³ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p.30. Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

⁹³⁴ SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

⁹³⁵ Couto, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003.

⁹³⁶ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005.

⁹³⁷ CARDOZO, Kelly; GONTIJO, Rosângela. *Contando Saberes: Histórias de Dona Fiota – 12 volumes*. Belo Horizonte: Gráfica e Editora 101, 2008.

⁹³⁸ XAVIER, Aline; NEVES, Isabella Verdolin; CAMISASCA, Marina; NEVES, Osias Ribeiro. *Livro de Ouro Bom Despacho: 100 anos*. Belo Horizonte: Escritório de Histórias, 2012.

⁹³⁹ RESENDE, Fernando Humberto de. *Bom Despacho 300 Anos: Homens que a Construíram - Tomo I: dos Primórdios do Arraial de Nossa Senhora do Bom Despacho -1715, à Emancipação Político-Administrativa – 1912*. São Paulo: Scortecci Editora, 2018.

⁹⁴⁰ RESENDE, Fernando Humberto de. *Bom Despacho 300 Anos: Homens que a Construíram - Tomo II: de 1912 a 1940 - Grupo Escolar Bom Despacho - Festa de Nossa Senhora do Rosário – Reinado*. São Paulo: Scortecci Editora, 2018.

⁹⁴¹ “(...) dados linguísticos colhidos em gravações na Tabatinga, (...) indicam (...) uma origem predominantemente banto” para a Língua do Negro da Costa em Bom Despacho. A autora explica que compartilha do entendimento de Artur Ramos, onde “a expressão *negro da costa* é, antes, uma denominação genérica, utilizada inicialmente pelos senhores brancos” como referência aos africanos escravizados sem a indicação de suas verdadeiras origens no continente africano. Sônia Queiroz conclui que a “*Língua do Negro da Costa* significaria, portanto, ‘língua de africano’, o que parece se confirmar por outros nomes que ela recebe de seus falantes, em Bom Despacho: *gíria dos cativoiro* e língua do *cuete* (lit. ‘língua do homem’).” QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.30. Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

⁹⁴² CARDOZO, Kelly; GONTIJO, Rosângela. *Contando Saberes: Histórias de Dona Fiota*. V. 1, Fundação Guimarães Rosa, 2007, p. 3.

As pesquisas acadêmicas e artigos publicados relacionados à história de Bom Despacho ou à temática das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho identificados foram *A Comunicação Comunitária no quilombo urbano dos Carrapatos da Tabatinga* (2015)⁹⁴³, *Fé, Tradição e identidade: A Festa de Nossa Senhora do Rosário e as Representações Construídas pelos Reinadeiros de Bom Despacho – MG -2011-2014* (2015)⁹⁴⁴, *A Comunicação Comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: o diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal* (2016)⁹⁴⁵, *Nas contas do meu Rosário: breve imersão religiosa no Quilombo Carrapatos de Tabatinga (MG)* (2017)⁹⁴⁶, *História e Cultura do Centro-Oeste Mineiro Retratos na Antropotoponímia da cidade de Bom Despacho* (2017)⁹⁴⁷, *VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG* (2017)⁹⁴⁸, *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta Quilombola*⁹⁴⁹ (2017), *A importância da relação religiosidade e saúde nas práticas de cuidadores tradicionais quilombolas* (2019)⁹⁵⁰, *“Quem não tem eco, nem sabe que deixou de existir”: A experiência Contracolonialista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga* (2020)⁹⁵¹. Apenas a última pesquisa acadêmica listada acima foi desenvolvida na área de História.

⁹⁴³ SGOTI, Silmara de Mattos; PERUZZO, Círcia Krohling *A Comunicação Comunitária no quilombo urbano dos Carrapatos da Tabatinga*. In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Rio de Janeiro, RJ, p. 1-14, 2015. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-0278-1.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

⁹⁴⁴ SILVA, Vandeir José da. *Fé, Tradição e identidade: A Festa de Nossa Senhora do Rosário e as Representações Construídas pelos Reinadeiros de Bom Despacho – MG -2011-2014*. In: XXVIII Simpósio Nacional de História – Lugares dos historiadores: Velhos e novos desafios, p.1-15, Florianópolis, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434422730_ARQUIVO_ARTIGOENVIADOPARAAMPHUFLORIANOPOLISQUINZEDEMAIOSEGUNDAFEIRA.pdf Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁹⁴⁵ SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

⁹⁴⁶ MACHADO, Leonardo Henrique Cruz. *Nas contas do meu Rosário: breve imersão religiosa no Quilombo Carrapatos de Tabatinga*. In: ACENO, Cultura Popular, Patrimônio e Performance (Dossiê), Vol. 4, N. 7, p. 237-248. Jan. a jul. de 2017.

⁹⁴⁷ FERNANDES, Fernanda Lellis. *História e Cultura do Centro-Oeste Mineiro Retratos na Antropotoponímia da cidade de Bom Despacho*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2017.

⁹⁴⁸ COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

⁹⁴⁹ FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, 2017.

⁹⁵⁰ LIMA, C. M. A IMPORTÂNCIA DA RELAÇÃO RELIGIOSIDADE E SAÚDE NAS PRÁTICAS DE CUIDADORES TRADICIONAIS QUILOMBOLAS. Revista Temas em Educação, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 59–80, 2019. DOI: 10.22478/ufpb.2359-7003.2019v28n2.42199.

Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/view/42199> Acesso em: 13 nov. 2021.

⁹⁵¹ SILVA, Sheila dos Santos. *Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir: A Contracolonialista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP, 2020.

Os documentários relacionados à história de Bom Despacho e a comunidade Carrapatos da Tabatinga identificados foram: *Eu tenho a palavra* (2009)⁹⁵², *A Filha de São Sebastião* (2014)⁹⁵³, *Dandaras: a força da mulher quilombola: Entrevista com Dona Sebastiana - Quilombo Carrapatos da Tabatinga, Bom Despacho-MG* (2015)⁹⁵⁴, *Eu vim de muito longe* (2018)⁹⁵⁵; e uma matéria jornalística sobre o Reinado ou Congada intitulada *Festa do Reinado de Bom Despacho mantém tradição religiosa do tempo dos escravos* (2018)⁹⁵⁶.

Além de fazer o levantamento bibliográfico sobre a temática dos quilombos no município de Bom Despacho, foi realizado um levantamento com o objetivo de identificar projetos locais que abordaram a história dos quilombos, remanescentes de quilombos ou patrimônio histórico-cultural dessas comunidades, realizados pela administração municipal que poderiam ser direcionados ao Ensino de História. Identifiquei alguns materiais e ações divulgados nas redes sociais e sítio oficial da prefeitura no período de 2020 a 2021. Considerando que dentro do perímetro urbano a rede municipal de ensino atende apenas os Anos Iniciais do Ensino Fundamental e como exceção, na comunidade rural do Mato Seco, a Escola Virgílio Antônio da Silva, atende alunos dos Anos Finais do Ensino Fundamental. Os estudantes dos Anos Finais do Ensino Fundamental em Bom Despacho, são atendidos pela rede de ensino estadual. Dessa forma, os estudantes de 13 a 15 anos residentes nas comunidades remanescentes de quilombos participantes da pesquisa, são atendidos pela rede estadual de ensino.

No site oficial da prefeitura municipal está disponível um “*Guia Histórico, Turístico e cultural de Bom Despacho – Patrimônio Cultural*”⁹⁵⁷ em formato PDF. No guia constam como “patrimônio cultural”, herança legitimada, a “*Locomotiva, Vila Militar, Biquinha, Igreja Matriz de Nossa Senhora de Bom Despacho, Igreja da Cruz do Monte, Igreja Matriz de São Vicente, Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário*”, com um pequeno histórico para cada item.

A *Cartilha de Educação Patrimonial: Saberes e sabores de Bom Despacho*⁹⁵⁸ foi disponibilizada de forma online, pela Secretaria Municipal de Cultura e Turismo da cidade de Bom

⁹⁵² *Eu tenho a palavra*. Diretora: Lilian Solá Santiago. Brasil: Produção Francine Barbosa, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qUwi3YM78NQ> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁹⁵³ *A Filha de São Sebastião*. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁹⁵⁴ *Dandaras: a força da mulher quilombola: Entrevista com Dona Sebastiana - Quilombo Carrapatos da Tabatinga, Bom Despacho-MG*. Diretora: Ana Carolina Fernandes. Brasil: Produção Ana Carolina Fernandes, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RSW3uEfk4QU> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁹⁵⁵ *Eu vim de muito longe*. Belo Horizonte: Saberes Tradicionais – UFMG, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V28bWb1DpRM> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁹⁵⁶ *Festa do Reinado de Bom Despacho mantém tradição religiosa do tempo dos escravos*. Reportagem exibida no programa Globo Rural da Rede Globo, em 11 de nov. de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/globo-rural/noticia/2018/11/11/festa-do-reinado-de-bom-despacho-mantem-tradicao-religiosa-do-tempo-dos-escravos.ghtml> Acesso em: 13 de nov. 2021.

⁹⁵⁷ Disponível em <https://drive.google.com/file/d/1ZGbmYXdTZPQuVs1d7u7yQkpGji6X0WKK/view> Acesso em: 16 de maio 2021.

⁹⁵⁸ Disponível em: https://issuu.com/culturabd/docs/cartilha_patrim_nio_cultural Acesso em: 16 de maio 2021.

Despacho, em 18 de novembro de 2020. Conforme aponta o índice da cartilha, os temas abordados são: “O que é patrimônio cultural?”, “O modo de fazer biscoito de queijo”, “Banda do 7º Batalhão da Polícia Militar”, “Modo de celebrar o Reinado”, “Dialeto da Tabatinga”, “Modo de fazer viola” e “Curiosidades”. Duas temáticas estão relacionadas à comunidade quilombola Carrapatos da Tabatinga, embora seu nome não seja citado diretamente, no “Modo de celebrar o Reinado”, quando apresenta o “moçambique de São Benedito, do qual Dona Sebastiana era capitã” e matriarca da comunidade remanescente de quilombos Carrapatos da Tabatinga; no “Dialeto da Tabatinga”, presente no território onde se encontra m os quilombolas Carrapatos com os quilombolas da Tabatinga. Na cartilha, o patrimônio cultural é conceituado como:

(...) todo o conjunto de bens materiais e imateriais que se destacam em uma região. Pode ser uma igreja, como a Matriz de Nossa Senhora de Bom Despacho, um edifício, uma escola, como a E.E. Coronel Praxedes, ou qualquer objeto que tenha significado para a comunidade. Estes são chamados de bens materiais, pois são físicos, ou seja, podem ser manuseados. Uma dança, uma festa, os ritos e modos de fazer uma receita ou um bordado também podem ser considerados patrimônios culturais. A diferença é que estes são classificados como imateriais. Em Bom Despacho, os bens imateriais que temos são: a festa do reinado de Nossa Senhora do Rosário, a Banda de Música do 7º Batalhão, e o modo de fazer biscoito de queijo. Estes são os patrimônios registrados oficialmente. Contudo, sabemos que nossa cidade tem muito mais.⁹⁵⁹

No período de 17 de agosto a 17 de setembro de 2021, Bom Despacho participou da 8ª Jornada do Patrimônio cultural de Minas Gerais, com o tema Caminhos do Patrimônio: Contemporaneidade e novos horizontes. Os eventos desenvolvidos pelo município foram: “Exposição Cores e Sons do Reinado”, “Jornada Pedagógica: A Língua da Tabatinga e a Igualdade Racial em Bom Despacho”, um evento online, “Café de Reinado”, “Distribuição da Cartilha Saberes e Sabores de Bom Despacho”, nas escolas municipais, “Lançamento do Vídeo: Nos trilhos da cidade – a Banda de Música do 7º BPM”.

A “Exposição Cores e Sons do Reinado” (Figura 57) ocorreu primeiramente no saguão de um supermercado do município e depois foi transferida para a Rodoviária, onde também foi oferecido um “café de Reinado”.⁹⁶⁰ Quando visitei a exposição em 15 de agosto de 2021 obtive um *folder* intitulado “Conheça Bom Despacho” que estava à disposição dos visitantes. Na contracapa de “Conheça Bom Despacho” podemos observar um logotipo com o título “Circuito Verde – Trilha dos Bandeirantes” (Figura 58).

⁹⁵⁹ Cartilha de Educação Patrimonial: Saberes e sabores de Bom Despacho, 2020, p.7,8. Disponível em: https://issuu.com/culturabd/docs/cartilha_patrim_nio_cultural Acesso em: 16 de maio 2021.

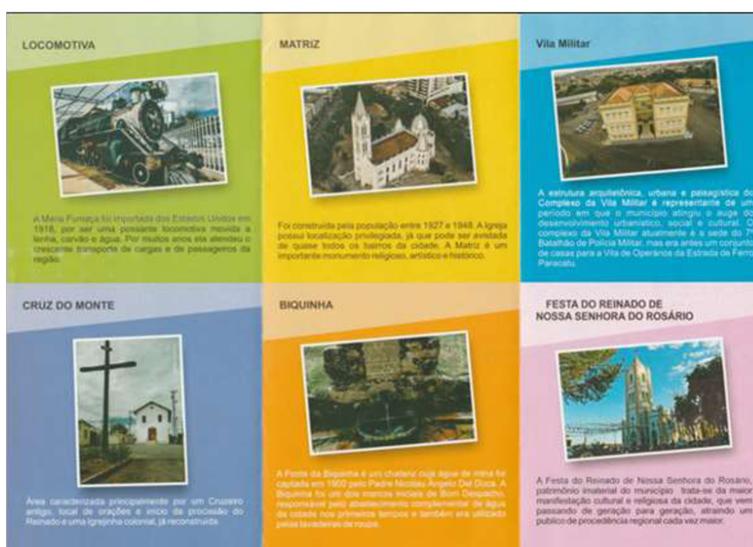
⁹⁶⁰ Disponível em: [Exposição sobre Reinado chama a atenção da população sobre o nosso patrimônio cultural \(bomdespacho.mg.gov.br\)](https://www.bomdespacho.mg.gov.br/exposicao-sobre-reinado-chama-a-atencao-da-populacao-sobre-o-nosso-patrimonio-cultural) Acesso em 17 de nov. de 2022.

Figura 36: Exposição Cores e Sons do Reinado



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021.

Figura 37: (1 e 2) Imagem folder "Conheça Bom Despacho"; (3) Detalhe Folder - Circuito Verde: Trilha dos Bandeirantes



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021.

Quatro eventos desenvolvidos pelo município de Bom Despacho, na 8ª Jornada do Patrimônio cultural de Minas Gerais, abordaram temas como o “Reinado”, a “Língua da Tabatinga”

e a questão “racial” que estariam relacionados ao patrimônio ou à contemporaneidade das comunidades quilombolas, apesar de não haver referência direta às comunidades. Apenas o “*Lançamento do Vídeo: Nos trilhos da cidade – a Banda de Música do 7º BPM*” provavelmente não estaria relacionado com o patrimônio cultural dos quilombos de Bom Despacho.

História de Bom Despacho: Origens e formação (1968) e *Raízes de Bom Despacho* (2005), foram as duas obras selecionadas para problematizarmos, à luz da discussão bibliográfica relacionada à temática dos quilombos, bem como ao pensamento decolonial e seus principais conceitos, a representação dos quilombos nas narrativas historiográficas locais. Contudo, primeiramente devemos considerar quem produziu as narrativas historiográficas locais e em seguida um breve histórico do contexto de produção de cada publicação.

Segundo Jacinto Guerra, Laércio Rodrigues, o autor de *História de Bom Despacho: Origens e formação*, era promotor de justiça, originário do município de Teixeiras, em Minas Gerais e “tornou-se um dos professores mais queridos de Bom Despacho”⁹⁶¹. Orlando Ferreira de Freitas, era membro do Instituto Histórico de Pitangui, do Instituto Maria de Castro Nogueira, em Itaúna/MG, da Ordem Rosacruz e da Academia Bom-Despachense de Letras -ABDL,⁹⁶² foi denominado por Guaracy de Castro Nogueira, como “genealogista e historiador”. Entretanto, no mesmo texto, Nogueira ressalta que após “seus estudos no Colégio Leão XIII, em Divinópolis e no Dom Cabral, em Belo Horizonte”, Freitas “continuou pela autodidaxia a gostar de livros” e que tinha “curso de desenho artístico e publicitário”, mas não atribui uma formação universitária ao autor. Assim, Nogueira segue descrevendo as atividades que foram desempenhadas por Freitas ao longo de sua vida, inicialmente como cobrador, balconista, gerente. Depois como empresário, exercendo diversas funções na indústria de calçados, no movimento cooperativista agropecuário e de eletrificação rural, como fundador e diretor de dois jornais locais, como “pesquisador” e escritor. Freitas é denominado por Nogueira como “consagrado genealogista e historiador de raça”.⁹⁶³

Em 1998, [Freitas] iniciou, com muita seriedade e obstinação, pesquisas, principalmente em fontes primárias com o objetivo de escrever a história de Nova Serrana. Revirou pelo avesso os cartórios da região, sempre presente nos arquivos e nas cúrias, em pouco tempo, dono de uma memória privilegiada, habilidade inata para a paleografia, tornou-se consagrado genealogista e historiador de raça.⁹⁶⁴

⁹⁶¹ Disponível em: [\[PDF\] Vila Verde recebe brasileiros de Bom Despacho - Free Download PDF \(silo.tips\)](#) Acesso em 02 de dez. de 2022.

⁹⁶² Disponível em: [Orlando Ferreira de Freitas, adeus a um imortal - iBom](#) Acesso em 02 de dez. de 2022.

⁹⁶³ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.10-13.

⁹⁶⁴ *Ibidem*, p.12.

Podemos considerar que as narrativas sobre a história local são produzidas por pesquisadores com formação acadêmica e pelos pesquisadores que não possuem formação acadêmica, denominados de diletantes, intelectuais, amadores ou memorialistas.⁹⁶⁵

O historiador diletante é aquele que reconstitui o passado, tornando-o história, sem formação específica. Mesmo sem essa formação acadêmica, seu papel é importante na medida em que trabalha com vocação política. Por sua vez, o historiador profissional é aquele que possui formação específica universitária, seja como professor ou pesquisador ou ainda em ambas; é aquele que torna seu trabalho a profissão básica e, como ativo participante de eventos, congressos, trabalha baseando-se em regras metodologicamente orientadas pela vocação científica.⁹⁶⁶

Os pesquisadores diletantes “são sujeitos que dedicaram parte de suas vidas à coleta de fontes e ao exercício da escrita de um texto histórico que, na maioria das vezes, respondia aos anseios locais de determinada comunidade, interessada em conhecer aspectos de seu passado”. Geralmente esses pesquisadores privilegiam as fontes históricas escritas “oriundas de arquivos paroquiais e familiares, como assentos de batizado, casamento e óbito, além de cartas e fotografias – muitas vezes, inéditas, as quais são conseguidas a custo de boas relações pessoais com os detentores dos acervos”.⁹⁶⁷

Os dois autores das duas principais obras sobre a história do município de Bom Despacho, que tratam do período colonial até a emancipação política, comprovam que a História local tem sido produzida por pesquisadores sem formação acadêmica específica. Entretanto, podemos ressaltar que as narrativas historiográficas realizadas por pesquisadores diletantes são importantes, como apontou Macedo, porque “em muitas regiões, foram os responsáveis por pioneiras investidas no sentido de ir aos arquivos, sondar e catalogar as fontes de primeira mão, chegando a publicá-las, um grande serviço prestado aos seus colegas do futuro”⁹⁶⁸.

Mesmo com as especificidades do contexto de publicação de *História de Bom Despacho: Origem e formação* (1968) e depois de 37 anos, *Raízes de Bom Despacho* (2005) podemos denominá-las de “historiografia tradicional”, como exposto por Lamas e Saraiva, uma historiografia produzida por homens ligados a grupos dominantes locais, “seja porque na maioria das vezes seus autores vinham de extratos sociais vinculados aos grupos dominantes, ou porque tornaram-se seus reprodutores ou porta-vozes, identificando ou criando *tradições* que acabavam, muitas vezes,

⁹⁶⁵ MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *De como se constrói uma História Local: Aspectos da produção e da utilização no Ensino de História*. In: ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira; FAGUNDES, José Evangelista; ROCHA, Raimundo Nonato Araújo da (org.). *Reflexões Sobre história local e produção de material didático* [recurso eletrônico]. Natal: EDUFERN, 2017, p.70.

⁹⁶⁶ DIEHL, Astor A. *Cultura historiográfica*. Bauru: Edusc, 2002. Apud MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *De como se constrói uma História Local: Aspectos da produção e da utilização no Ensino de História*. In: ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira; FAGUNDES, José Evangelista; ROCHA, Raimundo Nonato Araújo da (org.). *Reflexões Sobre história local e produção de material didático* [recurso eletrônico]. Natal: EDUFERN, 2017, p.73.

⁹⁶⁷ *Ibidem*, p.70.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, p.73.

reforçando estes mesmos grupos.” Geralmente esse tipo de narrativa historiográfica que privilegia documentos oficiais, “desprezando, muitas vezes de forma consciente, toda e qualquer participação popular no processo histórico”, manteve-se principalmente em nível local e regional, mesmo sendo criticada desde os anos 1960.⁹⁶⁹

Tal fato deve-se ao ‘uso’ pouco crítico que esta historiografia tradicional mereceu por parte dos historiadores ‘profissionais’ atuais. (...) a historiografia atual deixou de lado o debate historiográfico, fato que levou à cristalização de determinados mitos locais, protagonizando desta maneira uma separação entre os resultados das pesquisas acadêmicas e sua função para a mudança da visão que a sociedade faz de si mesma.⁹⁷⁰

Em relação ao contexto histórico das duas obras, *História de Bom Despacho: Origem e formação* (1968) e *Raízes de Bom Despacho* (2005) e o intervalo de 37 anos entre uma publicação e outra, seria importante destacar acontecimentos nacionais que atravessam e direcionam a trajetória das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho.

Em *História de Bom Despacho: Origem e formação* (1968), o autor justifica a pesquisa e posterior publicação afirmando que a única narrativa sobre a história de Bom Despacho estava presente no Livro do Tombo da Paróquia e foi produzida pelo Vigário Nicolau Ângelo Del Duca. Laércio Rodrigues também relatava a preocupação com a situação precária dos documentos no arquivo judiciário de Pitangui; vila instaurada em 6 de fevereiro de 1715 pelo ouvidor geral da Comarca do Rio das Velhas, que inicialmente foi povoada pelo impulso minerador e depois tornou-se o núcleo povoador da região. Segundo Rodrigues os arquivos do século XVIII e XIX, necessários para a pesquisa sobre a história de Bom Despacho e para toda a região Oeste de Minas Gerais, seriam recuperados e catalogados por uma comissão especialmente criada para este trabalho. Em seguida é apresentada a carta do prefeito Geraldo Simão Vaz, solicitando à Laércio Rodrigues a “realização de um trabalho de atualização da História de Bom Despacho, que pretendemos publicar para divulgação popular e estudo nas escolas primárias e secundárias”. *História de Bom Despacho: Origem e formação* (1968) é descrita pelo autor como uma tentativa de “reconstituir o passado remoto de BOM DESPACHO” principalmente através de documentos como “as cartas de sesmarias e autos judiciais de sua medição”.⁹⁷¹

Rodrigues realizou a sua pesquisa e publicou a sua obra no período em que o Brasil vivia sob a ditadura militar (1964-1985). O ano de 1968 faz parte do período considerado de legalização do regime autoritário e nesse mesmo ano foi publicado o Ato Institucional nº5 (AI-5), que consolidou a fase de recrudescimento da repressão e da violência contra os opositores do regime. É

⁹⁶⁹ LAMAS, Fernando Gaudereto; SARAIVA, Luiz Fernando. *Historiografia tradicional liberal da Zona da Mata: uma análise historiográfica*. In: Revista HEERA, v. 4, n. 6, jan./jun., 2009, p.53- 54.

⁹⁷⁰ Ibidem

⁹⁷¹ RODRIGUES, Laércio. *História de Bom Despacho: Origens e formação*. Belo Horizonte, 1968, p.13, 31,33.

importante ressaltar que durante a ditadura militar no Brasil o mito da democracia racial foi retomado e transformado em ideologia de Estado, conseqüentemente os intelectuais que discutiam sobre as desigualdades raciais e o movimento negro sofreram repressões e tentativas de silenciamento. O regime militar, a violência policial, a repressão ao movimento negro, marginalização e segregação da população negra; e especificamente o preconceito, a perseguição à cultura e religiosidade, à cosmologia de matriz africana, como os terreiros e a “Gira da Tabatinga”⁹⁷², são histórias interdependentes e sobrepostas que emergem nas narrativas das comunidades quilombolas de Bom Despacho.

Após 37 anos de publicação da obra de Laércio Rodrigues, Freitas publicava *Raízes de Bom Despacho* (2005) resultante de uma pesquisa sobre as origens de Nova Serrana e região, realizada durante seis anos. Segundo Freitas a pesquisa de genealogia realizada “recompôs várias situações distorcidas e mal interpretadas” da história de Bom Despacho e apresentou a “composição familiar de alguns personagens que se sobressaíram no extenuante trabalho de colonização”. O autor apresenta a obra como “um acréscimo às investigações do Dr. Laércio Rodrigues, registradas em *História de Bom Despacho: Origem e formação* (1968), com as necessárias reformulações” e ao final do texto introdutório afirma que está reescrevendo a história de Bom Despacho guiado pelos documentos históricos.⁹⁷³ (Grifo meu). A justificativa de Orlando Ferreira de Freitas às escolhas de alguns personagens que foram ‘homenageados’ com a pesquisa genealógica presente em *Raízes de Bom Despacho*, é um indício da perspectiva da narrativa adotada pelo autor.

Freitas atribui a “reconquista de territórios, no oeste de Minas” a um grupo de portugueses conhecido como Grupo de Itatiaiuçu”, que segundo o autor, “era composto de elementos de *real bravura, tal qual foram os primeiros paulistas*. Abrindo caminhos, combatendo quilombos, erigindo capelas ou doando patrimônios para a Igreja, proporcionaram a formação de povoados.”⁹⁷⁴

Entre 1968 e 2005, intervalo entre as publicações de Laércio Rodrigues e Orlando Ferreira de Freitas, o país passou pelo período de redemocratização e foi promulgada a Constituição Federal Brasileira em 1988. Segundo o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988, “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”⁹⁷⁵ A inclusão do Artigo 68 deve ser entendida a partir do adensamento dos movimentos

⁹⁷² Segundo Sônia Queiroz ‘Língua do Negro da Costa’. QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.30. Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

⁹⁷³ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.21-23.

⁹⁷⁴ *Ibidem*, p.90

⁹⁷⁵ 496 Brasil. [Constituição (1988)] Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas

negros durante e após a ditadura militar, e sua efetiva participação na Assembleia Nacional Constituinte (ANC) de 1987-1988. Como aponta a historiadora Hebe Mattos, na década de 1980, as revisões propostas pelo movimento negro introduziram a discussão sobre a memória pública da escravidão e da abolição e esse cenário sensibilizou a pesquisa acadêmica em história social da escravidão. “A partir de uma perspectiva que propunha pensar o escravo como ator social relevante para a compreensão histórica da sociedade brasileira, uma revisão historiográfica se produziu no país em relação ao tema.”⁹⁷⁶

A partir da década de 1980 a produção historiográfica apresentou uma mudança de paradigmas relacionada ao lugar dos escravizados e dos trabalhadores livres, nas últimas décadas a produção acadêmica saiu do “paradigma da ausência” para o “paradigma da agência”.⁹⁷⁷ O “paradigma da ausência” está fundamentado na desumanização do escravizado, um ser dominado pela violência do sistema escravista que o incapacita de ser, pensar e agir, tornando-o um ser coisificado. Primeiramente, Chalhoub e Silva, apontam duas referências mais remotas para o entendimento das origens e fontes intelectuais do “paradigma da ausência”, Joaquim Nabuco em sua obra *O Abolicionismo* e a visão de José de Alencar, opositor de Nabuco e representante da resistência escravocrata. Para Nabuco os escravizados estavam condenados pelo legado da escravidão como “vítimas de um sistema que os expropriava de tudo, impossibilitando-os até mesmo de tecer laços de família e comunidade, os cativos encontravam-se não só despreparados para lutar pela liberdade, mas fundamentalmente incapacitados de exercê-la”; uma visão que se contrapunha à José de Alencar, o romancista e político conservador afirmava que a escravidão brasileira “caracterizava-se pela “moderação e doçura de que se tem revestido sempre, e ainda mais nos últimos tempos”.⁹⁷⁸ Em síntese, os historiadores afirmam:

As duas representações têm em comum o fato de tornar os trabalhadores escravos ausentes do processo histórico de sua própria libertação. À época, justificaram também a exclusão dos descendentes de escravos e dos trabalhadores em geral dos direitos de cidadania, da participação na política institucional.⁹⁷⁹

Chalhoub e Silva destacam que produções acadêmicas de historiadores e cientistas sociais nas décadas de 1960 e 1970, que atuavam no enfrentamento do mito da democracia racial, evidenciaram a existência do preconceito racial no Brasil e a segregação da população negra

Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016. 496 p. Disponível em: [Constituição da República Federativa do Brasil \(senado.leg.br\)](http://www.senado.leg.br) Acesso em: 12 dez. 2021.

⁹⁷⁶ MATTOS, H. *Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil*. Revista USP, n. 68, p. 104-111, 2006, p.104.

⁹⁷⁷ CHALHOUB, S.; SILVA, F. T. *Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos de 1980*. In: Cadernos AEL, p.13-45, 14(26), 2009, p.17,18.

⁹⁷⁸ *Ibidem*

⁹⁷⁹ *Ibidem*, p.18

brasileira, mesmo que não existisse uma legislação discriminatória. Segundo os autores a visão do século XIX, a respeito da escravidão no Brasil, denominada por eles de “paradigma da ausência”, foi reinterpretada pelos intelectuais engajados no “objetivo louvável de denunciar a vigência e a abrangência do racismo na sociedade brasileira”. Entretanto, adotar uma perspectiva do século XIX sobre as consequências da escravidão para a população negra, resultou na “teoria do escravo-coisa”, que seria a negação da cultura política dos trabalhadores e a assertiva da incapacidade do escravizado de se afirmar como sujeito de sua própria história. Essas interpretações sobre o sujeito escravizado, sua atuação e modo de pensar baseavam-se, segundo Chalhoub e Silva: “numa leitura perfunctória das fontes oitocentistas, em especial relatos de viajantes, cujas descrições e comentários incorporavam-se ao argumento sociológico sem qualquer mediação ou atenção aos preconceitos culturais etnocêntricos, ao racismo e às intenções políticas do observador”.⁹⁸⁰

As breves discussões sobre a historiografia brasileira a partir da década de 1980 e o Artigo 68 incluído na Constituição Federal de 1988, apresentadas até aqui, possibilitam a contextualização e fundamentam a análise das narrativas historiográficas presentes em *Bom Despacho*. A obra de Rodrigues (1968), foi publicada no contexto da ditadura militar quando o mito da democracia racial era sustentado como política de Estado. Nas décadas de 1960 e 1970 intelectuais brasileiros que estavam engajados na destruição dessa ideologia, já haviam publicado suas produções acadêmicas sobre as relações raciais no Brasil, como (FERNANDES: 1964/1978)⁹⁸¹. Entretanto, ainda predominava na historiografia relacionada ao campo da escravidão no Brasil o “paradigma da ausência”, narrativas monolíticas do escravizado dependente, marginalizado e passivo frente à violência do sistema escravista, incapaz de atuar politicamente, de negociar e resistir à opressão do sistema escravista.

O momento político é o “oposto” à publicação de *Raízes de Bom Despacho*, em 2005, o ano corresponde ao período do primeiro mandato do presidente Lula, apresenta conquistas importantes referentes ao enfrentamento do racismo estrutural no país, resultantes da atuação do movimento negro; bem como a consolidação da historiografia brasileira no campo da história social da escravidão. Especificamente no campo do Ensino de História e das comunidades remanescentes de quilombos, destaco duas ações. Nove dias após a sua posse, o presidente Luís Inácio Lula da Silva sanciona Lei 10.639/2003 que instituiu o ensino obrigatório da História da África e da Cultura Afro-brasileira e Africana. Em 20 de novembro do mesmo ano o presidente assina o DECRETO Nº 4.887, que “Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e

⁹⁸⁰ CHALHOUB, S.; SILVA, F. T. *Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos de 1980*. In: Cadernos AEL, p.13-45, 14(26), 2009, p.20-21.

⁹⁸¹ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3ª ed., São Paulo: Ática. (1ª ed., 1964)

titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.”

Apesar do cenário favorável à implantação das “políticas afirmativas” resultado das conquistas do movimento negro e da renovação historiográfica relacionada à escravidão e pós-abolição, assim como a ressemantização do conceito de quilombo após a Constituição de 1988, identificamos na narrativa historiográfica de Freitas⁹⁸² elementos presentes nas interpretações historiográficas do século XIX e até a década de 1970 no Brasil a respeito da escravidão e dos quilombos. *Origens de Nova Serrana* (2002) e *Raízes de Bom Despacho* (2005), “fornecem a narrativa oficial e oficializada dos grupos políticos hegemônicos da região apegados, desde os títulos das obras, à ideia de ‘origens’ e ‘raízes’ europeias dos colonizadores reconhecidos como ‘desbravadores’, ‘povoadores’, ‘descobridores’”.⁹⁸³ Os quilombolas, como observado por Sônia Queiroz, “na realidade, foram (...) os primeiros povoadores”⁹⁸⁴ do território onde atualmente localiza-se Bom Despacho e como veremos na própria obra de Freitas, em perseguição a essas pessoas que resistiam à escravatura “é que vai entrando mais gente”⁹⁸⁵. Contudo, os quilombolas “não figuram estampados nas imagens de capa que anunciam as ideias-força destas narrativas oficiais radicadas no imaginário português e na colonialidade.”⁹⁸⁶

Na imagem da capa de *Raízes de Bom Despacho*, figura a “rústica ermida coberta de capim”⁹⁸⁷, que depois seria reconhecida como Capela de Nossa Senhora do Bom Despacho do Picão e segundo Freitas, foi “construída no alto da Cruz do Monte”⁹⁸⁸, “para o conforto espiritual dos combatentes, defronte a picada Pitangui-Piraquara”⁹⁸⁹. Para o autor, “alguns ranchos, abrigos dos integrantes da comitiva, constituíram o embrião da formação do arraial de Nossa Senhora do Bom Despacho do Picão”⁹⁹⁰ (Grifo meu).

Na contracapa Freitas estampa duas imagens, embora não sejam descritas pelo autor, podemos depreender as figuras que objetivavam representar. Na primeira, novamente temos a

⁹⁸² FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005; FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002.

⁹⁸³ SANTOS, Sandra Maisa dos; NORONHA, Gilberto César de. *Em busca de uma pedagogia decolonial para abordar a história e a memória das comunidades quilombolas do Oeste de Minas Gerais*. In: XI Encontro Nacional Perspectivas do Ensino de História, Perspectivas Web 2020. Anais Eletrônicos, ISBN 978-65-992865-0-6. Ponta Grossa: Associação Brasileira de Pesquisa em Ensino de História - ABEH, 2020, p.1-10.

⁹⁸⁴ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.37. Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

⁹⁸⁵ Ibidem

⁹⁸⁶ SANTOS, Sandra Maisa dos; NORONHA, Gilberto César de. *Em busca de uma pedagogia decolonial para abordar a história e a memória das comunidades quilombolas do Oeste de Minas Gerais*. In: XI Encontro Nacional Perspectivas do Ensino de História, Perspectivas Web 2020. Anais Eletrônicos, ISBN 978-65-992865-0-6. Ponta Grossa: Associação Brasileira de Pesquisa em Ensino de História - ABEH, 2020, p.1-10.

⁹⁸⁷ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.216

⁹⁸⁸ Ibidem, p.115.

⁹⁸⁹ Ibidem, p.91.

⁹⁹⁰ Ibidem, p.91.

ermida representada em segundo plano e à sua frente a figura típica do colonizador português, provavelmente representando Luís Ribeiro da Silva, que em 1771, segundo Freitas, foi responsável pelo pedido de “reconhecimento eclesiástico e oficial da Igreja, tornando aquela rústica e primitiva ermida (dos combatentes de escravos) um templo de utilidade pública”⁹⁹¹. Na segunda figura observa-se um padre e ao fundo a imagem de Nossa Senhora do Bom Despacho. Segundo Freitas, o padre Agostinho Pereira de Melo, “participante na função de capelão da equipe de combatente aos quilombolas” que depois tornou-se “latifundiário”, ou seja, era “sesmeiro e sacerdote”, “foi o primeiro capelão da singela ermida construída no alto da Cruz do Monte”. Com a morte do padre Agostinho em 1778, “o alferes Luís Ribeiro da Silva, líder da comunidade, zelador e fabricante da capela, tomou a frente e a iniciativa para conduzir o processo iniciado em 1767 pelo falecido capelão ou por outro membro da equipe de combatentes de escravos”.⁹⁹²

Assim podemos indicar que as duas figuras retratadas na contracapa de *Raízes de Bom Despacho*, provavelmente estariam representando os colonizadores Luís Ribeiro da Silva e o padre Agostinho Pereira de Melo, legítimos representantes do “sistema-mundo moderno/colonial” estabelecido a partir da América, expropriando culturalmente as populações coloniais, reprimindo seus conhecimentos e forçando-os a reproduzir a cultura dos dominadores, “especialmente religiosa”.⁹⁹³

Colonizadores que “pelas armas de fogo ou pelas estratégias da religião, desconhecem, invalidam, obstruem outros sujeitos, outras experiências, outras crenças, outras sensibilidades, outras formas de conhecimento, outras formas de vida.” As imagens da capa e contracapa, representando a ermida e os colonizadores, “denunciam o foco narrativo de seu conteúdo atrelado ao discurso do colonizador, (...) delineiam os sujeitos da história municipal como legítimos herdeiros dos paulistas bandeirantes (segundo a tradição inventada no início do século XX) que impõem sua presença pela violência real ou simbólica.”⁹⁹⁴

⁹⁹¹ Ibidem, p.218.

⁹⁹² Ibidem, p.156, 157.

⁹⁹³ Quijano, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade Do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.110-111

⁹⁹⁴ SANTOS, Sandra Maisa dos; NORONHA, Gilberto César de. *Em busca de uma pedagogia decolonial para abordar a história e a memória das comunidades quilombolas do Oeste de Minas Gerais*. In: XI Encontro Nacional Perspectivas do Ensino de História, Perspectivas Web 2020. Anais Eletrônicos, ISBN 978-65-992865-0-6. Ponta Grossa: Associação Brasileira de Pesquisa em Ensino de História - ABEH, 2020, p.1-10.

Figura 38: Sequência de imagens - capa, sumário e contracapa de "Raízes de Bom Despacho".



Fonte: FREITAS, Orlando Ferreira de. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005.

As narrativas historiográficas sobre as origens de Bom Despacho presentes na obra de Laércio Rodrigues são discutidas por Freitas, principalmente sobre quem teria sido o primeiro colonizador ou os “fundadores” do atual município, qual seria a localização da primeira Capela de Nossa Senhora do Bom Despacho e a origem da devoção e nomeação da padroeira dessa primeira ermida. Para Laércio Rodrigues “no território compreendido pelos Rios Lambari e São Francisco, eram numerosos os núcleos tribais de escravos fugidos”, os quilombos.⁹⁹⁵

Escapando ao trabalho penoso das minas, ao impiedoso açoite do feitor, aos maus tratos que recebiam de seus senhores, aqueles desventurados seres humanos, representantes de uma raça secularmente jungida ao cativo, procuravam, na natureza aberta das matas, um hiato aos seus sofrimentos. Todavia, impelidos pela fome, assaltavam viajantes pelos caminhos, matavam, invadiam povoados, pilhavam e saqueavam fazendas. Daí a luta de morte que, durante muitos anos, se travou entre os quilombos e seus implacáveis inimigos: os capitães do mato. Daí também a preocupação constante das autoridades da Capitania, que punham todo empenho na obra de extinguir esses focos de revolta (...)⁹⁹⁶

Rodrigues aborda os quilombos como uma “revolta”, uma alternativa à situação de sofrimento das pessoas em situação de “cativo” reprimida pelo governo português levando a uma “luta de morte” entre quilombolas e colonizadores. O autor destaca que a partir da segunda metade do século XVIII, “exterminados os quilombos pela *gente dita civilizada*, vão sendo distribuídas as sesmarias, povoam-se os campos, as vertentes, as colinas: formam-se as primeiras fazendas de criar” no território do atual município bom-despachense.⁹⁹⁷ (Grifo meu) Poderíamos apontar que Rodrigues ensaia uma crítica ao colonizador e à violência empregada contra os quilombos quando fala em “gente dita civilizada”.

O termo *civilizado* impugnado por Rodrigues (1968), é sustentado por Freitas (2005) em um esforço de esclarecer quem teria sido “o primeiro *civilizado* a pisar em solo de Bom

⁹⁹⁵ RODRIGUES, Laércio. *História de Bom Despacho: Origens e formação*. Belo Horizonte, 1968, p.28.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, p.27.

⁹⁹⁷ *Ibidem*, p.30.

Despacho”⁹⁹⁸ (grifo meu), apontando para uma narrativa eurocêntrica a partir da perspectiva do colonizador e da disputa pelo mérito da ocupação/invasão do atual território; que segundo o projeto colonial; deveria ser colonizado, conquistado e sem a presença dos quilombolas, pessoas consideradas não-civilizadas. Mas na lógica do sistema colonial, esses mesmos quilombolas, sobreviventes dos massacres e recapturados, poderiam continuar ocupando o território, mas com seus corpos escravizados, como seres desumanizados.

Freitas concentra-se em ressaltar os colonizadores que combateram os quilombos da região, como a figura de Francisco Ferreira Fontes, apontando-o como um personagem “imortal” no cargo de capitão-do-mato, nas palavras do autor: “Depois da criação do cargo de capitão-do-mato, vários personagens imortalizaram-se nessa função no centro-oeste mineiro: (...) Francisco Ferreira Fontes.”⁹⁹⁹ Além de reafirmar a figura do bandeirante como “personagem imortal”, Freitas aponta os combates contra os quilombos como “feitos positivos”: “Iniciando os combates no ano de 1755, Ferreira Fontes conseguiu *feitos positivos* no período de 14 anos. Portanto, por volta de 1769, os caminhos estavam novamente desimpedidos e aptos a receber o fluxo de viajantes e a fixação de novos colonizadores.”¹⁰⁰⁰

Problematizar a partir do pensamento decolonial, o termo civilizado e a narrativa que imortaliza a figura do bandeirante como um herói que limpou os sertões da ameaça quilombola, ou seja, “histórias contadas de um só lado”¹⁰⁰¹ recorrentes na historiografia local, possibilita o encontro de caminhos trilhados pelas pessoas escravizadas que ocuparam esse território e das comunidades remanescentes de quilombos em Bom Despacho com o Ensino de História.

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactadas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera.¹⁰⁰²

Segundo Quijano, a classificação social dos povos colonizados, a partir da ideia de raça, originou-se e difundiu-se mundialmente a partir da colonização da América. Assim, a racialização dos povos dominados atua como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo”.¹⁰⁰³ Portanto, na obra *Raízes de Bom Despacho* (2005) é

⁹⁹⁸ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.69.

⁹⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰⁰ Ibidem.

¹⁰⁰¹ MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgard (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.37-38

¹⁰⁰² Ibidem.

¹⁰⁰³ GROSGUÉL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, p. 115-147, Coimbra, 2008, p.123.

possível identificar um discurso de homens brancos, trazido com a expansão colonial europeia, que possibilitou a formação de padrões hierárquicos em termos raciais, sexuais, de gênero e classe.

As narrativas historiográficas de Bom Despacho, apoiadas em uma perspectiva eurocêntrica de conhecimento, podem atuar “como um espelho que distorce o que reflete”. Graça Epifânio, filha de Dona Sebastiana, matriarca da comunidade Carrapatos da Tabatinga, relatou que ao assumir seu cargo na Secretaria de Cultura de Bom Despacho, ouviu de outro servidor que “Bom Despacho não tem população negra”¹⁰⁰⁴. A negação da população negra em Bom Despacho, presente no relato de Graça, poderia ser influenciada pelas obras historiográficas da região que podem operar como um “espelho eurocêntrico” e refletir imagens parciais e distorcidas da sociedade representada? Como afirma Quijano, ao sermos levados, consciente ou inconscientemente, a aceitar essa imagem distorcida e parcial de nós mesmos, de nossa sociedade, “seguimos sendo o que não somos” e conseqüentemente “não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida”.¹⁰⁰⁵

Considerando que os quilombos históricos e as comunidades remanescentes de quilombos em Bom Despacho, são representadas na historiografia local a partir de uma perspectiva eurocêntrica, torna-se necessário, compreender como os povos colonizados foram classificados com a categoria raça, a formação da nova identidade histórica/social/negativa, “negro”¹⁰⁰⁶, aplicada aos povos africanos escravizados, e o desenvolvimento do eurocentrismo a partir da colonização da América, bem como sua capacidade de permanecer e se manter hegemônico até a atualidade; como tentativa para quebrarmos esse “espelho eurocêntrico” e “deixar de ser o que não somos”.¹⁰⁰⁷

A crítica ao eurocentrismo é um componente básico para o grupo Modernidade/Colonialidade. Em *1492: O Encobrimento do Outro*¹⁰⁰⁸, Henrique Dussel apresenta a origem do mito da modernidade em 1492, quando a Europa “confrontou-se com o outro e se afirmou como centro da História configurou-se uma nova ordem mundial na qual a América, a África e a Ásia ocuparam os espaços periféricos da História e a Europa, o centro”¹⁰⁰⁹. O eurocentrismo foi elaborado

¹⁰⁰⁴ Live realizada pela Secretaria Municipal de Educação e a Secretaria Municipal de Cultura e Turismo, com o apoio da Secretaria Municipal de Administração e Assessoria de Inovação Tecnológica, com participação de Rosimeire Cássia dos Santos, Maria das Graças Epifânio e Bárbara Freitas, com o tema "IV Jornada Pedagógica - A Língua da Tabatinga e a Igualdade Racial em Bom Despacho". Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=DqoiRmoAccl> Acesso em 30 de agosto de 2021.

¹⁰⁰⁵ QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.118

¹⁰⁰⁶ O termo “negro” empregado por Quijano faz referência à identidade colonial negativa imposta aos povos do continente africano. Entretanto o termo foi ressignificado pelo movimento negro brasileiro.

¹⁰⁰⁷ QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade Do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.126.

¹⁰⁰⁸ DUSSEL, Enrique. *1492: O Encobrimento do Outro* (A Origem do "Mito da Modernidade"): Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Ciasen. Petrópolis, Vozes, 1993.

¹⁰⁰⁹ KOK, Maria da Glória Porto. *Revista de História* 132, p. 139-140, FFLCH-USP, 1995, p.140.

no contexto e como parte de uma estrutura de poder, onde o objetivo era o domínio colonial europeu sobre o resto do mundo.¹⁰¹⁰

Eurocentrismo seria “uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo.”¹⁰¹¹ Quijano e Dussel, consideram que “o eurocentrismo é uma *atitude colonial* frente ao conhecimento, que se articula de forma simultânea com o processo das relações centro-periferia e as hierarquias étnico/raciais”.¹⁰¹² Dessa forma, segundo o autor, a explicação do caráter e da trajetória da perspectiva eurocêntrica do conhecimento, e sua “duradoura hegemonia mundial”, não poderiam ser compreendidas sem “considerar a experiência inteira do colonialismo e da colonialidade”, visto que apenas “as necessidades do capital como tal” não seriam suficientes para compreensão dessa “marca intelectual”.¹⁰¹³

Quijano, relaciona o padrão de poder global - capitalismo colonial/moderno e eurocentrado - com a racialização das populações colonizadas, padrão de poder que se constituiu com a emergência da América e se sustenta na contemporaneidade.¹⁰¹⁴ Dois eixos fundacionais desse novo padrão de poder mundial, foram estabelecidos por dois processos históricos que ocorreram em associação na constituição da América.¹⁰¹⁵ Primeiro temos a ideia de raça, que através de uma suposta estrutura biológica distinta, diferenciava uns como naturalmente inferiores a outros, instituindo diferenças entre conquistadores e conquistados. A população da América foi classificada a partir desse dualismo superior/inferior, e depois a população mundial. Em segundo, Quijano aponta “a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.” Quijano afirma que a “idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”.¹⁰¹⁶

A partir de supostas estruturas biológicas distintas entre colonizador e colonizados, foram formadas as relações sociais na América e produzidas “identidades sociais historicamente

¹⁰¹⁰QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. *La americanidade como concepto, o América em el moderno sistema mundial*. In: Revista Internacional de Ciencias sociales, n.134, p. 583-591, 1992.

¹⁰¹¹ Ibidem, p.115

¹⁰¹² CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.20.

¹⁰¹³ Quijano, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade Do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.118

¹⁰¹⁴ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.100.

¹⁰¹⁵ QUIJANO, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade Do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.107.

Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf> Acesso em 20 de nov. 2020.

¹⁰¹⁶ Ibidem

novas: índios, negros e mestiços”, e outras foram redefinidas. Para o autor, os “índios” foram os primeiros a serem classificados com a categoria raça, não os “negros, uma vez que essa categoria surgiu muito antes que o elemento cor. Posteriormente, os aspectos do fenótipo dos colonizados foram codificados pelos colonizadores como cor, tornando-a característica padrão da categoria racial.¹⁰¹⁷

Assim, os colonizadores/europeus denominam-se brancos e classificam a população socialmente, a partir da ideia de raça ou identidade racial, codificada a partir da cor. De acordo com Quijano, apenas com a “aparição da América”, os habitantes do continente que viria a ser denominado África, foram classificados com a categoria racial, visto que a eles nunca havia sido aplicada essa classificação, apesar de serem conhecidos pelos futuros europeus, a datar do Império Romano, e inclusive com certa familiaridade pelos ibéricos, antes da Conquista.¹⁰¹⁸

Nessa nova estrutura global de controle do trabalho e racialização das populações colonizadas, aos negros foi imposta a escravidão. No caso da América portuguesa, aos portugueses como raça superior, conquistador e dominador, cabiam papéis distintos e o direito de receberem salários, poderiam ser comerciantes, artesãos, agricultores, produtores de mercadorias; considerando que os postos de comando na administração colonial em nível médio e alto, seriam ocupados apenas por nobres.¹⁰¹⁹

Portanto, Quijano afirma que a partir da dominação europeia da América, o colonizador/europeu/branco associou o trabalho escravo exclusivamente com a nova identidade histórica e social criada, “negros”, para os povos que seriam vítimas da diáspora africana e classificados a partir da ideia de raça, como inferiores. A classificação da população a partir da associação raça inferior /trabalho escravo, demarcou outra associação, europeu branco superior/trabalho pago, indicando que os povos colonizados não eram dignos de um trabalho remunerado e estavam naturalmente obrigados a trabalhar para seus senhores.¹⁰²⁰

A conceitualização sobre a ideia de raça desenvolvida por Quijano, é central para o desenvolvimento do conceito ‘colonialidade do poder’.¹⁰²¹ Pois observando que atualmente, existe a mesma classificação da população a partir da associação ‘raça’/trabalho, o autor afirma que esse fato não poderia ser elucidado sem recorrermos à colonialidade do poder capitalista mundial.¹⁰²²

Fernando Coronil, reafirma o enfoque de Quijano sobre a modernidade capitalista, bem como essa perspectiva, como uma reescrita da biografia do capitalismo, possibilita “dar conta

¹⁰¹⁷ Ibidem

¹⁰¹⁸ Ibidem

¹⁰¹⁹ Ibidem

¹⁰²⁰ Ibidem, p.110

¹⁰²¹ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010.

¹⁰²² Quijano, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade Do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.110

de sua dinâmica global e sua violência intrínseca”, em um processo que:¹⁰²³ “Como se levantassem as camadas superpostas de um palimpsesto, recuperar esta história trará à superfície as cicatrizes do passado, escondidas pela maquiagem das histórias seguintes, e tornará mais visíveis as feridas ocultas do presente.”¹⁰²⁴ Fernando Coronil, ao corroborar com a relação entre colonialismo e racialização desenvolvidas por Quijano e Mignolo, afirma que: “À medida que a noção espanhola de “pureza de sangue” deu lugar nas Américas a distinções entre raças superiores e inferiores, esta superioridade se plasmou em distinções biológicas que foram fundamentais para a autodefinição dos europeus e que continuam presentes nos racismos contemporâneos.”¹⁰²⁵

Para manter a hegemonia frente às histórias culturais totalmente distintas e heterogêneas abarcadas pelo único mundo possível e portanto europeu, iniciou-se um controle intersubjetivo de todas as “experiências, histórias, recursos e produtos culturais”, articulando-os “numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental”, ou seja, como aponta Quijano, o novo padrão de poder mundial, não estava restrito apenas ao controle do trabalho em torno do capital, mas também operava no controle da subjetividade, da cultura, do conhecimento e sua produção.¹⁰²⁶

Como apresentou Quijano, nesse processo de novas relações intersubjetivas e culturais entre Europa e não-Europa, codificadas pela categoria básica, raça; emergem categorias novas: “Oriente-Occidente, *primitivo-civilizado*, mágico/mítico- científico, irracional-racional, tradicional-moderno” (grifo meu). Ao estabelecer essas novas categorias binárias, dualistas, de conhecimento, “a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus”, viam-se também como criadores e protagonistas; conduzindo-os à ideia de “modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie.”¹⁰²⁷

Entretanto, a discussão importante para o desenvolvimento de um dos conceitos chave na obra de Quijano, colonialidade do poder, como indica o autor, não seria ressaltar o fato dos europeus imaginarem-se superiores frente a outros povos, considerando que essa perspectiva não é exclusiva dos europeus, “mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder”. O autor conclui que o padrão de poder que “começou a formar-se com a América, tem em

¹⁰²³ CORONIL, Fernando. *Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo* in: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 52

¹⁰²⁴ Ibidem

¹⁰²⁵ Ibidem

¹⁰²⁶ Quijano, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.) *A Colonialidade Do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.110-111

¹⁰²⁷ Ibidem.

comum três elementos centrais que afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo”.¹⁰²⁸

Quijano cita a experiência do Brasil, onde se manteve a escravidão e consequentemente negros e índios foram mantidos à margem do novo Estado. Nesse cenário, uma minoria composta por senhores brancos, possuidores de poder político nos Estados independentes e nas sociedades coloniais, possuíam interesses mais próximos “de seus pares europeus”, portanto, interesses sociais antagônicos à grande maioria da população. Dessa forma, “a homogeneização nacional da população, segundo o modelo eurocêntrico de nação, só teria podido ser alcançada através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado”, implicando um “processo da descolonização das relações sociais, políticas e culturais”, visto que a colonialidade do poder continua presente na América Latina.¹⁰²⁹

Dessa forma, a história do poder colonial, apresentada aqui por Quijano, contribui para compreendermos a nova identidade “racial, colonial e negativa” que foi imposta aos povos africanos que chegaram ao Brasil e as consequências dessa classificação, bem como a sua continuidade do pós-abolição à sociedade contemporânea, expressas nos racismos e colonialidades vivenciadas pela população afro-descendente e especificamente nas comunidades quilombolas.

A crítica ao eurocentrismo e a abordagem da trajetória das comunidades quilombolas a partir da perspectiva dos estudos decoloniais, articula-se com uma problematização sobre o Ensino de História local relacionado aos quilombos históricos e às comunidades quilombolas de Bom Despacho, de uma forma não eurocêntrica e de reconhecimento do ‘outro’, não com a nova identidade histórica/social/negativa imposta aos povos africanos escravizados a partir da colonização da América e posteriormente aos seus descendentes, mas como atores sociais capazes de resistir e (re)existir como sujeitos políticos e protagonistas da história vivida e narrada.

Freitas afirma que até 1736, “o território que formaria o município de Bom Despacho continuava ermo, sem caminhos dignos de menção, cortado apenas por algumas trilhas dos primeiros entrantes e exploradores dos anos de 1715 e de outras expedições particulares que exploraram os sertões do Piuí, após o ano de 1730.” O autor segue sua pesquisa no percurso dos colonizadores que ocuparam a região da Piraquara, “vasto território que se estendia desde as divisas de Martinho Campos até as fronteiras dos atuais municípios de Moema e Santo Antônio do Monte”, com o objetivo de descrever o que Freitas denomina de “primeira tentativa de colonização” (1715 - 1737) do território onde atualmente localiza-se o município de Bom Despacho.¹⁰³⁰

¹⁰²⁸ Ibidem, p.112

¹⁰²⁹ Quijano, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.122, 124.

¹⁰³⁰ Ibidem, p.40, 41, 52.

Inicialmente, os caminhos que chegavam às minas foram criados com o objetivo de permitir a circulação de mercadorias e ouro, entre o litoral do Rio de Janeiro e a região de “São João del Rey, Vila Rica, Vila do Carmo, Sabará e, posteriormente, o Tejuco”.¹⁰³¹ Desde o início do século XVII “usurpando”¹⁰³², “fazendo proveito de antigas trilhas indígenas”, os colonizadores “construíram” caminhos que mostravam “estreita relação com a localização dos fabulosos depósitos de ouro e de diamantes, guardados nos sertões do Brasil, a leste ou a oeste da Linha de Tordesilhas.”¹⁰³³ Com o declínio da mineração houve uma expansão da fronteira econômica, surgiram novas rotas e no decorrer da segunda metade do século XVIII “são incorporadas novas áreas ao espaço econômico da Capitania de Minas Gerais, (...) onde, via o povoamento regular, esperava-se reprimir o contrabando e os quilombos”.¹⁰³⁴

Portanto, no início do século XVIII, além desses caminhos que chegavam às minas, “muitos eram os descaminhos do ouro e dos diamantes”. Para coibir o “descaminho” das riquezas extraídas nas minas o governo português determinou “por meio de Ordem Régia, a necessidade de que todo o ouro e os diamantes produzidos nas *MINAS GERAES* deixassem a região apenas por caminhos oficiais, que a partir de então passaram a ser vigiados e receberam a denominação de *Estrada Real*.”¹⁰³⁵ Freitas cita a Carta da Câmara de Tamanduá, onde segundo o autor “os camaristas de Pitangui declararam que o caminho que passava por Bom Despacho (na Piraquara) não era uma **estrada real**”.¹⁰³⁶ De acordo com a “Carta que a Câmara de Tamanduá enviou a Rainha D. Maria em julho de 1793”, o caminho utilizado pelos colonizadores, que provavelmente saíram de Pitangui em direção à Piraquara, não era uma Estrada Real, ou seja, um caminho oficial.¹⁰³⁷

¹⁰³¹ “(...) áreas da Zona da Mata, compreendidas entre Abre Campo, Arrepiados e Cuieté. São também incorporados, ao sul, regiões próximas aos contra-fortes da Serra da Mantiqueira e, a oeste, vastas áreas próximas ao Rio das Mortes”. VENANCIO, R. *Caminho Novo: a longa duração*. Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG, v. 21:181-189. Belo Horizonte, 2000, p.182.

¹⁰³² Ibidem.

¹⁰³³ COSTA, A. G. *As Estradas Reais para as Minas na cartografia histórica do Brasil*. In: A Estrada Real e a transferência da corte portuguesa: Programa Rumys - Projeto Estrada Real. Rio de Janeiro: CETEM/MCT/CNPq/CYTED, p.7-20, 2009, p.8.

¹⁰³⁴ “(...) áreas da Zona da Mata, compreendidas entre Abre Campo, Arrepiados e Cuieté. São também incorporados, ao sul, regiões próximas aos contra-fortes da Serra da Mantiqueira e, a oeste, vastas áreas próximas ao Rio das Mortes”. VENANCIO, R. *Caminho Novo: a longa duração*. Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG, v. 21:181-189. Belo Horizonte, 2000, p.182.

¹⁰³⁵ COSTA, A. G. *As Estradas Reais para as Minas na cartografia histórica do Brasil*. In: A Estrada Real e a transferência da corte portuguesa: Programa Rumys - Projeto Estrada Real. Rio de Janeiro: CETEM/MCT/CNPq/CYTED, p.7-20, 2009, p.8-9.

¹⁰³⁶ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.73.

¹⁰³⁷ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.42.

Segundo Amantino, a partir desse documento percebe-se o conflito por limites territoriais entre mineiros e goianos ¹⁰³⁸. A disputa em questão, como afirma Freitas, envolvia a “região da Piraquara”, que atualmente compõe o município de Bom Despacho, no ano de 1744. ¹⁰³⁹.

Desde finais do século XVII e início do século XVIII, as Câmaras mineiras financiavam expedições para “controlar” ou “limpar” os sertões mineiros povoados por indígenas e quilombolas. Amantino questiona se essa disputa de limites entre as Câmaras, com um cenário de “conflitos legais e ilegais” que existia na região, poderia interferir no contexto de resistência para os quilombolas e indígenas frente à colonização. Para a autora, dependendo do controle da Câmara pertencente à Capitania de Minas ou de Goiás, poderia representar um maior controle de “riquezas” e “homens” ou um menor controle devido à distância de Goiás; facilitando então os locais “de esconderijo, de fugas e de sobrevivências para os indígenas e para os quilombolas”. ¹⁰⁴⁰

A partir do mapa do padre jesuíta Diogo Soares e da “Carta que a Câmara de Tamanduá enviou a Rainha D. Maria em julho de 1793” ¹⁰⁴¹, Freitas sustenta a sua afirmação de que “não havia caminhos dignos de nota em território bom-despachense até o ano de 1737” ¹⁰⁴². Assim, o período 1737-1755, é denominado pelo autor como “segunda tentativa de colonização”, a partir da abertura “oficial” do caminho Pitangui-Piraquara.

Em *Raízes de Bom Despacho*, Orlando Ferreira de Freitas inicia o capítulo intitulado *Quilombos*, afirmando que “a estrada trouxe um maior número de colonos” e “ainda bandoleiros, contraventores e a instalação de aldeias de escravos fugitivos próximos aos caminhos”. A estrada que Freitas faz referência, provavelmente seria a “picada Pitangui-Piraquara”, cujo processo de abertura e seus responsáveis é tratado no capítulo anterior intitulado *Rompendo os sertões*. O autor afirma que “os constantes assaltos cometidos pela turba de escravos fugitivos [quilombolas] arrefeceram os ânimos dos primeiros colonos bom-despachenses” e “foram poucos os que ficaram em definitivo em suas terras” ¹⁰⁴³.

Para Laércio Rodrigues, antes da abertura dos caminhos que levavam aos “descobertos de Paracatu e Goiás”, ocorrida em 1736, a região dos rios Pará e São Francisco foi percorrida por “inúmeros entradistas, viajantes, contrabandistas, refugiados, através de trilhas particulares”. Apoiando-se em Cunha, Rodrigues reafirma: “Por onde a multidão ia e vinha, uns na

¹⁰³⁸ Posteriormente foram ratificados “os limites anteriores para as duas capitanias. A divisão seria o Rio de São Marcos, desde a sua foz no Paranaíba até a Barra do Ribeirão dos Arrepêditos. AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.42-43.

¹⁰³⁹ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.72.

¹⁰⁴⁰ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.43.

¹⁰⁴¹ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.42.

¹⁰⁴² FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.41.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p.85, 88.

ânsia de descoberta de novos filões auríferos, outros contrabandeando ou mascateando, e terceiros, que eram escravos africanos, fugindo para os ermos e organizando quilombos.”¹⁰⁴⁴

Freitas indica que “ao longo do caminho, aberto em 1737, foram instaladas as fazendas (e/ou sesmarias)”¹⁰⁴⁵, ou seja, ao garantir o direito de posse ao “entradista”, “bandeirante”, “pioneiro”, “homem/branco” participante das expedições com o objetivo de “conhecer as regiões, fazê-las produzir riquezas e povoá-las”¹⁰⁴⁶, ao preço e sob a condição mesma de “eliminar os agentes que os impediam: índios e quilombolas”¹⁰⁴⁷; o projeto colonizador além da defesa territorial, garantia o domínio da sociedade baseado na ideia de raça. Para Quijano, a partir da América “raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. (...) no modo básico de classificação social universal da população mundial.”¹⁰⁴⁸

Desde as primeiras décadas do século XVIII, os quilombos constituem-se como uma forma de resistência à sociedade escravista mineira e enfrentam a repressão do sistema colonial.¹⁰⁴⁹ Em uma petição de Antônio Rodrigues da Rocha, datada de 1758, consta que partiram nesse ano com “14 armas de fogo, Cavallos de Cargas (...) e cortarão o rio Lambary tê o rio S. Francisco a deflorar terras e campos para criar gado Bacum (sic.) estando este pedaço de sertão (...) povoado de feras e negros do Mato”.¹⁰⁵⁰ Anteriormente à pesquisa de Freitas, a historiografia local baseada na obra de Laércio Rodrigues, considerava a carta de sesmaria de Antônio Rodrigues da Rocha, concedida em 1763, como o primeiro título de propriedade do atual território de Bom Despacho. À época de sua pesquisa, Sônia Queiroz considerou esse documento como “a primeira referência à presença de negros da região de Bom Despacho”, vindo “revelar que, na realidade, foram eles os primeiros povoadores daquelas terras.”¹⁰⁵¹

Freitas aponta que em 1736, “com a autorização do governador Gomes Freire de Andrade, criou-se uma enorme sociedade para abrir novos caminhos no território mineiro”, dessa forma, “as cidades que se situam dentro da enorme barra que fazem os rios Pará e São Francisco,

¹⁰⁴⁴ RODRIGUES, Laércio. *História de Bom Despacho: Origens e formação*. Belo Horizonte, 1968, p.23

¹⁰⁴⁵ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.74.

¹⁰⁴⁶ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.183.

¹⁰⁴⁷ Ibidem.

¹⁰⁴⁸ Ibidem, p.108

¹⁰⁴⁹ BARBOSA, Waldemar de Almeida. Negros e quilombos em Minas Gerais. Belo Horizonte: (S.ED.) 1972; GUIMARÃES, Carlos Magno. *Os Quilombos do Século do Ouro (Minas Gerais – Século XVIII)*. In: Estudos Econômicos, São Paulo, V.18, Nº Especial, p.7-43, 1988; AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008.

¹⁰⁵⁰ RODRIGUES, Laércio. *História de Bom Despacho: Origens e formação*. Belo Horizonte, 1968, p.36.

¹⁰⁵¹ QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.37. Disponível em <https://books.scielo.org/id/hz6s2/pdf/queiroz-9788542303056.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

surgiram ou evoluíram, graças à abertura de quatro ou cinco caminhos”.¹⁰⁵² Como apontado por Amantino, a partir de Gomes Freire, foram realizadas novas tentativas de impor não apenas o “controle político e econômico sobre a colônia”, mas foram organizadas expedições “com objetivos claros de conhecer as regiões, fazê-las produzir riquezas e povoá-las. Mas para atingir estes estágios seria necessário eliminar os agentes que os impediam: índios e quilombolas. Era preciso também *civilizar (...)*”.¹⁰⁵³ (Grifo meu)

Seguindo a trajetória dos “desbravadores” da Picada Pitangui-Piraquara (1737), termo utilizado por Freitas, o autor identifica as sesmarias concedidas aos colonizadores na região e em específico ao território do atual município de Bom Despacho.

A maioria das localidades onde situavam-se as sesmarias concedidas ao longo do caminho Pitangui-Piraquara ou os nomes de seus proprietários, estão relacionados com os territórios quilombolas apontados por Freitas. O autor identifica nove sesmarias concedidas na região do percurso Pitangui-Piraquara, sendo que seis propriedades estão relacionadas direta ou indiretamente aos quilombos identificados por Freitas.

Ao longo do caminho, aberto em 1737, foram instaladas as fazendas (e/ou sesmarias) de *Manuel Pereira de Castro* (na Boa Vista de Minas, em Nova Serrana); *Bento de Oliveira da Costa* (no Macuco, em Cardosos); Diogo Martins (fazenda Vera Cruz, em Leandro Ferreira); *Manuel Antônio Teixeira* (fazenda das Areias, entre Leandro Ferreira e Nova Serrana); padre Caetano Mendes Proença (Trigueiro, em Leandro Ferreira); Manuel Soares da Silva (Pantanal, em Leandro Ferreira); *Antônio de Abreu Guimarães* (Lambari, Coqueiros, em Leandro Ferreira); *Antônio Pinto da Fonseca* (Moinhos e Passagem, municípios de Leandro Ferreira e Bom Despacho, respectivamente); e *Antônio de Souza Almundo* (Alves, Bom Despacho).¹⁰⁵⁴ (Grifo meu)

Em Boa Vista de Minas, distrito de Nova Serrana, localizava-se a sesmaria concedida a *Manuel Pereira de Castro*.¹⁰⁵⁵ Freitas identifica dois documentos, um datado de 1760 e outro posterior a 1784, que citam o Quilombo da Boa Vista, apontando “ramificações e o próprio Quilombo, situado nas vertentes do rio Lambari”. Para o autor “esse quilombo tomava terras dos atuais municípios de Leandro Ferreira, Conceição do Pará e Nova Serrana”.¹⁰⁵⁶

Em Macuco, na localidade conhecida como Cardosos e atualmente Conceição do Pará, localizava-se a sesmaria concedida a *Bento de Oliveira da Costa*. Freitas aponta que em 1809, no inventário de Lauriana Maria Clara “constavam terras situadas no Mato Dentro e na Barra do

¹⁰⁵² Provavelmente essa “grande trilha” citada pelo autor seria o “velho caminho de Pitangui a São Paulo [que] foi reaberto provisoriamente em 1732, e, definitivamente, em 1737, por outra equipe.” FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.53,56-57.

¹⁰⁵³ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.183.

¹⁰⁵⁴ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.74.

¹⁰⁵⁵ Ibidem.

¹⁰⁵⁶ Os documentos citados são “AJP, XXII, 1760” e “AJP, V, 452” [posterior a 1784]. FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.28, 29.

Macuco” e a Fazenda do Mato Dentro era descrita como: “...Huma Fazenda de Agricultura e Campos denominada do matto dentro *que parte com o Quilombo* com Domingos da Costa ou seus erdeiros e com *Manuel Antônio Teixeira* e com a Boa Vista com suas casas de vivendas cobertas de telhas (...). (AJP, XXII, 1760)”

*Manuel Antônio Teixeira*¹⁰⁵⁷, que também recebeu título de sesmaria após 1737, originando a “fazenda das Areias, entre Leandro Ferreira e Nova Serrana”¹⁰⁵⁸; “é possível que (...) tenha se instalado na região de Areias em meados de 1740”, era traficante de escravizados e comerciante de “animais domésticos”¹⁰⁵⁹. Em uma petição de carta de sesmaria em favor de Isabel Bueno, Manuel Antônio Teixeira descreve as terras pretendidas que “chegavam até as margens do rio Lambari” como “por ser a dita paragem certos desertos infestados de negros quilombolas”.¹⁰⁶⁰

Em Coqueiros, localidade de Leandro Ferreira, localizava-se a sesmaria concedida a *Antônio de Abreu Guimarães*.¹⁰⁶¹ Segundo Freitas “foi constatada a formação de vários focos de um grande quilombo denominado, na época, “Quilombo dos Coqueiros” ou do “Lambari” ou ainda “Quilombo da Saúde”; situado “aproximadamente, onde hoje abrange as regiões de Cana do Reino e Engenho, e chegava até a Cachoeira ou Fazenda dos Crioulos.” Freitas observa “indícios” do quilombo dos Coqueiros ser “o foco central”. A localização e o nome do quilombo, foram citadas no testamento de Francisca Vaz Moitinha onde descreveu “a vizinhança da sua fazenda, localizada onde fora o Quilombo da Saúde”.¹⁰⁶²

Na localidade conhecida como Alves, em Bom Despacho, situava-se a sesmaria de *Antônio de Souza Almundo*. Freitas observou a existência de um “aldeamento” “com a denominação genérica de ‘quilombo’ nos Alves”, ou quilombo “dos Alves”. Segundo Freitas Antônio de Souza Almundo, foi “outro colonizador que não se intimidou com os escravos [quilombolas]” e “estava arranchado à beira do rio Lambari”, onde chegou por volta de 1750.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁷ FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.28.

¹⁰⁵⁸ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.74.

¹⁰⁵⁹ FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.79.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*,

¹⁰⁶¹ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.74.

¹⁰⁶² FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.88; FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.29, 30.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, p. 74, 88, 100,101.

O quilombo do Calambau¹⁰⁶⁴ é citado por Freitas, entretanto não foi possível identificar os documentos onde pode ser comprovada a sua localização no atual território de Bom Despacho.¹⁰⁶⁵ No município temos o córrego do Calambau e fazendas denominadas Calambau.¹⁰⁶⁶

O quilombo do Retiro dos Agostinhos também é citado por Freitas¹⁰⁶⁷, mas não foi identificada uma documentação referente ao quilombo.¹⁰⁶⁸ No município temos a comunidade rural Retiro dos Agostinhos e o córrego Retiro dos Agostinhos. Freitas cita que “nas margens do rio Lambari, na atual localidade de Moinho”, aproximadamente em 1750, situava-se a sesmaria de *Antônio Pinto da Fonseca*. Por volta de 1751, esse colono tomou posses no território de Bom Despacho, fundando um retiro, que pouco depois se tornaria a fazenda da Prata.”¹⁰⁶⁹ O português Antônio Pinto da Fonseca é apontado por Freitas como um “dos primeiros colonos das margens do [rio] Lambari, (...) um dos poucos que sabia ler e escrever, e que acudia os vizinhos no esclarecimento ou na elaboração de documentos. Foi também um dos poucos que não se intimidou com a presença próxima dos quilombos.”¹⁰⁷⁰ O córrego do Calambau e córrego do Retiro dos Agostinhos estão em uma região próxima, na porção sul do território atual do município de Bom Despacho e a fazenda da Prata mais na porção central do município.

Depois de identificar os responsáveis pela abertura do caminho Pitangui-Piraquara e os títulos de sesmarias concedidos aos colonizadores desse período, Freitas segue no mesmo movimento identificando os bandeirantes que lutaram contra os quilombos formados no sertão centro-oeste e receberam as sesmarias, denominadas pelo autor como “um prêmio pela Conquista” concedido aos “caçadores de escravos” a partir de 1760. Os combates teriam iniciado “a partir do rio Pará” e no ano de 1758 os colonizadores já se encontravam “em solo da Piraquara”, localizada no atual município de Bom Despacho.¹⁰⁷¹

Após 1760, segundo Freitas, com a eliminação dos quilombos, “várias pessoas, ligadas pelo parentesco com *os pioneiros*, voltaram a preencher aqueles sertões”.¹⁰⁷² Orlando Ferreira de Freitas destaca o fato dos “documentos que apontaram os nomes dos *entrantes, caçadores de escravos e de exploradores de terras* para instalação de fazendas em Bom Despacho omitiram os

¹⁰⁶⁴ A palavra calambau é de origem tupi e significa “lugar onde o mato é ralo e o rio faz curvas”. PIMENTEL, Patrícia de Cássia Gomes. *A TOPONÍMIA DA REGIÃO CENTRAL MINEIRA*. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, 2015, p.82.

¹⁰⁶⁵ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.88.

¹⁰⁶⁶ De acordo com informações do projeto OpenStreetMap de mapeamento colaborativo.

¹⁰⁶⁷ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.88.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, p.96.

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, p.99, 100.

¹⁰⁷¹ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.104, 113, 214.

¹⁰⁷² FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.63.

nomes de outros elementos que compunham o grupo”, sendo possível identificar os nomes de apenas nove “combatentes”, (grifo meu), situação que é lamentada pelo autor.¹⁰⁷³

Após descrever o subitem “1- Terceira e última tentativa de colonização”, do capítulo sobre os quilombos, como Orlando Ferreira de Freitas denomina o período de 1755 a 1769, quando ocorreram os combates contra os quilombos, o autor inicia o subitem “2 – Prêmio pela Conquista”, onde relaciona 31 proprietários de sesmarias, com o objetivo de esclarecer as “dúvidas a respeito dos *verdadeiros povoadores* dos sertões bom-despachenses”, constantes na obra de Laércio Rodrigues. Freitas afirma que após “as forças combatentes aos quilombolas [terem] dominado vasta faixa territorial do atual município de Bom Despacho, alguns reclamaram para si a paga do prêmio dos serviços prestados e foram fixando-se, plantando e povoando”, mas continuaram em “estado de alerta e vigilância, pois alguns focos de escravos debelados se faziam sentir, necessitando de alguma refrega.” Nesse período alguns colonizadores “edificaram a rústica ermida coberta de capim”, na Tabatinga, atual Cruz do Monte, cuja imagem ilustra a capa de *Raízes de Bom Despacho*.¹⁰⁷⁴

Como observado por Amantino, após as expedições realizadas no território das minas, cumprirem o seu objetivo e “destruir qualquer elemento que estivesse prejudicando o povoamento e desenvolvimento da região”; eram distribuídas as sesmarias “a fim de que *peessoas idôneas* passassem a arcar com a responsabilidade de manter a área livre dos quilombolas e dos índios”¹⁰⁷⁵; ou como afirma Freitas, os “executores”, “desbravadores”, recebiam “como prêmio” a “prioridade na obtenção de terras ao longo do caminho”¹⁰⁷⁶. O ideal *civilizatório* dos colonizadores não planejava apenas manter o controle do território, mas o projeto incluía o controle espiritual:

Durante a expedição era preciso também criar igrejas, símbolo do poder espiritual sobre os homens; cuidar das pendências judiciais que fossem encontradas; casar as pessoas que viviam em concubinato e iniciar plantações que facilitassem novas expedições, ou conforme eram chamadas, novas entradas. (...) O concubinato, os desmandos dos régulos, a falta de fé, tudo isso deveria ser combatido em nome de uma moral cristã. Civilizar neste momento significava não só controlar fisicamente a região, mas também transformar aquelas pessoas em súditos leais do rei.¹⁰⁷⁷

Quijano apresenta como se configurou “um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo”, onde os colonizados tiveram a sua cultura expropriada, suas formas de produção de conhecimento

¹⁰⁷³ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.113.

¹⁰⁷⁴ Ibidem, p. 96, 108, 113,215, 216

¹⁰⁷⁵ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.183.

¹⁰⁷⁶ FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.56.

¹⁰⁷⁷ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p.183.

reprimidas e lhes foi imposta a cultura do colonizador, como estratégia de dominação material, tecnológica, subjetiva e religiosa.¹⁰⁷⁸

Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas –entre seus descobrimentos culturais– aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. (...) Em terceiro lugar, forçaram –também em medidas variáveis em cada caso– os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa.¹⁰⁷⁹

As regiões e populações colonizadas pela Europa, passaram a fazer parte do “sistema-mundo”, subjugadas pelo domínio colonial e seu padrão específico de poder, iniciando um controle intersubjetivo de todas as “experiências, históricas, recursos e produtos culturais”, articulando-os “numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental”.¹⁰⁸⁰

Através da perspectiva decolonial, abordamos a guerra contra os quilombos históricos como um extermínio de ‘outras’ formas de existir construídas à margem do sistema escravista de maneira oposta às narrativas historiográficas dualistas de civilizados e não-civilizados, europeu e não-europeu, que tentam imortalizar a figura dos bandeirantes como heróis que limpam os sertões do centro-oeste mineiro da ameaça quilombola. Historiografia que exemplifica as colonialidade(s) presentes em nossa sociedade, na medida que possibilitam a produção de narrativas eurocêntricas da história local, mesmo no contexto de renovação da historiografia da escravidão desde a década de 1980, ressemantização do conceito de quilombos após a Constituição de 1988 e ações afirmativas do primeiro governo do presidente Lula (2003-2006), como a Lei 10.639/2003.

Freitas afirma que a existência de quilombos nos bairros da Tabatinga e do Quenta-Sol, “não é sustentada pelos documentos e pela lógica”, ou seja, denega a pertinência histórica dos quilombos contemporâneos e argumenta que “os quilombos do território bom-despachense foram desbaratados e os escravos capturados foram remetidos aos seus respectivos donos”.¹⁰⁸¹ Apoiada em documentos coloniais e na lógica eurocêntrica de domínio colonial sobre territórios e povos não-europeus, torna-se impossível para *Raízes de Bom Despacho* compreender que “as experiências quilombolas, no campo da História, precisam ser lidas como experiências não apenas

¹⁰⁷⁸ Ibidem

¹⁰⁷⁹ Ibidem

¹⁰⁸⁰ Quijano, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino- Americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.110-111

¹⁰⁸¹ Ibidem, p. 92.

determinantemente vinculadas ao contexto de escravidão, mas também como experiências possíveis à realidade campesina pós-abolição”¹⁰⁸².

Para Ana Maria Reis de Faria “aquilombar-se foi uma ação histórica legítima também no contexto da pós-emancipação”, um período em que as propriedades rurais com relevante concentração na região Sudeste, foram totalmente desorganizadas em “relação ao controle do trabalho e a ausência de garantias do Império e da nascente República” e conseqüentemente um período também de indefinição durante todo o século XIX relacionada ao futuro dos ex-escravizados. Na prática, a falta de políticas da recente República foi substituída por soluções como a “antiga prática de acoitamento”, quando a família continuava trabalhando na mesma propriedade em que era escravizada e também “algumas fazendas mais que outras atraíam os antigos trabalhadores escravos em intensa movimentação pela região”.¹⁰⁸³ No município de Bom Despacho os ex-escravizados também eram atraídos pela oportunidade de trabalho na Rede Mineira de Viação -RMV, como observamos nas narrativas das duas comunidades quilombolas.

A história da formação das comunidades rurais a partir de 1850, como aponta Ana Maria Reis de Faria, “com o fim do tráfico e também com o aumento de negros libertos, é um excelente manancial para se pensar sobre as diversidades e as especificidades das histórias de quilombos no Brasil”¹⁰⁸⁴, como vimos nas trajetórias históricas específicas de cada comunidade como Carrapatos da Tabatinga e do Quenta Sol.

3.2 Quilombos, Ensino de História e o Projeto decolonial

O percurso realizado pela trajetória histórica das comunidades quilombolas Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol apresentou-se como uma estratégia pedagógica para transgredir e subverter o eurocentrismo e a colonialidade presentes em narrativas historiográficas locais, pautadas na História tradicional, onde os bandeirantes que escravizavam indígenas e combatiam os quilombos são representados como heróis e os quilombolas descritos como “uma turba de escravos fugitivos” que espalhava “o terror aos primeiros povoadores”¹⁰⁸⁵; iniciando um diálogo sobre um ensino de História local relacionado à temática dos quilombos a partir do pensamento decolonial.

O “mito bandeirante” que imortaliza a figura de agentes coloniais como heróis que limpam os sertões do centro-oeste mineiro da ameaça quilombola, identificado nas narrativas historiográficas locais, tem sua origem no século XVIII, quando Pedro Taques (1714-1777) e frei

¹⁰⁸² FÁRIA, Ana Maria Reis de. *Quilombos & quilombolas hoje: sobre a reconstrução de conceitos para o ofício da História*. In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva (orgs.). *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil*. Niterói: PPGHistória - UFF, 2011, p. 497.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, p. 497, 498, 499.

¹⁰⁸⁴ *Ibidem*, p.497.

¹⁰⁸⁵ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.86,88.

Gaspar Da Madre de Deus (1715-1800) produziram uma “contranarrativa”¹⁰⁸⁶, em relação a documentos que apresentavam esses agentes coloniais de forma depreciativa. Mitologia que foi utilizada como instrumento político em diferentes contextos e períodos históricos e reproduzido no Ensino de História desde o surgimento dessa disciplina no Brasil a partir de 1830 até o século XX e em certa medida até o século XXI; devido alguns materiais didáticos continuarem denominando-os como “excelentes desbravadores”¹⁰⁸⁷. O autor de *Raízes de Bom Despacho*, cita a narrativa do historiador Pedro Taques sobre o paulista Domingos Rodrigues do Prado, um dos designados para reger provisoriamente a Vila Nova do Infante das Minas de Pitangui, criada oficialmente em 1715.¹⁰⁸⁸

Objetivando mapear os colonizadores que “se estabeleceram” nos sertões da Piraquara - os sujeitos que interessam às narrativas históricas coloniais - , Freitas afirma que “por meio de provas circunstanciais” consegue “apontar alguns nomes”; e por “prova documental” indica o nome do “alferes Manuel Pereira de Castro, que, *esquecido pela história*, foi um dos responsáveis pela franquia de colonos em território bom-despachense, além de contribuir para o repovoamento da Piraquara e Boa Vista”.¹⁰⁸⁹ Refazendo a genealogia de Manuel Pereira de Castro, o autor afirma que o alferes estava “integrado a uma *família nobre e de pioneiros*, possuidora de grande prestígio no termo de Pitangui”, pois sua esposa era “sobrinha dos *famosos bandeirantes*, conquistadores de Goiás, Antônio Pompeu Taques e Antônio de Almeida Lara”.¹⁰⁹⁰

É válido lembrar que a figura do “famoso bandeirante”, conforme denominação de Freitas, era como descrito por Vladimir Safatle, por ocasião da queima de estátuas de bandeirantes: “um caçador de homens e mulheres, ou seja, a encarnação mais brutal de uma forma de poder soberano ligado à proteção de alguns e à predação de muitos. Um bandeirante é acima de tudo, um predador”.¹⁰⁹¹

Celebrá-lo é afirmar um ‘desenvolvimento’ que, necessariamente, realiza-se em um país composto por uma nata de rentistas encastelados em condomínios fechados e uma grande massa que ainda hoje é caçada, que desaparece sem rastro nem traço. Destruir tais estátuas, renomear rodovias, parar de celebrar figuras históricas que representam apenas a violência brutal da colonização contra ameríndios e pretos escravizados é o primeiro gesto de construção de um país que não aceitará mais ser espaço gerido por um Estado predador que, quando não tem o trabuco na mão, tem o caveirão na favela, tem o incêndio na floresta, tem a milícia. Enquanto estas estátuas estiverem sendo celebradas, enquanto nossas ruas tiverem esses nomes, esse país nunca existirá. Quem faz o papel de carpideira de estátua acaba se

¹⁰⁸⁶ ABUD, Kátia Maria Abud. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, Edufmt, 2019. Resenha de: GAHYVA, Helga da Cunha. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 34, n. 1, pp.181-186, 2022, p.183.

¹⁰⁸⁷ VAINFAS, Ronaldo. et al. *História.doc, 7º ano: ensino fundamental, anos finais*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Saraiva, 2018.

¹⁰⁸⁸ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.37.

¹⁰⁸⁹ Ibidem, p.79.

¹⁰⁹⁰ Ibidem, 2005, p.79.

¹⁰⁹¹ SAFATLE, Vladimir. Do direito inalienável de derrubar estátuas. Disponível em <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-26/do-direito-inalienavel-de-derrubar-estatuas.html> Acesso em 28 de ago. de 2021

tornando cúmplice dessa perpetuação. Só sua derrubada interrompe esse tempo. Essa ação é, acima de tudo, uma autodefesa.¹⁰⁹²

O pioneirismo da “família nobre” de “famosos bandeirantes” portugueses e com “prestígio no termo de Pitangui”¹⁰⁹³, pode ser entendido como parte de um mito, ou seja, “o mundo que o português criou sobre si próprio”¹⁰⁹⁴. A destruição desse mundo criado a partir da racialização da população mundial, passa pela compreensão de que “há pouco de heroico” no violento passado colonial português, “construído à base de uma ideologia racista que divide os seres humanos e os hierarquiza. Não há nada para enaltecer no papel preponderante que o país teve no comércio transatlântico de pessoas escravizadas e no quanto beneficiou com isso, tornando-se o grande pioneiro de um dos maiores genocídios da humanidade.”¹⁰⁹⁵

As primeiras narrativas históricas que atribuíram heroísmo aos bandeirantes foram produzidas no século XVIII, em oposição à documentos que difamavam os bandeirantes, escritos no século XVII por membros da Igreja Católica, em um contexto de conflitos entre paulistas e jesuítas, e também em narrativas do século XVIII, "elaborando uma contranarrativa que simultaneamente reabilitava a imagem dos antigos paulistas e os unia genealógicamente às tradicionais famílias proprietárias de terras".¹⁰⁹⁶ As denominações "bandeira" e "bandeirante" não foram utilizadas por esses autores para descrever os sujeitos que “detinham a liderança de grupos que penetraram os sertões para a preação de índios, ou na prospecção das minas de ouro e pedras preciosas e, ainda, para combater ataques estrangeiros e escravos rebeldes”. Entretanto, os dois autores seriam os responsáveis por lançar as bases da "mitologia bandeirista", atribuindo aos sertanistas o papel de representantes dos primeiros colonizadores e pretensamente portadores de direitos e privilégios legítimos.¹⁰⁹⁷

As disciplinas escolares estão inseridas no contexto de disputa de poder pelas elites políticas e intelectuais devido ao seu potencial de legitimar narrativas hegemônicas.¹⁰⁹⁸ Uma breve contextualização de criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), do Colégio Pedro

¹⁰⁹²SAFATLE, Vladimir. Do direito inalienável de derrubar estátuas. Disponível em <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-26/do-direito-inalienavel-de-derrubar-estatuas.html> Acesso em 28 de ago. de 2021

¹⁰⁹³ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.79.

¹⁰⁹⁴ HENRIQUES, Joana Gorjão. *Racismo no país dos brancos costumes*. Lisboa: Tinda-da-China, 2018, p.12.

¹⁰⁹⁵ Ibidem.

¹⁰⁹⁶ Antonio Ruiz de Montoya (1639), Nicolau Techo (1673), o jesuíta Pierre François Xavier de Charle-voix (1757) e do beneditino Joseph Vaissette (1775). ABUD, Kátia Maria Abud. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, Edufimt, 2019. Resenha de: GAHYVA, Helga da Cunha. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 34, n. 1, pp.181-186, 2022, p.181, 183.

¹⁰⁹⁷ ABUD, Kátia Maria Abud. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, Edufimt, 2019, p.78, 98. Resenha de: GAHYVA, Helga da Cunha. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 34, n. 1, pp.181-186, 2022, p.182, 183.

¹⁰⁹⁸ BITTENCOURT, Circe. *Os confrontos de uma disciplina escolar: da história sagrada à história profana*. Revista Brasileira de História, v. 13, nº 25/26, set. 1992/ago. 1993; FONSECA, Thais Nivia de Lima e. *História e Ensino de História*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

II, quando a História foi introduzida como disciplina escolar no Brasil, contribui para compreendermos a construção da ideia de Nação brasileira branca e europeia e sua repercussão no currículo de História. No contexto dessa ideia de nação fundamentada nos valores eurocêntricos, os bandeirantes relacionados à opressão colonial vivenciada pelas populações escravizadas e quilombolas que resistiam à escravidão, foram alçados ao papel de heróis nacionais e inseridos no Ensino de História desde o século XVIII.

A educação no período pós-independência, segundo Fonseca, estava inserida em um contexto complexo, quando as elites intelectuais e políticas estavam diante do desafio de adotarem os ideais do liberalismo em uma sociedade de regime escravista e conservador. As elites brasileiras sempre conviveram com o perigo dos escravizados serem em número superior aos cidadãos livres em várias regiões brasileiras, acrescentando-se ainda a população negra liberta e suas relações complexas com a sociedade escravista. Revoltas e reações mais violentas faziam parte desse temor, bem como a influência que a cultura africana e afrodescendente, considerada inferior, poderia exercer sobre a cultura da elite brasileira fundamentada nos valores ocidentais, brancos e cristãos. A criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838, ocorreu nesse cenário, quando as elites centralizaram a questão da identidade nas discussões sobre a formação da nação, considerando o problema da mestiçagem em relação à população afro-brasileira.¹⁰⁹⁹

O IHGB e o Colégio Pedro II, segundo Kátia Maria Abud, constituíram-se a partir do objetivo de construir uma identidade nacional, o primeiro “cuidava de estabelecer os paradigmas para a construção da História Brasileira” e o segundo “de transformá-los em programa de ensino”. Abud ressalta duas tendências na constituição da História como disciplina, primeiro, a construção da identidade de uma nação através do retorno ao passado, em segundo, garantir um lugar para essa nação recém-criada na civilização ocidental cristã, por meio de uma continuidade estabelecida com a antiga metrópole, vista como civilizadora. A nação “branca” recém-criada continuaria a missão civilizatória, os outros, índios e negros, estavam excluídos do seu projeto.¹¹⁰⁰

Até a segunda metade do século XIX, a "mitologia bandeirista", não se efetivou como um instrumento que contribuiria para a formação de uma ordem nacional, provavelmente devido ao seu caráter regionalista.¹¹⁰¹ A História como disciplina obrigatória foi instituída com a criação do Colégio Pedro II. Circe Bittencourt aponta que os projetos educacionais da década de 1850 são revestidos pelo caráter conservador, presente nas ações da elite cafeeira fluminense dedicados na

¹⁰⁹⁹ FONSECA, Thais Nivia de Lima e. *História e Ensino de História*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

¹¹⁰⁰ ABUD, Kátia Maria. *A História nossa de cada dia: saber escolar e saber acadêmico na sala de aula*. In: MONTEIRO, Ana Maria F.C; GASPARELLO, Arlette Medeiros; MAGALHÃES, Marcelo de Souza. (orgs.) *Ensino de História: sujeitos, saberes e práticas*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, Pp. 107-117, 2007, p.108.

¹¹⁰¹ ABUD, Kátia Maria. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, Edufimt, 2019, p.98. Resenha de: GAHYVA, Helga da Cunha. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 34, n. 1, pp.181-186, 2022.

manutenção do regime escravista.¹¹⁰² A produção historiográfica desenvolvida a partir do IHGB era reproduzida nas escolas.¹¹⁰³ Francisco Adolfo de Varnhagen, principal historiador do Instituto, considerava o Brasil uma extensão de Portugal, alçando o bandeirante paulista à condição de herói nacional, um “desbravador das terras”.¹¹⁰⁴

Após 1870, a aristocracia agrária paulista retomou a historiografia produzida por Pedro Taques e Frei Gaspar da Madre de Deus. Nesse período os paulistas criticavam o modelo de centralização política do Império e postulavam um sistema federativo de acordo com o projeto republicano. Dessa forma, relacionar “os paulistas do presente e aqueles bravios desbravadores de sertões, brevemente chamados de bandeirantes, permitia, sob o ponto de vista interno, defender as prerrogativas de seus supostos descendentes em face das demais populações heterogêneas que ocupavam São Paulo.”¹¹⁰⁵ No final do século XIX e início do século XX, com as mudanças no poder político devido à recém República, surgiu uma História regional ufanista em São Paulo e outros estados, no contexto de conflitos entre as oligarquias locais, “buscaram pela Geografia e História legitimar sua condição ‘independente’ e suas ‘fronteiras naturais’”, construindo suas tradições específicas e enfatizando as suas contribuições para a grande nação em construção.¹¹⁰⁶

Ao longo da República, como resultado da hegemonia paulista, a região consolidou-se como “farol da nação” e seus aspectos regionais ganharam protagonismo em relação aos outros estados. Após 1930, as obras sobre a história do bandeirantismo diminuíram de forma expressiva, entretanto a “eficácia simbólica da imagem do antigo paulista converteu-lhe, nesses anos, em instrumento político”, em dois momentos distintos e com objetivos opostos; como sua utilização pelos defensores da Revolução Constitucionalista de 1932 e durante o Estado Novo, quando a simbologia bandeirante foi ressignificada em uma força integradora e em nível nacional”.¹¹⁰⁷

Nas primeiras décadas do século XX, como aponta Katia Maria Abud, o Ensino de História seria fundamental para o Estado Nacional em formação. Para a autora, durante a Era Vargas as listas de conteúdos e as orientações pedagógicas das instituições educacionais:

¹¹⁰² BITTENCOURT, Circe. *Os confrontos de uma disciplina escolar: da história sagrada à história profana*. Revista Brasileira de História, v. 13, nº 25/26, set. 1992/ago. 1993

¹¹⁰³ FONSECA, Thais Nivia de Lima e. *História e Ensino de História*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.47.

¹¹⁰⁴ OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil: Revisão de um paradigma historiográfico*. Anuário Antropológico, I, 2010, p. 11-40. Apud PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*. Revista História Hoje, v. 10, nº 19, p.53-76, 2021, p.59. Disponível em: [10.20949/rhhj.v10i19.737](https://doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.737) Acesso em: 09 jan. 2022.

¹¹⁰⁵ ABUD, Kátia Maria Abud. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, Edufmt, 2019. Resenha de: GAHYVA, Helga da Cunha. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 34, n. 1, pp.181-186, 2022, p.183.

¹¹⁰⁶ BITTENCOURT, Circe. *Os confrontos de uma disciplina escolar: da história sagrada à história profana*. Revista Brasileira de História, v. 13, nº 25/26, set. 1992/ago. 1993, p.214,220.

¹¹⁰⁷ ABUD, Kátia Maria Abud. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, Edufmt, 2019. Resenha de: GAHYVA, Helga da Cunha. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 34, n. 1, pp.181-186, 2022, p.184,185.

(...) eram um instrumento ideológico para a valorização de um *corpus* de idéias, crenças e valores centrados na unidade de um único Brasil, num processo de uniformização, no qual o sentimento de identidade nacional permitisse a omissão da divisão social, a direção das massas pelas elites e a valorização da "democracia racial", que teria homogeneizado num povo branco a população brasileira.¹¹⁰⁸

Em 1931, com a Reforma Francisco Campos, segundo Abud, ocorreu uma “centralização uniformizadora do ensino secundário”, com programas elaborados por órgãos públicos educacionais, em uma “concepção pragmática da História como disciplina escolar”, que objetivava a “formação do cidadão ideal para o estado centralizado, que tinha como um dos seus objetivos neutralizar o poder das oligarquias regionais, formando o sentimento nacional brasileiro (...) fundamento a raça, a língua e a religião, e um território com uma única administração”.¹¹⁰⁹

Os três elementos relacionados à formação da nação e que ocupavam um papel central no Ensino de História desde os programas do Colégio Pedro II, apontados por Abud, como a “unidade étnica, unidade administrativa e territorial e unidade cultural”, estavam relacionados de forma significativa com a formação do Estado Nacional, ou seja, “a formação do ‘povo brasileiro’, a organização do poder político e ocupação do território brasileiro.” Os programas e livros didáticos, como indica Abud, abordavam os temas relacionados ao sentimento nacional e os *heróis* responsáveis pela construção da nação, ensinavam que a unidade geográfica do país foi construída pelos colonizadores portugueses em diversos períodos e regiões do litoral “e pelos bandeirantes, que levaram o poder colonial português para as regiões do interior”.¹¹¹⁰

As origens do povo brasileiro, portanto da nação, observa Katia Maria Abud, era fundamentada nos três povos, onde a base seria formada pelo português postulado como representante da “civilização”, seguido pelos indígenas e pelos africanos escravizados. O “silvícola brasileiro” era apresentado com elementos do Romantismo e exclusivamente no tempo pretérito, com “aspecto heroico”, seria responsável pelo componente de nobreza que compunha o povo brasileiro, considerando-se “que não teria aceito a escravidão, que enfrentava bravamente os obstáculos da floresta e os inimigos”.¹¹¹¹ Para Katia Maria Abud:

Todos os movimentos históricos que implicaram na expansão da dominação colonial portuguesa e na implantação de uma unidade cultural fundamentada na civilização européia eram apresentados de uma forma altamente positiva pelos programas e textos didáticos, que deram alto valor e grandiosidade à obra de bandeirantes que teriam estendido o território muito além da linha de Tordesilhas.¹¹¹²

¹¹⁰⁸ ABUD, Katia Maria. *Formação da Alma e do Caráter Nacional: Ensino de História na Era Vargas*. Revista Brasileira de História, v.18, n.º.36, p.103-114, 1998, p.3

¹¹⁰⁹ Ibidem, p.3,7.

¹¹¹⁰ Ibidem, p.4.

¹¹¹¹ Ibidem, p.5.

¹¹¹² Ibidem, p.6.

Dessa forma o “mito bandeirante” originado no século XVIII, foi ressignificado durante o Estado Novo, agora utilizado como instrumento para a construção da pretendida “unidade cultural fundamentada na civilização europeia”, em uma sociedade em que se omitia a “divisão social”, pretendia-se a “direção das massas pelas elites” e a valorizava-se a “democracia racial, que teria homogeneizado num povo branco a população brasileira”.¹¹¹³

Além do “mito bandeirante”, em *Raízes de Bom Despacho* podemos identificar a representação dos quilombolas como “uma turba de escravos fugitivos” e responsáveis por “espalhar o terror aos primeiros povoadores”¹¹¹⁴, ou seja, apenas como elementos que impediam o processo de colonização no território de Bom Despacho, cujo “sucesso” foi possível apenas depois do “aniquilamento das aldeias de escravos fugitivos”.

No Ensino de História das primeiras décadas do século XX, o negro era considerado o terceiro elemento na formação do povo brasileiro e da nação, ocupando pouco espaço nos livros didáticos e quando abordado “era tratado como mercadoria, produtor de outras mercadorias”, destacando a sua importância para a economia do país e mostrando que a população negra estaria diminuindo devido à miscigenação, em uma sociedade que erroneamente era apontada como “predominantemente branca”.¹¹¹⁵

“Ao buscar a unidade étnica, tratando como majoritariamente branco o povo brasileiro, ignorando a presença dos africanos, presença esta que nos tornaria *inferiores*, de acordo com as teorias racistas que se estenderam pelo mundo na primeira metade deste século [XX], o ensino de História, nos programas e nos textos didáticos, procurava satisfazer o pensamento de nossas elites e contemplar o primeiro e mais importante dos elementos com os quais formaríamos a nossa identidade: a *formação do povo brasileiro*. Nessa perspectiva, enfatizava-se, ainda, a *influência* que os africanos e índios teriam exercido na nossa formação cultural, isto é, na língua, na culinária e nas ‘superstições’, como os livros chamavam as religiões de origem africana.” (Grifos da autora)

Como já abordamos ao fazer uma breve descrição sobre o contexto de produção das narrativas historiográficas locais nas obras de Rodrigues, em 1968 e Freitas, em 2005, a partir da década de 1980 iniciou-se uma renovação da historiografia da escravidão brasileira, que produziu novas narrativas sobre a população escravizada e seus descendentes. Na década de 1980, como observado por Cleber Santos Vieira, o jornalista e militante do Movimento Negro, Clóvis Moura, já pensava “a ineficiência do Ensino de História”¹¹¹⁶ e fez uma reflexão sobre a representação dos quilombos nos materiais didáticos do período, quando publicou o livro paradigmático *Quilombos e a*

¹¹¹³ Ibidem, p.3,6.

¹¹¹⁴ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005, p.86,88.

¹¹¹⁵ ABUD, Katia Maria. *Formação da Alma e do Caráter Nacional: Ensino de História na Era Vargas*. Revista Brasileira de História, v.18, n.º.36, p.103-114, 1998, p.5

¹¹¹⁶ VIEIRA, Cléber Santos. *Ensino de História e educação antirracista: o legado de Clóvis Moura*. [S. l.]: IFCHdaUFRGS, 15 março 2021, 1 vídeo (1h18min). [Live] disponível em: [Ensino de história e educação antirracista, o legado de Clóvis Moura - YouTube](#) Acesso em: 09 jan. 2022.

rebelião negra.¹¹¹⁷ Como analisa Vieira, o autor “demonstra a relação dos quilombos com insurreições e guerrilhas em uma trajetória de resistência negra, rompendo com os lugares comuns que até então prevaleciam na história ensinada”¹¹¹⁸, afirmando que “não eram um conglomerado de negros bárbaros, conforme alguns compêndios ainda teimam em repetir hoje em dia”¹¹¹⁹.

As reflexões de Clóvis Moura em um livro paradigmático no início da década de 1980 foram significativas para o Ensino de História, como indicou Cleber Santos Vieira, pois antecederam os debates mais amplos que emergiram após a renovação da historiografia sobre a escravidão brasileira contestando a forma que africanos e afro-descendentes eram representados no Ensino de História e nos livros didáticos adotados. Os estudos que se seguiram problematizaram as representações dos negros, segundo Vieira, vistos “não apenas como bárbaros, mas também como um contingente que não se adaptava à civilização”. Os quilombos também eram representados “como uma resistência negra de se adaptar à vida civilizada em construção no Brasil, por isso reproduziam em território nacional uma instância bárbara, tipicamente africana” e “não como uma expressão da cultura afro-brasileira de resistência.”¹¹²⁰

Atualmente encontramos alguns materiais didáticos com propostas que possibilitam uma revisão crítica relacionada ao “mito bandeirante”, como analisado por Piubel e Mello. No artigo *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*¹¹²¹, publicado em junho de 2021, Piubel e Mello, considerando a construção de uma história nacional eurocêntrica e excludente, discutem o papel de mediação do Ensino de História entre a disciplina História e a memória, assim como problematizam a representação dos bandeirantes em um livro didático do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) e o Monumento às Bandeiras, em São Paulo. As discussões foram realizadas pelas autoras no contexto de manifestações que ocorreram em vários países, inclusive no Brasil, quando o lema *Vidas Negras Importam*¹¹²² atingiu uma proporção mundial em protesto à morte de George Floyd, em junho de 2020, um homem negro

¹¹¹⁷ MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. (Coleção Tudo é História) São Paulo: Brasiliense, 1981.

¹¹¹⁸ VIEIRA, Cleber Santos. *Imprensa e resistência negra em Clóvis Moura: de documento histórico a grupo específico de autodefesa (1959-1983)*. Patrimônio e Memória. São Paulo, Unesp, v. 14, n. 1, p. 365-386, janeiro-junho, 2018, p. 371,372. Disponível em: [685-2811-1-PB.pdf](#) Acesso em 20 jan. 2022

¹¹¹⁹ MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. (Coleção Tudo é História) São Paulo: Brasiliense, 1981, p.34.

¹¹²⁰ VIEIRA, Cléber Santos. *Ensino de História e educação antirracista: o legado de Clóvis Moura*. [S. l.]: IFCHdaUFRGS, 15 março 2021, 1 vídeo (1h18min). [Live] disponível em: [Ensino de história e educação antirracista, o legado de Clóvis Moura - YouTube](#) Acesso em: 09 jan. 2022.

¹¹²¹ PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*. Revista História Hoje, v. 10, nº 19, p.53-76, 2021. Disponível em: [10.20949/rhhj.v10i19.737](#) Acesso em: 09 jan. 2022.

¹¹²² “O lema *Vidas Negras Importam (Black Lives Matter - BLM)* é parte de uma organização de mesmo nome fundada em 2013 nos Estados Unidos, que emergiu como resposta aos diversos episódios de violência policial contra jovens e adultos negros e negras, especificamente o assassinato do adolescente Trayvon Martin.” PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*. Revista História Hoje, v. 10, nº 19, p.53-76, 2021, p.54. Disponível em: [10.20949/rhhj.v10i19.737](#) Acesso em: 09 jan. 2022.

estadunidense, assassinado por policiais brancos nos Estados Unidos. Algumas manifestações resultaram em depredação ou derrubada de estátuas e monumentos que remetessem à história colonialista e aos senhores e traficantes de escravos. Ressaltando o campo de disputa em que se insere a memória¹¹²³ Thays Merolla Piubel e Rafaela Albergaria Mello apontam que o “mito bandeirante” tem sido problematizado por professores de História, historiadores e pelas populações silenciadas por essa narrativa eurocêntrica.¹¹²⁴

Entre as páginas analisadas por Piubel e Mello, em *História, Sociedade & Cidadania*, de Alfredo Boulos Jr., no volume direcionado ao 7º ano dos Anos Finais do Ensino Fundamental, temos o texto onde os bandeirantes são apresentados como um dos agentes da expansão territorial, mas segundo as autoras, as bandeiras não são caracterizadas “como um impulso heroico dos paulistas, tal como apresentado nos livros didáticos de História do século passado”. Como exemplo do material didático pautado na História tradicional, as autoras citam o livro *História do Brasil para crianças*, de Viriato Corrêa, onde os bandeirantes paulistas são apresentados “como a gente ‘mais aventureira, mais ousada e mais ativa’¹¹²⁵ do Brasil”.¹¹²⁶ Em contrapartida, ainda temos livros didáticos com abordagens diversas, que necessitam de um olhar atento do professor de História empenhado em fazer uma problematização sobre essa temática.

Diversos estudos e debates têm sido realizados por historiadores e professores de história, abordando o tema da História tradicional de cunho eurocêntrico, apoiada em heróis nacionais como os bandeirantes, da representação dos quilombos como “um conglomerado de negros ‘bárbaros’”, relacionados à história da escravidão no Brasil, e ainda sobre sua reprodução nos materiais didáticos e Ensino de História. Contudo, quando no início do século XXI, o “mito bandeirante” surge em algumas narrativas historiográficas do município de Bom Despacho e rememorado em políticas de turismo voltadas ao patrimônio, como o *Circuito Verde – Trilha dos Bandeirantes*, temos anunciadas as colonialidades que sustentam e reproduzem esses símbolos e heróis nacionais, concebidos no século XIX no contexto de opressão colonial; e somos impelidos a

¹¹²³ POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Apud PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*. Revista História Hoje, v. 10, nº 19, p.53-76, 2021, p.60. Disponível em: [10.20949/rhhj.v10i19.737](https://doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.737) Acesso em: 09 jan. 2022.

¹¹²⁴ PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*. Revista História Hoje, v. 10, nº 19, p.53-76, 2021. Disponível em: [10.20949/rhhj.v10i19.737](https://doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.737) Acesso em: 09 jan. 2022.

¹¹²⁵ CORRÊA, Viriato. *História do Brasil para crianças*. 22 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, p.121. Apud PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*. Revista História Hoje, v. 10, nº 19, p.53-76, 2021. Disponível em: [10.20949/rhhj.v10i19.737](https://doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.737) Acesso em: 09 jan. 2022, p.70.

¹¹²⁶ PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*. Revista História Hoje, v. 10, nº 19, p.53-76, 2021. Disponível em: [10.20949/rhhj.v10i19.737](https://doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.737) Acesso em: 09 jan. 2022.

refletir sobre como o Ensino de História poderia evidenciar e problematizar essas colonialidades e contribuir para o “projeto decolonial”.

O projeto decolonial fundamenta-se em reconhecer os conhecimentos produzidos no contexto da diferença colonial, considerando que todo conhecimento está situado histórica, corporal e geograficamente, em oposição ao eurocentrismo, “um conocimiento desde ningún lugar”.

La pretensión eurocéntrica de un conocimiento sinsujeto, sin historia, sin relaciones de poder, un conocimiento desde ningún lugar, como ‘la mirada de dios’, descorporalizado y deslocalizado, es profundamente cuestionada. Em oposición a esta pretensión, La inflexión decolonial se piensa como un paradigma otro, que tiene em consideración la geopolítica y La corpopolítica, esto es, La situacionalidad geohistórica y corporalizada que articula La producción de conocimiento. Um conocimiento situado, y situado específicamente desde la diferencia colonial, es lo que constituye La inflexión decolonial como paradigma otro.¹¹²⁷

Catherine Walsh, afirma que falar de decolonialidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade, pensando desde os povos historicamente subalternizados, suas práticas sociais, epistêmicas e políticas, considerando o que Maldonado-Torres chama de “atitude-decolonial”.¹¹²⁸ Segundo Maldonado-Torres a decolonialidade está enraizada em um giro decolonial, um afastar-se da modernidade/colonialidade, o giro decolonial está no nível da atitude, ou seja, seria responsável pela formação de uma atitude decolonial, onde o condenado emergiria como um pensador, criador e ativista. Maldonado-Torres desenvolveu o conceito de ‘atitude decolonial’ em diálogo com Fanon. Estaria relacionado à atitude decolonial a formação de comunidades engajadas na luta pela descolonização como um projeto inacabado, pois a decolonialidade não é um projeto individual, mas coletivo. Seria um pensar, criar e agir com várias formas de comunidade a fim de desestabilizar a colonialidade do saber, poder e ser.¹¹²⁹

Discutindo sobre Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel, apontam que: a transmodernidade (fundamentada na diversidade epistêmica), a pluriversalidade (rejeição da universalidade de soluções, onde ‘um define pelos outros’, mas sim “muitos decidem por muitos”) o universalismo concreto (ruptura da lógica monóloga da modernidade/colonialidade, afirmando a existência e os conhecimentos apagados, negados, invisibilizados pela colonialidade) e o quilombismo; são projetos que dialogam entre si, pois têm características em comum, como: afirmação da existência e o conhecimento das tradições

¹¹²⁷ RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.20.

¹¹²⁸ WALSH, Catherine (edidota). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latino-americanas*. Universidade Andina Simón Bolívar: Ediciones Abya-yala. Quito, 2005, p.23-24.

¹¹²⁹ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFOGUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

culturais e filosóficas que foram desprezadas pela modernidade. Os autores afirmam que “as novas culturas criadas com a diáspora africana são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança. E essas culturas – que para efeito de clareza podemos chamar de culturas políticas- não são ‘mumificações’ históricas, senão passam cotidianamente pelo processo de recriação a partir de fluxos e trocas de ideias, valores e projetos que circulam pelo mundo afrodiaspórico.”¹¹³⁰

Catherine Walsh reflete sobre práticas teóricas e pedagógicas de ação, conectando o pedagógico e o decolonial. Walsh não se refere ao pedagógico relacionado ao processo de ensino e aprendizagem de conhecimento e não está limitado ao ambiente educacional. Partindo de Paulo Freire, Walsh explica que a ‘pedagogia’ em questão é entendida como uma metodologia, “dentro de e para as lutas sociais, políticas, ontológicas e epistêmicas de libertação”, definindo as lutas sociais como “cenários pedagógicos onde os participantes exercem suas pedagogias de aprendizagem, desaprendizagem, reaprendizagem, reflexão e ação”. Para a autora, a prática política-intelectual e suas pedagogias de sentir-pensar e sentir-fazer dos intelectuais e professores militantes, Freire, Zapata e Fanon, são fundamentais para suas reflexões sobre o enlace entre o pedagógico e o decolonial.¹¹³¹

Zapata, junto com Freire y Fanon y cada uno de su manera, nos dan pautas para ir tejiendo pedagogías como prácticas accionales y metodologías imprescindibles para el aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje necesarios em encaminhar el de(s)colonizar. De esta manera, hacen desplazar lo pedagógico de los discursos tradicionales de la educación y los procesos escolarizados, mostrando em su pensamiento y su próprio quehacer como las luchas sociales también son escenarios pedagógicos.¹¹³²

Catherine faz uma reflexão sobre práticas rebeldes e insurgentes que há tempos têm apresentado estratégias pedagógicas com o objetivo de transgredir e subverter a colonialidade, situando a reflexão e discussão dentro de lutas históricas e concretas, mostrando os legados históricos da articulação entre pedagógico e decolonial. Segundo Walsh a articulação entre pedagógico e decolonial iniciou-se com a invasão colonial-imperial da América, cita vários exemplos a partir do século XVI, entre eles os “palenques, cimarrones”, formas de resistência construídas por mulheres e homens da diáspora africana em suas lutas de re-existência e liberdade, lutas contra a desumanização e racialização no contexto da escravidão. Lutas que criaram práticas, espaços, condições-outras de re-existência e humanização. Estratégias estas, que segundo Walsh, permanecem dentro da memória coletiva e tradição oral.

¹¹³⁰ Ibidem.

¹¹³¹ WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2013.

¹¹³² Ibidem, p.62.

Para Walsh a memória coletiva, articula a continuidade da aposta decolonial, para entendermos esse viver de resistência em meio às trevas da modernidade/colonialidade. A memória coletiva, onde a tradição e a ancestralidade nos ensinam, espaço onde na prática o pedagógico e o decolonial estão conectados. Alguns apontamentos sobre projetos relacionados à memória coletiva apresentados por Walsh, poderiam contribuir para refletirmos sobre o potencial das narrativas das comunidades quilombolas para o Ensino de História e para as próprias comunidades envolvidas em reafirmar a sua trajetória histórica e desafios contemporâneos.

Recuperar, reconstruir y hacer re-vivir la memoria colectiva sobre territorio y derecho ancestral, haciendo esta recuperación, reconstrucción y revivencia parte de procesos pedagógicos colectivos, ha permitido consolidar comprensiones sobre la resistencia-existencia ante el largo horizonte colonial y relacionarlas al momento actual. También ha contribuido a reestablecer y fortalecer relaciones de aprendizaje intergeneracionales y, a su vez, emprender reflexiones sobre los caminos pedagógico-accionales por construir y recorrer.¹¹³³

O objetivo do projeto decolonial, destaca Catherine Walsh, não seria apenas a resistência, mas a “reconstrucción de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existência, conocimiento y del poder que podrian contribuir a la fabricación de sociedades distintas”. Como uma ferramenta para atingir o projeto decolonial, Walsh propõe a interculturalidade, que seria uma alternativa ao eurocentrismo, pois pretende possibilitar a construção de um (re)pensamento crítico construído desde e com grupos que vivenciam experiências de colonialidade, assim como os movimentos sociais latino-americanos e seus intelectuais. A interculturalidade possibilitaria “construir vínculos estratégicos entre grupos e conocimientos subalternizados”, para que esses “outros” conhecimentos e cosmovisões estabeleçam um diálogo crítico entre si e que também dialoguem com os conhecimentos e modos de pensar tipicamente ocidentais, mas partindo de uma “urgência histórica de construir posibilidades de pensar” (...) “dando la vuelta a las subalternizaciones históricas y promoviendo, a la vez, los bolsillos de resistencia”. Assim, Walsh propõe um diálogo intercultural, pluriépistêmico colocando em questão a geopolítica do conhecimento entendida como uma:¹¹³⁴

estrategia medular del proyecto de la modernidad; la postulación del conocimiento científico como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y la naturaliza – como conocimiento que se crea “universal”, oculta, invisibiliza y silencia las otras epistemes. También oculta, invisibiliza y silencia los sujetos que producen este “otro” conocimiento.¹¹³⁵

¹¹³³ Ibidem, p.64

¹¹³⁴ Ibidem, p.24, 30,31.

¹¹³⁵ Ibidem, p

A abordagem da trajetória histórica e das colonialidades vivenciadas na contemporaneidade das comunidades quilombolas a partir da perspectiva dos estudos decoloniais, possibilitará aos estudantes compreenderem a visão de mundo imposta pela Modernidade, que segundo Quijano¹¹³⁶ foi construída a partir do eurocentrismo e baseada em relações dualistas como (europeu/não-europeu, civilizado/não-civilizado, razão/natureza), e pelo evolucionismo que coloca os europeus como mais evoluídos/civilizados e os povos colonizados como menos evoluídos/primitivos. Dessa forma, a *diferença colonial*¹¹³⁷ imposta pela modernidade, é apresentada aos estudantes como diferenças históricas construídas pelo projeto de poder colonial e não como diferenças de natureza como é estabelecido pela “versão eurocêntrica de modernidade”. E a partir dessa experiência de *diferença colonial*, em que se inserem os quilombos e quilombolas, podem ser produzidos “outros” conhecimentos, “outras” narrativas” sobre a história dessas comunidades.

Qual metodologia do Ensino de História possibilitaria um intercâmbio de saberes, entre professores de História, estudantes e comunidades quilombolas, rompendo com as narrativas eurocêntricas na história local, com objetivo de construção desses novos conhecimentos a respeito da trajetória histórica dessas comunidades e da luta quilombola contemporânea, assim como desenvolvimento de material didático relacionado a essas comunidades?

Em referência à interculturalidade crítica proposta por Walsh e ao entendimento da escola como zona de contatos interculturais (Antonacci, 2009), Paim, Pinheiro e Paula, observam a escola como o “*locus* da interculturalidade”, um espaço para problematização das diversas culturas e suas histórias que constituíram e constituem a nossa sociedade e também para uma educação antirracista.¹¹³⁸ A escola como um “lugar possível de encontro de culturas”¹¹³⁹ e uma educação antirracista é potencializada a partir das ações afirmativas no âmbito da educação iniciadas com a Lei 10.639/03 e depois com as diretrizes constantes no PARECER CNE/CP 003/2004, a Lei 11.645/08 que tornou obrigatório o estudo da história e cultura brasileira e indígena no Ensino Básico e em todas as disciplinas; e por último com pela Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

¹¹³⁶ QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

¹¹³⁷ O conceito de “diferença colonial” é apresentado por Mignolo, indicando o lugar e as experiências dos sujeitos inferiorizados no contexto do sistema colonial, por aqueles que se afirmam superiores. Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p. 134. Segundo Mignolo, a diferença colonial é fundamentada na classificação e hierarquização da população mundial a partir das línguas, religiões, nacionalidades, cor da pele, entre outras categorias. MIGNOLO, Walter. *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, p.43.

¹¹³⁸ PAIM, Alison Antonio; PINHEIRO, Patrícia Magalhães; PAULA, Josiane Beloni de. *Educação, relações etnicorraciais e decolonização na práxis de professores/as*. Perspectiva – Revista do Centro de Ciências da Educação, Florianópolis, Volume 37, n. 2 – p. 437 – 452, abr./jun. 2019, p.446.

¹¹³⁹ Ibidem.

O circuito realizado pela trajetória histórica das duas comunidades quilombolas de Bom Despacho e o não-lugar dos quilombos contemporâneos em algumas narrativas historiográficas locais, evidenciam o silenciamento de um longo percurso da história do pós-emancipação. Como indicou Domingues e Gomes, um elemento fundamental para debater a história das políticas públicas relacionadas aos direitos humanos e cidadania contemporânea, “uma base da educação quilombola”, seria a história do campesinato brasileiro, estabelecendo conexões com a “apropriação de terra, tradições, rituais, memórias, mundo do trabalho” com a história do pós-abolição e a questão racial.¹¹⁴⁰

A Educação Quilombola possibilita romper com o silenciamento dessas histórias e culturas das comunidades quilombolas rurais e urbanas, onde estudantes, professores e gestores dessas escolas em suas próprias comunidades agora “oficialmente”¹¹⁴¹, a partir de suas experiências em um lugar de diferença colonial, em referência à interculturalidade proposta por Walsh, têm a oportunidade de produzir “outros” saberes sobre a sua história, território, ancestralidade e conhecimentos tradicionais. A Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, resultado da luta do Movimento Quilombola articulada com outros setores da sociedade, amplia as legislações anteriores da área da educação relacionadas à temática étnico-racial e apresenta-se como um campo propício para construção de uma “interculturalidade crítica” como proposta por Walsh, “dando la vuelta a las subalternizaciones históricas y promoviendo, a la vez, los bolsillos de resistência”, considerando as potencialidades do espaço escolar e das comunidades quilombolas em sua luta por direitos.

Como desdobramento da Resolução 08/2012, as Diretrizes para a organização da Educação Escolar Quilombola no Estado de Minas Gerais foram instituídas com a Resolução SEE-MG nº 3.658 de 24 de novembro de 2017¹¹⁴², considerando, entre outros:

(...) o direito à Educação Escolar Quilombola às *comunidades quilombolas rurais e urbanas, respeitando a história, o território, a memória, a ancestralidade e os conhecimentos tradicionais*”; que a Educação Escolar Quilombola destina-se ao atendimento das populações quilombolas rurais e urbanas em suas mais variadas formas de produção cultural, social, política e econômica; a necessidade de assegurar que as escolas quilombolas e *as escolas que atendem estudantes oriundos dos territórios quilombolas* considerem as práticas socioculturais, políticas e econômicas das comunidades quilombolas, bem como os seus processos próprios de ensino-aprendizagem e suas formas de produção e de conhecimento tecnológico,

¹¹⁴⁰ DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. *Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/03*. Revista da ABPN. Goiânia, v.5, n. 11, p. 5-28, jul./out. 2013, p.19.

¹¹⁴¹ O Movimento Quilombola estava debatendo e articulando uma Educação quilombola desde os primeiros encontros de sua juventude, chamados quilombinhos.

¹¹⁴² Disponível em: <https://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/3658-17-r.pdf> Acesso em 14 dez. 2020.

admitindo pedagogia própria em respeito à especificidade étnico-cultural de cada comunidade (...) ¹¹⁴³ (Grifo meu)

Em seu Art. 2º, a Resolução SEE-MG nº 3.658/2017, estabelece que a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica fundamenta-se em doze princípios, entre eles: da memória coletiva; das línguas reminiscentes; das práticas culturais; dos acervos e repertórios orais; dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo país; da territorialidade e respeito aos processos históricos de luta pela regularização dos territórios tradicionais dos povos quilombolas; superação do racismo institucional, ambiental, alimentar, entre outros; a articulação entre os conhecimentos científicos, os conhecimentos tradicionais e as práticas socioculturais próprias das comunidades quilombolas, em processo educativo dialógico e emancipatório. Com relação ao atendimento e demanda da Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, o estado de Minas Gerais estabelece:

Art. 5º - A Educação Escolar Quilombola será ofertada preferencialmente por estabelecimentos de ensino localizados em comunidades quilombolas, rurais e urbanas, reconhecidas pelos órgãos públicos responsáveis.

Parágrafo único. Os estabelecimentos de ensino próximos às comunidades quilombolas *poderão ofertar* a Educação Escolar Quilombola desde *que mais da metade de seus estudantes* sejam oriundos dos territórios quilombolas.

Art. 6º - A Secretaria de Estado de Educação deve garantir a identificação dos estudantes oriundos dos territórios quilombolas, no seu sistema de informações educacionais, bem como o monitoramento do acesso, da permanência, e do aproveitamento escolar desses estudantes.

Art. 7º - A demanda da Educação Escolar Quilombola deve ser identificada no Plano de Atendimento Educacional da Superintendência Regional de Ensino. ¹¹⁴⁴

Segundo dados do Educacenso 2016, Minas Gerais possui 27 Unidades de Ensino em Área remanescente de Quilombo. ¹¹⁴⁵ Em Bom Despacho, na Escola Estadual Irmã Maria e na Escola Estadual Martinho Fidelis, não tive acesso aos dados sobre estudantes dos Anos Finais do Ensino Fundamental oriundos dos territórios quilombolas Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol. Entretanto, por não representarem “*mais da metade de seus estudantes*”, como estabelece a Resolução SEE-MG nº 3.658/2017, essas escolas não ofertam a Educação Escolar Quilombola.

Dessa forma, a presente pesquisa objetivando problematizar um Ensino de História local que possa contribuir com o projeto decolonial, não está inserida em um contexto de Educação Escolar Quilombola. As reflexões apresentadas aqui não pretenderam analisar sistematicamente o processo de resultou nas Diretrizes Nacionais da Educação Escolar Quilombola na Educação Básica

¹¹⁴³ SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS – SEE, Resolução Nº 3.658, de 24 de novembro de 2017. Institui as Diretrizes para a organização da Educação Escolar Quilombola no Estado de Minas Gerais. Disponível em: <https://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/3658-17-r.pdf>. Acesso em 14 de dezembro de 2020.

¹¹⁴⁴ Ibidem.

¹¹⁴⁵ Disponível em: <https://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/Educacenso%202016.pdf> Acesso em 14 de dezembro de 2020.

ou as Diretrizes Estaduais, mas refletir sobre as potencialidades da Educação Escolar Quilombola que poderiam contribuir para uma proposta metodológica que aproximasse o Ensino de História local das comunidades quilombolas, de uma forma em que múltiplos saberes poderiam ser articulados e possibilitariam a produção de “outras” narrativas sobre as comunidades quilombolas de Bom Despacho.

Ao propor as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, o Parecer CNE/CEB Nº:16/2012, observa que apenas o fato de uma escola estar localizada em uma comunidade quilombola ou atender estudantes quilombolas, “não assegura que o ensino por ela ministrado, seu currículo e o projeto político-pedagógico dialoguem com a realidade quilombola local”, assim como não garante que os profissionais da educação dessas instituições “tenham conhecimento da história dos quilombos, dos avanços e dos desafios da luta antirracista e dos povos quilombolas no Brasil.” O mesmo documento informa que vários estudantes quilombolas, principalmente dos Anos Finais do Ensino Fundamental e do Ensino Médio, frequentam escolas públicas ou privadas fora do território de suas comunidades. Considerando esse contexto educacional quilombola, o Parecer CNE/CEB Nº:16/2012, observa que a Educação Escolar Quilombola envolve um contexto maior, enfatizando a realidade de instituições escolares localizadas em comunidades quilombolas e em seu entorno, preocupando-se também com “a inserção dos conhecimentos sobre a realidade dos quilombos em todas as escolas da Educação Básica.”¹¹⁴⁶

Mesmo não ofertando a Educação Escolar Quilombola, de acordo com o Parecer CNE/CEB Nº:16/2012, as instituições como a Escola Estadual Irmã Maria e a Escola Estadual Martinho Fidelis, localizadas no entorno das comunidades quilombolas, que atendem alunos dos Anos Finais do Ensino Fundamental, público-alvo dessa pesquisa, assim como todas as escolas da Educação Básica, devem preocupar-se em problematizar a realidade dos quilombos brasileiros. Dessa forma, seria necessário conhecer com mais detalhes o contexto educacional dessas duas escolas estaduais em Bom Despacho e as práticas educacionais de professores de História relacionadas à temática quilombola e se existiam/ou quantos seriam os estudantes das comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol atendidos nessas instituições. Especificamente nas aulas de História seria importante interrogar como seriam abordadas as comunidades quilombolas de Bom Despacho e qual seria o material didático utilizado ou disponível.

Como parte da proposta de pesquisa em manter uma relação dialógica entre pesquisadora/professora de história e comunidade pesquisada, entrei em contato com os gestores das duas escolas estaduais próximas às comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, que

¹¹⁴⁶ SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS – SEE, Resolução Nº 3.658, de 24 de novembro de 2017. Institui as Diretrizes para a organização da Educação Escolar Quilombola no Estado de Minas Gerais, p.26. Disponível em: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes_curric_educ_quilombola.pdf Acesso em: 14 dez. 2020

provavelmente atenderiam estudantes quilombolas para apresentar o projeto, solicitar a sua participação em entrevistas orais temáticas. Em uma escola participante, foi realizada uma entrevista presencial e devido à incompatibilidade de horários para entrevistar os outros convidados a participar da pesquisa, três entrevistas foram realizadas através de um questionário por escrito. Na segunda escola participante não foi possível realizar as entrevistas com os gestores e professores de História, mesmo apresentando o projeto de forma presencial, através da leitura e entrega dos termos de consentimento e disponibilizando as opções de entrevista no formato oral, online ou por escrito.

Em uma escola estadual próxima a uma das comunidades quilombolas de Bom Despacho, onde foi possível realizar entrevistas, um participante relatou que até o ano de 2020, atendia estudantes quilombolas. “Esse ano [2021] eu não sei te informar. Mas até o ano passado a gente tinha alunos quilombola.”¹¹⁴⁷ No caso, o entrevistado identificou apenas dois estudantes do ensino médio, devido à participação ativa em sua comunidade, na Guarda de Marinheiros, corte que compõe a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bom Despacho à participação nas atividades escolares.

*Eles são muito participativos, isso aí a gente pode falar! É diferente de alguns, da maioria né, vamos falar assim. Mas a participação deles era bem focada, dos dois! A gente tinha a fanfarra aqui, a nossa fanfarra os dois faziam parte, sabe? Nas coisas que a gente fazia fora da escola, eles participavam de primeira, junto com a mãe. A mãe também ia. Então a participação deles era bem assim, é... eficaz.*¹¹⁴⁸

Entre os três professores que responderam à entrevista por escrito, dois responderam que não tinham estudantes quilombolas nas turmas em que lecionavam e um respondeu que não sabia.¹¹⁴⁹ Conforme resultados da pesquisa, podemos observar que a instituição não possui uma forma de identificação dos estudantes quilombolas, considerando que dois participantes entrevistados responderam que não sabiam se atendiam estudantes da comunidade naquele ano e qual seria a quantidade desses estudantes. A dificuldade de identificação dos estudantes quilombolas não ocorre apenas em Bom Despacho, analisando sobre os desafios da educação quilombola no Brasil, Lourdes de Fátima Bezerra Carril, apontou que “há estabelecimentos atendendo a estudantes quilombolas fora de seus territórios, muitos em áreas urbanas, o que demanda uma investigação com maior acuidade a respeito da procedência do aluno.”¹¹⁵⁰

Diante do cenário de não-identificação dos possíveis estudantes quilombolas, perguntei se poderíamos tentar identificar esses estudantes nas turmas dos Anos Finais do Ensino Fundamental e a instituição colocou-se à disposição. Entretanto, como apontou Carril, seria

¹¹⁴⁷ Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Maisa dos Santos, 20 out. 2021.

¹¹⁴⁸ Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Maisa dos Santos, 20 out. 2021.

¹¹⁴⁹ Entrevistas concedidas à pesquisadora Sandra Maisa dos Santos, 20 out. 2021.

¹¹⁵⁰ CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra Carril. *Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto*. In: Revista Brasileira de Educação, v.22, n.69, abr-jun, 2017, p.553.

necessário fazer uma investigação com mais cuidado em relação à origem do aluno e não apenas perguntar aos estudantes se reconheciam-se quilombolas, mas identificar o local onde residia e a sua família, para problematizar o seu reconhecimento identitário e de sua família. Ao introduzir a temática de autorreconhecimento seria necessário fazer uma problematização contextualizando as comunidades, como proposto na Resolução SEE-MG nº 3.658/2017¹¹⁵¹, que instituiu as Diretrizes para a organização da Educação Escolar Quilombola no Estado de Minas Gerais, “respeitando a história, o território, a memória, a ancestralidade e os conhecimentos tradicionais” das comunidades quilombolas locais. Como não seriam realizadas as oficinas com os estudantes de Bom Despacho e a pesquisadora não poderia ter contato direto com os estudantes, optou-se por não fazer um levantamento do número de alunos(as) quilombolas sem a realização das oficinas pedagógicas.

Diante desse cenário, foi realizada uma pesquisa através dos dados fornecidos pelo Censo Escolar, se havia alguma referência sobre as escolas estarem localizadas no entorno dos territórios quilombolas ou aos estudantes quilombolas. Segundo o Catálogo de Escolas¹¹⁵², publicado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – Inep em 10 de novembro de 2020, de acordo com os dados do Censo Escolar, a Escola Estadual Irmã Maria e a Escola Estadual Martinho Fidelis não estão “em área de localização diferenciada”. As áreas de localização diferenciada consideradas pelo Censo da Educação Básica são: Área de Assentamento, Área Remanescente de Quilombos e Terra Indígena. O Caderno de Conceitos e Orientações do Censo Escolar 2019, define como área onde se localiza comunidade remanescente de quilombos:

Territórios tradicionalmente ocupados por comunidades que abrigam os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica sofrida. Essas comunidades são reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares.¹¹⁵³

O formulário de pessoa física, do Censo Escolar 2019, no campo de identificação para o aluno, não possui um campo para identificação como quilombola, para identificação de residência em território quilombola ou mesmo informação do local de residência. Como Bom Despacho possui duas comunidades remanescentes de quilombos, para um atendimento efetivo dos estudantes quilombolas, tanto no Ensino de História como em toda a sua formação educacional, seria importante um planejamento cuidadoso para a identificação desses estudantes em todas as instituições da Educação Básica e na Educação Superior, seja particular ou pública. A dificuldade de identificação

¹¹⁵¹ Disponível em: <https://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/3658-17-r.pdf> Acesso em 14 dez. 2020.

¹¹⁵² Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/inep-data/catalogo-de-escolas> Acesso em: 14 de nov. 2021.

¹¹⁵³ Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_basica/educacenso/situacao_aluno/documentos/2019/caderno_de_conceitos_e_orientacoes_censo_escolar2019_versao_final.pdf Acesso em: 14 nov. 2021.

dos estudantes quilombolas em Bom Despacho, mesmo que seja um número reduzido de estudantes, pode indicar a invisibilidade das comunidades remanescentes de quilombos para o Ensino de História e para as narrativas historiográficas locais.

Carril reconhece os avanços da educação escolar quilombola, tanto nas escolas localizadas nas comunidades, quanto as que se localizam próximas a esses territórios, com a instituição das DCNs, com os recursos financeiros, material didático sobre a temática quilombola e as comunidades e o incentivo do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Em contrapartida, a autora também ressalta os desafios da educação quilombola, “envolvendo as condições dos estabelecimentos escolares, o uso de recursos didáticos apropriados e a formação docente”.¹¹⁵⁴

A formação docente continuada e os materiais didáticos disponíveis na escola sobre a temática da História local, dos quilombos e das comunidades quilombolas também foram abordados nas entrevistas realizadas na escola estadual participante. Dois professores responderam que nunca participaram de curso ou projeto de formação continuada e um respondeu que sim, na área de Educação Inclusiva. Quanto à pergunta sobre se a escola ou rede de ensino que o professor atua já ofertou alguma formação continuada na área de História e Cultura afro-brasileira e educação para as relações étnico-raciais, dois professores responderam não e um que não se lembrava.

O debate sobre como o Ensino de História tem abordado a história local foi apresentado aos professores com algumas perguntas relacionadas ao tema. Dois professores responderam que a História local não estava incluída em seu Plano de ensino e conseqüentemente, não responderam às questões seguintes sobre a temática. Um(a) professor(a) respondeu que “até o momento, pequenas intervenções foram realizadas em relação à História local”, abordada no 8º e 9º ano dos Anos Finais do Ensino Fundamental e perguntado sobre quais seriam as fontes de pesquisa que utiliza para fazer o planejamento sobre História local, respondeu que usa a ferramenta *Google* para pesquisa na internet, devido à “rapidez na realização da pesquisa”.¹¹⁵⁵

Ainda sobre a História local, mas incluindo a temática do patrimônio, foi proposto aos docentes uma reflexão sobre uma situação hipotética: se eles tivessem que organizar um trabalho de campo relacionado à História local quais seriam os 3 lugares que eles consideravam mais importantes para visitar? O primeiro participante indicou a “Praça da Matriz/Igreja, Museu Ferroviário e Biquinha”; um segundo indicou o “batalhão de polícia, E.E. Miguel Gontijo e Praça da Matriz” e o terceiro respondeu “não conheço os lugares para visitar”. O segundo questionamento foi sobre quais seriam os três temas que eles consideravam mais importantes relacionados ao trabalho

¹¹⁵⁴ CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra Carril. *Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto*. In: Revista Brasileira de Educação, v.22, n.69, abr-jun, 2017, p.552.

¹¹⁵⁵ Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Maisa dos Santos, 12 nov. 2021.

de campo. O primeiro participante citou a “história da cidade/ocupação, história da pessoa que dá nome à escola”, o segundo respondeu que seria a mesma resposta da questão anterior, “os mesmos de cima” e o terceiro “precisaria de material para desenvolver o conteúdo”.

Propondo um diálogo sobre as práticas docentes que já eram realizadas na escola pesquisada, perguntei se os participantes gostariam de relatar alguma experiência vivenciada na sala de aula relacionada a História local. O primeiro docente relatou “experiências sobre divisão do território, partilha da África, usando bairros da cidade”, o segundo não respondeu e o terceiro respondeu “não”.

Por último, foi perguntado aos participantes se eles identificavam alguma dificuldade para trabalhar com a História local, especificamente os quilombos e comunidades quilombolas e se afirmativo, qual(is) seria(m). O primeiro participante respondeu “sim. Por não ser morador da cidade, desconheço várias informações relevantes sobre o tema”, o segundo respondeu “não trabalhei com o tema, mas acredito que não terei dificuldade pois além de gostar de história eu amo o tema afro e afins” e o último participante afirmou que “sim. A falta de material”. Entre os professores entrevistados todos responderam que não conheciam as Diretrizes Nacionais ou Estaduais para a Educação Escolar Quilombola. Relacionado aos materiais didáticos disponíveis na escola sobre a temática da História local, dos quilombos e das comunidades quilombolas, um professor respondeu que não saberia informar, um que não há material e outro não respondeu. O contexto da pandemia Covid-19 em que foram aplicados os questionários, quando as aulas recentemente tinham saído do formato remoto e iniciado o ensino híbrido e o fato de três professores que participaram da pesquisa não residiam em Bom Despacho, repercutem no resultado da pesquisa e no Ensino de História.

Como parte do levantamento bibliográfico realizado para a pesquisa, além de pesquisar na Biblioteca Pública Municipal, pesquisei na biblioteca comunitária da Escola Estadual Irmã Maria, denominada Biblioteca José Mauro Vasconcelos, cujo acervo é bem amplo. A biblioteca possui obras que poderiam ser utilizadas como fonte de pesquisa sobre a História local e especificamente sobre a comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol, localizada próxima à escola, assim como da comunidade Carrapatos da Tabatinga, tanto para professores quanto para os estudantes. Devido ao objetivo da pesquisa em analisar as narrativas historiográficas locais relacionadas aos quilombos e comunidades quilombolas, a pesquisa foi realizada apenas no acervo literário e não no material relacionado ao Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD) que disponibiliza obras didáticas, pedagógicas e literárias para as escolas públicas.

As obras identificadas relacionam-se à narrativas históricas, memórias, poemas, biografias, política, entre outros temas relacionados ao contexto de Bom Despacho e poderiam ser utilizadas nas práticas de ensino e aprendizagem de História local: *Gente de Bom Despacho: Histórias de quem bebe água da Biquinha, Eis a Serva da Caridade: Irmã Maria Blasigui,, Memórias*

Inesquecíveis de uma Cidade Sorriso, Raízes de Bom Despacho, A lenda de Bom Despacho: Escritos do Brasil e de Portugal, Arraial da Senhora do Sol: História, Cultura e Turismo em Bom Despacho, Bom Despacho que te quero Bom: Fragmentos de um painel político (1946-1986), A saga dos Coronéis, Nos caminhos da Política, Quenta Sol: Encanto e Magia, História de Bom Despacho: Origem e formação, Pé Preto no Barro Branco: A língua dos negros da Tabatinga, Poemas de uma cidade Sorriso.

Dentre as obras encontradas, a única que se relaciona diretamente à história do quilombo e da comunidade quilombola Quenta Sol é *Quenta Sol: Encanto e Magia*, uma narrativa “contra-história”, escrita e publicada por iniciativa da própria comunidade, partindo de uma pesquisa sobre o bairro, entrevistando os moradores mais idosos da comunidade, inclusive com algumas gravações em vídeo, reunindo vários dados sobre a trajetória de seus habitantes e ainda pesquisando sobre a linhagem familiar dos primeiros moradores. Assim, o livro foi escrito em um projeto colaborativo, compartilhado e motivado pelos anseios da comunidade em afirmar, valorizar e visibilizar a sua história.

Além de *Quenta Sol: Encanto e magia*, como vimos no percurso da comunidade remanescente de Quilombos Quenta Sol, outros projetos de iniciativa da comunidade, evidenciam um esforço em afirmar, valorizar e visibilizar a sua história; em oposição ao cenário do Ensino de História, onde podemos perceber dificuldades em identificar estudantes quilombolas nas escolas estaduais próximas às comunidades, a invisibilidade da história local e especificamente da história das comunidades quilombolas, assim como o desconhecimento das fontes sobre a história local disponíveis na própria escola, somando-se à falta de formação docente continuada relacionada ao contexto dessas escolas situadas próximas aos territórios quilombolas.

Refletindo sobre qual metodologia ou prática de ensino, possibilitaria um Ensino de História que abordasse a história local no contexto de Bom Despacho, a temática dos quilombos e das comunidades quilombolas em uma perspectiva decolonial, percebi que os projetos iniciados pela comunidade Quenta Sol, em fins da década de 1990 e início dos anos 2000, em um contexto que antecede a Lei 10.639/2003 e a Educação Escolar Quilombola, possuíam um potencial de “interculturalidade”. Em *Quenta Sol: Encanto e Magia*, a comunidade Quenta Sol produziu “outras narrativas” partindo de depoimentos orais dos moradores mais antigos e seus descendentes ou de histórias da tradição oral, presentes no bairro. Nas ações envolvendo o Jornal Raiz Cultural, apresentações do Grupo Cultural do Quenta Sol e a Exposição cultural na Cabana de Mamãe Oxum, entre outras, em certa medida, os moradores do Quenta Sol iniciaram um diálogo entre comunidade, professores de História e estudantes, evidenciando um potencial para incidir no Ensino de História local como um projeto intercultural.

Nessa perspectiva, abordar as comunidades quilombolas, através da metodologia de história oral em uma perspectiva descolonizadora como na proposta de Cusicanqui, possibilitaria a continuidade de um diálogo iniciado pela própria comunidade Quenta Sol, com professores de história e estudantes? A história oral como na perspectiva de Cusicanqui em sua experiência com o THOA, possibilitaria uma “educação intercultural”, onde professores de História, estudantes e comunidade articulariam múltiplos saberes e conceberiam ‘outros’ conhecimentos e narrativas relacionados à história local e ao Ensino de História?

3.2.2 Comunidades quilombolas e História oral em uma perspectiva descolonizadora

A realização de entrevistas orais temáticas foi a metodologia proposta inicialmente para abordar as narrativas da comunidade remanescentes de quilombos Quenta Sol. Na primeira entrevista realizada com um membro da comunidade Quenta Sol, sentamo-nos em uma área descoberta próxima à cozinha que fica nos fundos da residência onde ocorreu a conversa e paulatinamente juntaram-se outros membros da comunidade formando um semicírculo direcionado para a pessoa que seria entrevistada e a pesquisadora. Em alguns momentos a pessoa entrevistada direcionava-se para algum membro da comunidade que estava presente, perguntando alguma informação sobre o tema abordado ou pedindo a confirmação de algum dado relatado. Dessa forma, percebi que ao final estávamos em uma roda de conversa não planejada previamente e com a participação de vários membros da comunidade, atentos à fala de sua liderança e com participações pontuais sempre que eram solicitados.

Na tradição oral africana, "o conhecimento se fundamenta no ato de se transmitir ou entregar algo para que o receptor tenha condições de colocar mais um elo em uma corrente dinâmica e mutável” transformando a linguagem em ação e não apenas meio de comunicação e expressão.¹¹⁵⁶ Nesse contexto, onde vários membros da comunidade Quenta Sol, contribuíram com sua narrativa sobre os temas apresentados, em maior ou menor medida, mas entregando algo para que a história da comunidade fosse abordada a partir de suas vivências e experiências, a primeira entrevista oral temática realizada transformou-se em roda de conversa. Em um segundo encontro, o comportamento da comunidade se repetiu e ainda de forma mais expressiva, quando cheguei à residência onde ocorreria a entrevista vários membros da comunidade já estavam sentados em círculo e vestidos com a “roupa de santo”. A partir desse momento ficou evidente que ao considerar a dinâmica apresentada pela comunidade, a metodologia na produção de narrativas a partir de

¹¹⁵⁶ Ibidem, p.42, 74.

entrevistas orais temáticas transformou-se em rodas de conversa, uma “técnica de pesquisa inserida na perspectiva metodológica da História Oral”¹¹⁵⁷.

"História oral é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com a definição de um grupo de pessoas a serem entrevistadas e o uso futuro dessas entrevistas."¹¹⁵⁸ A entrevista em história oral é definida como “encontros planejados, gravados por diferentes mídias, decorrentes de projeto, exercitado de maneira dialógica, ou seja, com perguntas/estímulos e respostas”.¹¹⁵⁹ Portanto, Sebe afirma que “para a existência de história oral é necessário que exista um projeto”. Para elaboração de um projeto em história oral, deve-se “antes de tudo”, responder às questões: Quando, de quem, como e por quê?¹¹⁶⁰ A opção pelas fontes orais, segundo Alessandro Portelli, seria porque possibilitaria que as vozes que, sem dúvida existem, como dos “excluídos, marginalizados”, mas não são ouvidas, ou pouco ouvidas, atingissem a esfera pública, o “discurso público, e o modifiquem radicalmente.”¹¹⁶¹ A História oral é definida por Portelli como “um trabalho político” e ainda destaca “uma relação profunda, uma relação muito intensa, entre a oralidade e a democracia.”

[...] “Essa voz está incluída num espaço limitado. O que fazemos é recolher essa voz, amplificá-la e levá-la ao espaço público do discurso e da palavra. Isso é um trabalho político, porque tem a ver não só com o direito à palavra, o direito básico de falar, mas com o direito de falar e de que se faça caso, de falar e ser ouvido, ser escutado, de ter um papel no discurso público e nas instituições políticas, na democracia.”¹¹⁶²

Para Portelli, “toda a ação da história oral é transformadora”, compromisso que deve ser assumido em todas as suas fases de execução, caso contrário, estaríamos apenas realizando entrevistas com objetivo testemunhal. Dessa forma, segundo o autor, a História oral supera o limite culturalista de apenas compreender e assume o “compromisso com o social como princípio, meio e fim da história oral.”¹¹⁶³

A partir da emergência da roda de conversa no quilombo Quenta Sol como opção metodológica para a produção de narrativas da comunidade, apresento uma reflexão sobre as rodas

¹¹⁵⁷ PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219, p.1. Anais eletrônicos. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340417333_ARQUIVO_PEREPETIT-REFLEXOESSOBREASRODASDECONVERSACOMOFONTEPARAOESTUDODOSMOVIMENTOSSOCIAIS.pdf

¹¹⁵⁸ MEIHY, José Carlos Sebe B. RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011, p.17.

¹¹⁵⁹ MEIHY, José Carlos Sebe B. RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011, p.12.

¹¹⁶⁰ *Ibidem*, p.28

¹¹⁶¹ PORTELLI, Alessandro. *História Oral e Poder*. Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza, 2009. In: *Mnemosine* Vol.6, nº2, p. 2-13, 2010, p.03.

¹¹⁶² *Ibidem*.

¹¹⁶³ MEIHY, José Carlos Sebe B. *Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro*. Revista de História, nº 155, p. 191-203, (2º - 2006), p.195.

de conversa como “técnica de pesquisa inserida na perspectiva metodológica da História Oral”¹¹⁶⁴. A roda de conversa pode ser entendida como “uma conversação grupal ou diálogo, supostamente livre, do qual participam diferentes pessoas, agrupadas em círculo, sobre algum ou vários assuntos do seu interesse”, podem ser “moderados por uma ou mais pessoas e podem, ou não, contar também com a participação do público que participa das mesmas.”¹¹⁶⁵ Analisando as rodas de conversa como fonte de estudo para os movimentos sociais, Pere Petit¹¹⁶⁶ lembra que é uma metodologia muito utilizada “como instrumento ou prática pedagógica para a socialização dos conhecimentos dos alunos”, inclusive para o aprendizado de história local: “Nas pesquisas com fontes orais as rodas de conversa também são utilizadas como material preparatório para as futuras entrevistas dirigidas, semidirigidas ou Histórias de vida, ou para a socialização e debate a respeito das falas de algumas das pessoas previamente entrevistadas.”¹¹⁶⁷

Antes dos anos 1990, como destaca Pere Petit, os “pesquisadores oralistas” não tinham conquistado legitimidade para utilizar “rodas de conversa como técnica de pesquisa para produzir fontes históricas ou sociológicas”.¹¹⁶⁸ Entretanto, após esse período “a ‘cientificidade’ ou, pelo menos, o interesse das fontes orais foi progressivamente aceita e até estimulada por universidades, centros de pesquisa e Simpósios e Congressos realizados no país,” segundo Petit, devido ao desenvolvimento das técnicas de pesquisa, das discussões metodológicas, da perspectiva inter e pluridisciplinar relacionadas às fontes orais e principalmente em decorrência das reflexões sobre a “relação entre História-Memória ou, melhor, entre Memória-História:”¹¹⁶⁹

A memória e a História são processos sociais, são construções dos próprios homens que têm como referências as experiências individuais e coletivas inscritas nos quadros da vida em sociedade. Dessa forma, a “memória”, como substrato da identidade, refere-se aos comportamentos e às mentalidades coletivas, na medida em que o relembrar individual encontra-se relacionado à inserção histórica de cada indivíduo.¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁴ PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219, p.1. Anais eletrônicos. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340417333_ARQUIVO_PEREPETIT-REFLEXOESSOBREASRODASDECONVERSACOMOFONTEPARAOESTUDODOSMOVIMENTOSSOCIAIS.pdf

¹¹⁶⁵ Ibidem, p.1,2.

¹¹⁶⁶ Pere Petit é professor da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará. Diretor Região Norte da Associação Brasileira de História Oral (1999-2003 e 2010-2012) e Presidente da Associação Brasileira de História Oral (ABHO): 2018-2020, pós-doutor Universidad de Salamanca-Espanha, doutor em História Econômica da Universidade de São Paulo, mestre em História Contemporânea da Universidad Central de Venezuela. Graduado em Geografia e História pela Universitat de Barcelona.

¹¹⁶⁷ Ibidem, p.2

¹¹⁶⁸ Idem

¹¹⁶⁹ Ibidem, p.3

¹¹⁷⁰ NEVES, Lucília de Almeida. “Memória e História: substratos da identidade”. História: Fronteiras. XX Simpósio Nacional da ANPUH. São Paulo: Humanitas, 1999. P.1066 apud PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219, p.3. Anais eletrônicos.

Com o objetivo de refletir sobre a roda de conversa como fonte de estudo, Petit apresenta três projetos em que essa metodologia foi utilizada,¹¹⁷¹ concluindo que as rodas de conversa realizadas no Encontro Regional de História Oral e seu espaço aberto a diversos participantes que compartilham suas experiências e aprendizados, “experiências comuns de vida” relacionados a temas como História do Tempo Presente, História local e Estadual-Regional do Pará-Amazônia, contribuíram para romper a dicotomia “da relação entre ‘pesquisadores’ e ‘pesquisados’ e entre os trabalhos acadêmicos e não-acadêmicos.”¹¹⁷²

Entretanto, Pere Petit ressalta que devemos estar “conscientes que os resultados que podemos obter dos depoimentos nas rodas de conversa serão sempre diferentes dos alcançados nas entrevistas individuais, sobretudo nas entrevistas de História de Vida” e observar “os ricos técnicos metodológicos das rodas de conversa, no intuito de construir material para reflexão e documentação histórica”, para que não se constituam em “bate-papo informal”. “O maior ou menor número de pessoas que apresentam as suas lembranças e reflexões nas rodas de conversa, número de coordenadores e público, também condicionam as falas e, sobretudo, os silêncios dos participantes.”¹¹⁷³ Portanto, Petit destaca que para manter o rigor técnico e metodológico nas rodas de conversa seria interessante combinar diferentes técnicas de pesquisa com fontes orais, como a exemplo do projeto Ponto de Memória do bairro de Terra Firme, que realizou “entrevistas semidirigidas e de História de Vida com alguns moradores antes ou depois da sua participação nas rodas de conversa”. Com aporte em Alessandro Portelli, Petit afirma que nunca devemos esquecer que:¹¹⁷⁴

A memória é um processo individual, que ocorre em um meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados. Em vista disso, as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas. Porém, em hipótese alguma, as lembranças de duas pessoas são – assim como impressões digitais, ou, a bem da verdade, como as vozes – exatamente iguais. É por esse motivo que, eu, pessoalmente, prefiro evitar o termo “memória coletiva”. Embora estejamos trabalhando com o intuito de registrar lembranças que possam ser coletivamente compartilhadas e aproveitadas, devemos ser cautelosos ao situá-la fora do indivíduo.¹¹⁷⁵

¹¹⁷¹ *Rodas de Bate Papo Café com Pupunha*, composto de três partes; rodas de bate papo, publicação de livretos com as narrativas produzidas nas rodas e performances teatrais nas escolas e bairros participantes; *Ponto de Memória do bairro Terra Firme* (Belém) e *Saraus de Memória da Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos do Pará*. PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219. Anais eletrônicos. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340417333_ARQUIVO_PEREPEPETIT-REFLEXOESSOBREASRODASDECONVERSACOMOFONTEPARAOESTUDODOSMOVIMENTOSSOCIAIS.pdf

¹¹⁷² Ibidem, p.12

¹¹⁷³ Ibidem, p.13,14.

¹¹⁷⁴ Ibidem, p.14.

¹¹⁷⁵ PORTELLI, Alessandro. “Memória e diálogos: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & FERNANDES, Tania Fernandes & ALBERTI, Verena. *História Oral: Desafios para o Século XXI*, Rio de Janeiro: Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/CPDOC, 2000, pp.67-71 apud PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219. Anais eletrônicos.

Para Lisbôa, que utilizou a roda de conversa como metodologia em sua pesquisa de doutorado com estudantes indígenas da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa):

“A roda de conversa é recente como método de pesquisa, mas já usada há bastante tempo em sala de aula por professores inspirados na concepção freiriana de ensino libertador com práticas de mútua aprendizagem entre professor e aluno. Das salas de aula, especialmente do ensino infantil e fundamental, a roda de conversa tem ganhado espaço também em momentos acadêmicos de reflexão e, desse lugar, expandiu-se como prática de geração de dados em pesquisas científicas.”¹¹⁷⁶

Atendendo à necessidade de adequação na metodologia proposta por Lisbôa, que inicialmente era a realização de oficinas na Universidade com a participação dos estudantes indígenas, a pesquisadora considerou que a roda de conversa, “já vem sendo utilizada como abordagem legítima em pesquisas acadêmicas, garantindo-nos o rigor científico exigido de uma pesquisa com objetividade, considerando ainda a triangulação entre as narrativas das rodas e as demais fontes de dados utilizadas na pesquisa.”¹¹⁷⁷

Na comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol iniciei a conversa seguindo o roteiro da entrevista semidirigida e em alguns temas o participante solicitou a fala de outros membros que estavam assistindo, bem como mais ao final a maioria estava mais segura e em alguns momentos se expressavam livremente. Em todos os encontros com a comunidade Quenta Sol, as entrevistas ocorreram de forma coletiva, iniciando-se com no mínimo dois participantes e depois alguns membros juntavam-se à conversa ou sua presença era solicitada para contribuir ou confirmar com alguma informação.

As rodas de conversa realizadas na comunidade Quenta Sol entre o período de outubro de 2021 e dezembro de 2022, a visita às proximidades da mina d’água com dois participantes, um jovem e uma senhora, rica em narrativas desde o início de seu trajeto, as visitas ao beco da Vila José Bento e à roça Cabana de Mamãe Oxum, guiadas por um jovem e duas senhoras também repleta de narrativas da comunidade descrevendo todos os espaços do terreiro e seus significados nos ritos do candomblé, representou um processo de interação entre uma professora de História e a comunidade Quenta Sol; buscando compreender a trajetória histórica dessa comunidade e seus conflitos contemporâneos. Esse contexto de produção de narrativas a partir da dinâmica da comunidade Quenta Sol, assim como os projetos iniciados pela comunidade Quenta Sol, em fins da década de 1990 e início dos anos 2000, onde foi possível identificar um potencial de diálogo entre comunidade e Ensino de História, me conduziu à discussão realizada por Silvia Rivera Cusicanqui, que propõe a História oral como um “exercício coletivo de desalienação”, onde pesquisador e

¹¹⁷⁶ LISBÔA, F. M. *Roda de conversa: metodologia na produção de narrativas sobre permanência na universidade*. (2020). *História Oral*, 23(1), 161–182, p.167. Disponível em: <https://doi.org/10.51880/ho.v23i1.995>

¹¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 171.

interlocutor, devem construir uma relação de interação consciente do lugar que cada um ocupa no contexto da dominação colonial.¹¹⁷⁸

No artigo, *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia* (1987), Cusicanqui, apresenta sua experiência com uma oficina de História Oral Andina, projeto realizado de 1983 a 2009. Em 1983, com um grupo de alunos de maioria aymara, que cursavam a disciplina “Superestructura ideológica”, na Universidad Mayor de San Andrés em La Paz, Bolívia; Silvia Rivera Cusicanqui, fundou o Taller de Historia Oral Andina -THOA, com o objetivo de pesquisar a participação indígena nos movimentos sociais com aporte na história oral, que se mostrava em emergência na década de 80.¹¹⁷⁹ Os trabalhos do THOA iniciaram-se com histórias da tradição oral sobre os caciques Ayllus invisibilizados pela historiografia tradicional, em consequência da falta de metodologias de investigação que trabalhassem com as narrativas orais dos povos indígenas.¹¹⁸⁰

Silvia Rivera situa a Oficina de História Oral Andina, em um contexto de crise epistemológica e ética, relacionada aos projetos que objetivavam uma transformação da sociedade, constituídos a partir da esquerda; e define o *Taller de Historia Oral Andina*- THOA, como um projeto de investigação no contexto do desenvolvimento de novos movimentos sociais dos povos indígenas, heterogêneos socialmente e culturalmente, submetidos à exploração e dominação de um poder de matriz colonial e expostos em uma tentativa “homogeneizadora de las classes sociales”.¹¹⁸¹ Dessa forma, a história é situada como um eixo central para esses movimentos, visto que fundamenta a identidade cultural e política desses povos, como aponta Rivera, e alimenta uma crítica radical às “sucessivas formas de opresión que ejerce sobre el índio la sociedad q’ara”¹¹⁸²

Os projetos de história oral do THOA, segundo Silvia Rivera, iniciam como uma resposta à necessidade de reconstruir/narrar a história de resistência indígena, onde os pesquisadores não-aymaras são escolhidos como “potenciales aliados” pelos próprios aymalas, em um fluxo inverso à conhecida instrumentalização entre índios e criollos. Esse intercâmbio de saberes é construído através de uma relação consciente e de confiança, onde os aymaras reforçam seus valores éticos em

¹¹⁷⁸ CUSICANQUI, Silvia Rivera. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales. In Temas Sociales. Revista de Sociología, N° 11, p. 49-64,UMSA: 1987.

¹¹⁷⁹ Informação disponível em: <https://thoabolivia.wordpress.com/about/> Acesso em 29 de setembro de 2021. O THOA realizou mais de trinta publicações entre os anos de 1983 e 2009, incluindo datas históricas, educação indígena, metodologia da história oral, história dos Ayllus, entre outros trabalhos. Em uma página de rede social do THOA, podemos encontrar as referências de 34 publicações da oficina, desde 1983. Informação disponível em: <https://www.facebook.com/Taller-de-Historia-Oral-Andina-215220525178033/> Acesso em 29 de setembro de 2021. Em 2006 o THOA recebeu o Prêmio Nacional de Ciencias Sociales y Humanas na categoria "Contribución institucional". Informação disponível no vídeo “Documental Taller de Historia Oral Andina (THOA)” em <https://www.youtube.com/watch?v=gTMGohVxk4g> Acesso em 30 de setembro de 2021.

¹¹⁸⁰ Informação disponível em: <https://thoabolivia.wordpress.com/about/> Acesso em 29 de setembro de 2021.

¹¹⁸¹ Ibidem, p.56

¹¹⁸² Ibidem, p.57

busca da pertinência entre o falar e o fazer, escasso nas ações políticas criollas [q'ara], como expõe Rivera, e na premissa de pesquisadores não-índios dissociados de projetos políticos partidários.¹¹⁸³

A metodologia adotada pelo THOA, Silvia Rivera destaca a relação de interação e ética presente no processo das entrevistas e a construção de formas de consulta às comunidades e organizações aymaras urbanas.¹¹⁸⁴ Silvia Rivera explica que os caciques já discutiam a questão de terra e território nas primeiras décadas do século XX, porém a Reforma Agrária e o sindicalismo movimentista, causaram um vazio de conhecimentos, que foi recuperado nas comunidades através de duas iniciativas do THOA. A primeira foi a organização de encontro de anciãos e em segundo a teatralização das experiências obtidas nesses encontros. Após várias experiências de teatro iniciou-se o rádio-teatro e foi produzida a novela Santos Marka T'ula.¹¹⁸⁵

A apresentação dos resultados da pesquisa realizada pelo THOA através de um ato público, toda a metodologia que foi desenvolvida com a comunidade Chuxña-Hata e a reconstrução histórica de suas lutas, segundo Silvia Rivera, conduziu à transformação de uma percepção interna de seus membros, à descoberta de racionalidades históricas diversas e à construção de uma perspectiva crítica da historiografia oficial. A história do cacique dos ayllus, Santos Marka T'ula, apresentada em forma de biografia, possibilitou aos anciãos formularem críticas sobre a política sindical após 1952, como afirma Silvia Rivera, os anciãos responsabilizaram a geração de sindicalistas de silenciá-los e não escutarem a sua história.¹¹⁸⁶ Portanto, a autora conclui que os “vínculos intergeneracionales - rotos en gran medida por efecto de la imposición del sindicato-” são reatados pela terceira geração em contato com essa história invisibilizada, passando a honrá-la e a “puente entre pasado y presente recupera su fluidez”.¹¹⁸⁷

Continuando as suas reflexões no contexto de pesquisa no THOA, Silvia Rivera aponta algumas questões epistemológicas do trabalho com história oral nesse cenário de dominação colonial, indicando a história oral como um “exercício coletivo de desalienação”, onde pesquisador e interlocutor, devem construir uma relação de interação consciente do lugar que cada um ocupa no contexto da dominação colonial. Dessa forma, a socióloga propõe uma relação distinta da instrumentalização entre pesquisador e objeto de estudo, ou seja, entre “ego cognoscente” e “outro

¹¹⁸³ Ibidem, p.57

¹¹⁸⁴ CUSICANQUI, Silvia Rivera. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales. In Temas Sociales. Revista de Sociología, N° 11, p. 49-64, UMSA: 1987, p.58

¹¹⁸⁵ Informações disponíveis no vídeo *THOA Taller de Historia Oral Andina*

em <https://www.youtube.com/watch?v=P5iGTO0TjQM> Acesso em 16 de outubro de 2021.

¹¹⁸⁶ Informação disponível no vídeo “Documental Taller de Historia Oral Andina (THOA)” em <https://www.youtube.com/watch?v=gTMGohVxk4g> Acesso em 30 de setembro de 2021.

¹¹⁸⁷ Silvia Rivera. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales. In Temas Sociales. Revista de Sociología, N° 11, p. 49-64, UMSA: 1987, p.58

passivo”, uma relação em que os dois sujeitos possam refletir e construir conceitos sobre sua experiência em um processo de síntese dialética.

Considerando a simetria nas relações desse “exercício coletivo de desalienação”, Silvia Rivera inclui como categoria essencial para a pesquisa em história oral, a “disponibilidad del investigador a sujetarse al control social de la colectividad "investigada", alterando os procedimentos metodológicos da pesquisa e até seus objetivos.¹¹⁸⁸ Esse controle social da coletividade que está participando da pesquisa, proposto por Rivera, inverte a lógica racionalista/instrumental entre sujeito e objeto de estudo, desafiando as Ciências Sociais. O esforço coletivo de investigação, em uma relação consciente entre pesquisador e coletividade, contribui para um “pacto de confiança”, sendo possível, segundo Rivera, superar as narrativas factuais e analisar o que é significativo, que constitui o sujeito atuante em sua comunidade.

Para compreensão e análise da comunidade remanescente de quilombos Quenta Sol em Bom Despacho, compartilho da perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui sobre a história oral, apresentada como “um exercício coletivo de desalienação”, em um processo de interação consciente entre uma professora de História e a comunidade, uma relação onde os sujeitos buscam compreender como a historiografia e Ensino de História local representam os quilombos e as comunidades remanescentes de quilombos, bem como qual a narrativa dessa comunidade sobre a sua história e suas lutas de resistência frente à modernidade/colonialidade.

Nos estudos do grupo Modernidade/Colonialidade, a crítica ao eurocentrismo é um componente básico. Castro e Grosfoguel apontam a necessidade de visibilizar os conhecimentos ‘outros’, que foram ignorados, omitidos, excluídos e silenciados; mas não apenas como característica de resgate da autenticidade cultural, mas uma “*resistência semiótica*”¹¹⁸⁹ capaz de ressignificar as formas hegemônicas de conhecimento”.¹¹⁹⁰

Walter Mignolo discutindo sobre pedagogia e decolonialidade, aponta que estudantes perguntam como usar a decolonialidade em suas disciplinas, entretanto o autor indicou

¹¹⁸⁸ Ibidem, p.61-62

¹¹⁸⁹ Fiske adota o termo resistência (...) refere-se à recusa a aceitar a identidade social proposta pela ideologia dominante” (FISKE:1997, p.241) (...) Resistências, neste caso, não é simplesmente oposição ao poder, mas são elas próprias fontes de poder: elas são as formas “nas quais os poderes do subalterno são mais claramente expressados”. (Ibidem, p.316) As resistências são de dois tipos, que correspondem às duas principais formas de poder - o poder de construir sentidos, prazeres e identidades sociais e o poder de construir um sistema sócioeconômico. (...) O interesse de Fiske recai sobre a resistência semiótica, aquela que se expressa como uma resistência à homogeneização e que se traduz na capacidade de “construir sentidos, prazeres e identidades sociais que ‘diferem’ daqueles propostos pelas estruturas de dominação (Ibidem, p.317) GOMES, Itania Maria Mota. *Efeito e Recepção: a interpretação do processo receptivo em duas tradições de investigação sobre os media*. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2004, p.195.

¹¹⁹⁰ CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.20.

que a pergunta deveria ser invertida: Como usar as disciplinas para avançar em projetos decoloniais?¹¹⁹¹

A História oral como proposta por Cusicanqui na experiência do THOA, como uma metodologia de ensino e aprendizagem no Ensino de História local possibilitaria abordar a temática dos quilombos, de uma forma não eurocêntrica e de reconhecimento do “outro”, quilombolas, professores e estudantes, como sujeitos capazes de pensar, criar e agir a fim de desestabilizar as colonialidades presentes na contemporaneidade dessas comunidades e no Ensino de História.

3.3 Oficinas pedagógicas: “Eu é que vou contar a minha história”

A “interculturalidade crítica” como ferramenta para o projeto decolonial, apresentada por Walsh, propõe que distintos saberes e formas de produção de conhecimento sejam agenciadas no contexto em que se inserem e em resposta às necessidades dos sujeitos que compõem esse contexto.¹¹⁹² No campo do Ensino de História, entendemos que a História Oral, como uma metodologia ou prática de ensino que mobilize professores, estudantes, comunidade e possibilite que esses sujeitos pensem, criem e agenciem outras formas de saber e ser, favorece um caminho para uma educação intercultural e contribuiu para o projeto decolonial.

Inicialmente, a proposta seria realizar as oficinas com estudantes das escolas que atendem as duas comunidades quilombolas de Bom Despacho. Entretanto, a partir da dificuldade de obter autorização da SRE-Divinópolis para participação das escolas na pesquisa, devido a suspensão do atendimento presencial durante o período da pandemia; optou-se por realizar as oficinas com os estudantes da Escola Municipal José Antônio de Lacerda, no distrito de Boa Vista de Minas em Nova Serrana – MG. Como docente da Rede Municipal de Educação de Nova Serrana, obtive com mais facilidade a autorização para realizar as oficinas pedagógicas na escola de Boa Vista de Minas, que ofereceu todo apoio necessário para a realização das oficinas em um contexto de pandemia Covid-19.

Esta escola também está localizada em um território historicamente ocupado por quilombos. Orlando Ferreira de Freitas iniciou a sua pesquisa na região com o objetivo de escrever sobre as origens de Nova Serrana que depois desdobrou-se na obra sobre Bom Despacho. O autor cita o quilombo histórico de Boa Vista em *Origens de Nova Serrana*. A localidade de Boa Vista de Minas,

¹¹⁹¹ MIGNOLO, Walter; VÁZQUEZ, Rolando. *Pedagogía y (de)colonialidad*. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2013, p.489-507.

¹¹⁹² WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2013.

inserida nas narrativas de Freitas, possui histórico de formação de quilombos em seu território e expressões da cultura de matriz africana, como a congada; com potencial de desenvolvimento de seu próprio circuito histórico-cultural “outro” com percursos elaborados pelos estudantes.

Assim, as oficinas pedagógicas foram desenvolvidas como proposta para uma História oral em uma perspectiva descolonizadora, que possibilitasse o desenvolvido um circuito histórico-cultural ‘outro’ em diferentes contextos de História local, com o objetivo de inspirar a prática de professores e professoras, considerando suas experiências particulares e a pluralidade das localidades em que se insere a sua prática; e não apenas no caso específico das comunidades quilombolas de Bom Despacho.

No contexto da comunidade Quilombola Quenta Sol, em Bom Despacho, as oficinas pedagógicas com uma proposta de História oral em uma perspectiva descolonizadora, apresentavam-se como uma continuidade, ou como uma oportunidade de reatar o “enlace pedagógico e decolonial” iniciado em fins da década de 1990 e início dos anos 2000. Assim, considero que os projetos desenvolvidos pela comunidade Quenta Sol nesse período possuíam um potencial para incidir no Ensino de História local como um projeto intercultural.

Nessa perspectiva, após a realização das duas primeiras ações da pesquisa, como a pesquisa bibliográfica, documental e a análise da representação dos quilombos na obra *Raízes de Bom Despacho*¹¹⁹³, com aporte no pensamento decolonial; e da realização das rodas de conversa com membros da comunidade quilombola Quenta Sol, assim como as entrevistas com professores de História e gestores escolares que atendem os estudantes dos Anos Finais do Ensino Fundamental da comunidade Quenta Sol, foram realizadas as oficinas pedagógicas que compunham a terceira ação proposta pela pesquisa. A realização de oficinas pedagógicas objetivou apresentar uma estratégia de ensino-aprendizagem para abordar a história do lugar e produzir narrativas “outras” que possibilitasse o desenvolvimento de um circuito histórico-cultural ‘outro’, em diferentes contextos de História local a partir da História oral. As oficinas também propunham apresentar a versão preliminar do Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, construído a partir das narrativas das comunidades quilombolas de Bom Despacho, aos estudantes na faixa etária de 13 a 15 anos residentes no distrito de Boa Vista de Minas em Nova Serrana/MG,

Ademais, a proposta da oficina pedagógica fundamentou-se na necessidade de implementação do Currículo Referência de Minas Gerais - CRMG, da Lei 10.639/03 e do cumprimento das diretrizes constantes no PARECER CNE/CP 003/2004 referentes à história dos quilombos e de seus remanescentes. A temática da oficina articulou-se com a habilidade do CRMG para o Nono Ano, relacionada às comunidades quilombolas, como a (EF09HI04X): “Discutir a

¹¹⁹³ FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005.

importância da participação da população negra na formação econômica, política e social do Brasil, identificando as lutas de resistência das comunidades quilombolas e movimentos negros no Brasil e em Minas Gerais contra o preconceito e a discriminação”.

A oficina pedagógica, segundo Maria Lúcia M. Afonso, pode ser definida como um trabalho realizado com grupos e organizado “em torno de uma questão central que o grupo se propõe a elaborar, em um contexto social. A elaboração que se busca na Oficina não se restringe a uma reflexão racional, mas envolve os sujeitos de maneira integral, formas de pensar, sentir e agir”. Para a autora, a oficina usa “a informação e reflexão, mas se distingue de um projeto apenas pedagógico, porque trabalha também com os significados afetivos e as vivências relacionadas com o tema a ser discutido.”¹¹⁹⁴

A metodologia utilizada nas oficinas pedagógicas foi inspirada nos “círculos de cultura”, sistematizados por Paulo Freire na década de 1960, no contexto de suas experiências com a educação de adultos e do Movimento de Cultura Popular.

A partir de 1960, as experiências relacionadas à cultura e educação popular na América Latina, inclusive no Brasil, segundo Carlos Rodrigues Brandão, remetem ao círculo, ou seja, “entre o círculo e a equipe” foram vivenciadas diversas formas de vida, aprendizagem, trabalho e ação social. Nesse período, como aponta Brandão, em que as dinâmicas de grupos são apropriadas por diversos movimentos de cultura popular, “o círculo de cultura traz para o campo de uma educação popular de vocação transformadora de pessoas e de sociedades algo das iniciativas práticas grupais de uso comunitário, escolar ou pedagógico.” Atualmente, a metodologia dos círculos de cultura é utilizada em diferentes situações educativas, seja dentro ou fora das salas de aulas ou das escolas.¹¹⁹⁵

No “círculo de cultura”, os debates eram iniciados por um tema ou “palavra geradora”, fundamentando-se na sensibilização e reflexão em torno do contexto vivenciado pelos alunos, identificando situações-problemas que desafiam o grupo à reflexão e promove a aprendizagem. Aprendendo em grupo e no contexto desse grupo, através de três elementos interrelacionados, como aprendizagem, comunicação e autonomia.¹¹⁹⁶

Como sistematizado por Paulo Freire, Brandão aponta nos círculos de cultura “o diálogo deixa de ser uma simples metodologia ou uma técnica de ação grupal e passa a ser a própria diretriz de uma experiência didática”, fundamentada na ideia de que “aprender é aprender a ‘dizer a sua palavra’”. Para Brandão, os círculos de cultura podem ser divididos em quatro fundamentos.

¹¹⁹⁴ AFONSO, Maria Lúcia Miranda (org.). *Oficinas em Dinâmica de Grupo: um método de intervenção psicossocial*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006, p.09.

¹¹⁹⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Círculo de cultura*. In: STRECKK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. 2ª edição. Revista e ampliada. Autêntica Editora, p.123-125.

¹¹⁹⁶ FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. Apud AFONSO, Maria Lúcia Miranda (org.). *Oficinas em Dinâmica de Grupo: um método de intervenção psicossocial*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006, p.09.

Primeiro, “cada pessoa é uma fonte original e única de uma forma própria de saber” que representa “uma experiência individual de vida e de partilha na vida social”. Em segundo, “cada cultura representa um modo de vida e uma forma original e autêntica de ser, de viver, de sentir e de pensar de uma ou de várias comunidades sociais” e “se explica de seu interior para fora e os seus componentes ‘vividoss-e-pensados’ devem ser o fundamento de qualquer programa de educação ou de transformação social.” O terceiro fundamento é que as pessoas “educam-se umas às outras e mutuamente se ensinam-e-aprendem, através de um diálogo mediatizado por mundos de vivência e de cultura entre seres humanos, grupos e comunidades diferentes, mas nunca desiguais”. Por último, alfabetizar-se, educar-se “significa algo mais do que apenas aprender a ler palavras e desenvolver certas habilidades instrumentais. Significa aprender a ler crítica e criativamente ‘o seu próprio mundo’”.¹¹⁹⁷

Nessa perspectiva, a referência à metodologia dos círculos de cultura no planejamento das oficinas, objetivou promover um diálogo horizontal de saberes, com a valorização de diversas formas de saber e ser dos estudantes a partir de sua comunidade e suas famílias, em uma leitura crítica e criativa de “seu próprio mundo”. A metodologia dos círculos de cultura possibilitou um ambiente de troca de saberes que estimulou a reflexão, participação e interação de todos os estudantes nos debates propostos. As oficinas desenvolveram-se fundamentadas nos debates realizados a partir da primeira problematização apresentada pela pesquisadora, desde um planejamento flexível¹¹⁹⁸, dependente do tema gerador e da construção de saberes em cada encontro.

As oficinas pedagógicas foram estruturadas em três momentos: investigação temática, definição do tema gerador e problematização. Na investigação temática¹¹⁹⁹, os estudantes foram incentivados a produzir narrativas sobre a sua própria comunidade e refletir sobre as suas representações relacionadas à história, cultura e sujeitos do lugar em que vivem. Como desdobramento do primeiro debate realizado, foi apresentada a segunda problematização: Como poderíamos produzir “outras” narrativas sobre a história de Boa Vista de Minas? O segundo momento foi dedicado à definição do tema gerador¹²⁰⁰, para delimitarmos as situações-problema identificadas

¹¹⁹⁷ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Círculo de cultura*. In: STRECKK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. 2ª edição. Revista e ampliada. Autêntica Editora, p.123-125.

¹¹⁹⁸ No planejamento flexível, “o coordenador se prepara para a ação, antecipa temas e estratégias, como forma de se qualificar para a condução da Oficina”, mas também deve estar preparado para acompanhar o grupo em seu desenvolvimento e alterar o planejamento inicial se for necessário. AFONSO, Maria Lúcia Miranda (org.). *Oficinas em Dinâmica de Grupo: um método de intervenção psicossocial*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006, p.37.

¹¹⁹⁹ Primeiro momento de uma educação problematizadora, “depara-se com as situações problemas que geram objeto de estudo da pesquisa de um determinado grupo ou sujeito pesquisador, não de forma isolada, mas na coletividade”. SILVA, F. E. B. da; NASCIMENTO, H. M. F. do; COSTA, F. C. de M. *CÍRCULO DE CULTURA DO LEFREIRE/UERN: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DO SABER E DO FAZER*. Revista *Includere - Universidade em Movimento: Educação, Diversidade e Práticas Inclusivas*, v. 3, n. 1, 2017, p.318.

¹²⁰⁰ “O processo de investigação temática produz a redução a partir da qual as situações-limites são codificadas e organizadas na forma de temas geradores”. NASCIMENTO, Hostina Mara Ferreira do. *Círculo de ação-reflexão-ação: uma possibilidade para a prática pedagógica de formação problematizadora de professores*. Tese (Doutorado em

na investigação temática foram propostas atividades para debatermos sobre a temáticas em que essas situações estavam inseridas, como memória, história oral e narrativas historiográficas sobre Boa Vista de Minas. Debates que fundamentaram a aprendizagem e construção de saberes de forma coletiva e a definição de um tema gerador para desenvolvimento de um projeto de História oral.

No terceiro momento ocorreu a problematização, relacionada ao tema gerador e à apresentação do Circuito quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, como uma referência para a continuidade do projeto, iniciado com as oficinas em que professores(as), estudantes e comunidade poderiam desenvolver um circuito histórico-cultural de Boa Vista de Minas através da História oral. Nesse momento de tematização, foi incluído no planejamento da oficina um documentário indicado pelo professor de História da Escola Municipal José Antônio de Lacerda. No último dia das oficinas os alunos fizeram uma avaliação de forma oral sobre as aprendizagens desenvolvidas no período e sobre a possibilidade do desenvolvimento do projeto de História oral na escola.

Em 19 de outubro de 2021, ao visitar a escola para uma reunião com a direção e coordenação pedagógica para planejar a execução das oficinas, pesquisei na biblioteca escolar sobre o material disponível relacionado à história local. A bibliotecária indicou uma pasta onde estava anexado um projeto desenvolvido em 2003, com a coordenação da supervisora pedagógica Ivete Rodrigues Alves Santos, intitulado “Boa Vista de Minas: sua história e suas histórias”¹²⁰¹. Algumas fotografias ilustram os textos, embora não apresentem legendas, podemos identificar fotografias: de construções antigas ou ruínas de uma edificação na zona rural, de uma casa antiga em ruínas no perímetro urbano (primeira escola de Boa Vista?), do muro de contenção e escadaria em pedra na frente da Capela de Nossa Senhora do Carmo e possivelmente a antiga escola ao fundo (?) (que não podem ser visualizadas atualmente devido a reformas realizadas no local), do altar mor da Capela de Nossa Senhora do Carmo e um medalhão acima da porta principal (que não existe atualmente), de uma grande cruz em madeira na zona rural e uma cruz em madeira no perímetro urbano. Uma referência ao período da escravidão é encontrada no título “Curiosidades”, onde temos a indicação de um cocho construído pelos escravizados de uma fazenda, um local conhecido como “apanhamento” onde os escravizados eram castigados e os vestígios do “cemitério dos escravos”. O “congado de Nossa Senhora do Rosário” é citado no título “Danças”. Um texto do projeto com o título “Boa Vista de Minas – Sua história”, apresenta um resumo das narrativas de *As origens de Nova Serrana*, sobre

Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2011, p. 67. Apud SILVA, F. E. B. da; NASCIMENTO, H. M. F. do; COSTA, F. C. de M. *CÍRCULO DE CULTURA DO LEFREIRE/UERN: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DO SABER E DO FAZER*. Revista Includere -Universidade em Movimento: Educação, Diversidade e Práticas Inclusivas, v. 3, n. 1, 2017, p.318.

¹²⁰¹ O projeto era composto por pesquisas escolares, entrevistas com moradores e visitas a alguns lugares do distrito. Na pasta foram anexados textos digitados com informações breves sobre os aspectos geográficos, sistema de saúde pública, educação, história, causos, crenças, superstições, entre outros e ao final contém um anexo com fotografias, pesquisas escolares e entrevistas escritos à mão.

Boa Vista, inclusive sobre a citação do quilombo de Boa Vista e também do texto “A origem de Boa Vista de Minas” de Ozório Duarte de Lacerda. Posteriormente pesquisei na Biblioteca municipal de Nova Serrana e localizei o texto de Ozório Duarte de Lacerda completo para incluir no planejamento das oficinas.

No período de 26 a 29 de outubro de 2021, as oficinas foram ministradas de forma presencial na Escola Municipal José Antônio de Lacerda no distrito de Boa Vista de Minas, em Nova Serrana/MG. Nesse período estava em vigor a 6ª edição do Protocolo Sanitário de Retorno às Atividades Escolares Presenciais no estado de Minas Gerais, no contexto da pandemia da Covid-19, publicado em 22 de outubro de 2021, que revogou a distância de 0,90 metros entre alunos nas salas de aula e nos demais espaços escolares, entre outras determinações.¹²⁰² Para realização das Oficinas Pedagógicas, foram convidados para participar em caráter voluntário, os estudantes do Nono Ano dos Anos Finais do Ensino Fundamental. No período de realização das oficinas, as aulas estavam ocorrendo de forma híbrida, as turmas da escola estavam divididas em dois grupos de alunos, que revezavam semanalmente a participação nas aulas presenciais e de forma remota, devido às medidas de contenção da pandemia Covid-19.¹²⁰³

No dia 25 de outubro de 2021 a supervisora pedagógica e o professor de História da Escola Municipal José Antônio de Lacerda, onde ocorreria as oficinas, fizeram a minha apresentação à turma do Nono Ano, composta por uma média de 15 alunos naquela semana, devido ao formato de ensino híbrido do período. Nesse mesmo dia apresentei o projeto para os alunos e a proposta das oficinas, expliquei sobre o Termo de assentimento para menor entre 12 e 18 anos incompletos e o Termo de consentimento livre e esclarecido para responsável legal por menor de 18 anos, entreguei duas cópias para cada aluno, fizemos a leitura dos documentos e esclareci as dúvidas que surgiram. As oficinas deveriam ocorrer com os alunos que concordassem em participar da pesquisa e que os pais autorizassem a participação, sendo necessário que tivessem todos os termos preenchidos e assinados. Para preservar a identidade dos participantes na análise das atividades realizadas nas oficinas eles serão identificados pelos números 1 ao 9.

¹²⁰² Documento completo disponível em:

<https://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/NOTA%20%C3%80%206%C2%AA%20VERS%C3%83O%20DO%20PROTOCOLO%20SANIT%C3%81RIO%20DE%20RETORNO%20%C3%80S%20ATIVIDADES%20ESCOLARES%20PRESENCIAIS.pdf> Acesso em 01 de novembro de 2021.

¹²⁰³ Em Minas Gerais, as atividades escolares foram paralisadas no dia 18 de março de 2020, para conter a pandemia de COVID-19. Em 26 de maio de 2020, a Escola Municipal Frei Ambrósio do município de Nova Serrana, onde leciono, retomou as aulas de forma remota. Através do WhatsApp, aplicativo de troca de mensagens e comunicação em áudio e vídeo pela internet, foram criados grupos com os alunos e seus responsáveis, onde seriam postadas as aulas referentes a cada disciplina e turma. Portanto, através de contato telefônico ou do aplicativo WhatsApp, ocorreria a “interação” entre discentes e docentes. O ano letivo de 2020 foi concluído com esse formato de ensino remoto. As atividades letivas no ano de 2021, nas instituições da Rede de Ensino Municipal de Nova Serrana, que haviam iniciado de forma remota, seguiram para o sistema híbrido a partir do dia 02 de agosto de 2021; conforme disposto na RESOLUÇÃO SMEC N.º 003/2021, sobre as diretrizes para o retorno gradual das aulas presenciais nas unidades da rede municipal no contexto da pandemia da Covid-19.

Entre os dias 26 e 29 de outubro de 2021 foram realizadas 5 oficinas pedagógicas (Tabela 1), com assiduidade dos nove alunos. O grupo de alunos que concordaram em participar da pesquisa com o consentimento de seus responsáveis, era composto por 6 alunas e 4 alunos, entre as idades de 13 e 15 anos, com um perfil heterogêneo em relação à naturalidade, cor ou “raça” e religião. Os dados que prevaleceram com um número de cinco alunos foram a naturalidade de Nova Serrana, residir no distrito de Boa Vista a mais de 10 anos, cor ou “raça” autodeclarada parda e religião evangélica, considerando as denominações utilizadas como “Evangélica”, “Adventista” e “Testemunha de Jeová”.

Quadro 1: Oficinas pedagógicas

Oficina Pedagógica	Data	Tema	Participantes	Duração
1	26/10/2021	O lugar onde eu vivo - Boa Vista de Minas	9	0:50 hs
2	27/10/2021	Definindo o tema gerador: Escravidão	9	0:50 hs
3	28/10/2021	1- “Memórias ao alcance das mãos, dos olhos – e dos ouvidos” 2- Conhecendo os projetos "Salvador escravista" e "Santa Afro Catarina"	9	00:50 hs
4	28/10/2021	Tradição oral e narrativas historiográficas sobre Boa Vista de Minas. Texto 1: A origem de Boa Vista de Minas (1990) Texto 2: Boa Vista (2002) Texto 3: “Onde houve escravidão, houve resistência”: quilombo da Boa Vista	9	0:50 hs
5	29/10/2021	1- Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol: Bom Despacho - MG 2- Outras narrativas sobre Boa Vista de Minas: Documentário "Boa Vista de Tradições"	9	1:40 hs

Fonte: Quadro elaborado pela autora.

A primeira oficina pedagógica ocorreu na própria sala de aula com os alunos organizados em círculo. Expliquei que realizaríamos uma dinâmica denominada Círculo de cultura, que conversando e ouvindo com muita atenção a palavra do outro, construiríamos um conhecimento sobre o tema proposto de forma coletiva. Fiz alguns questionamentos aos alunos para que eles entendessem a dinâmica proposta: Para realizarmos essa atividade coletivamente, apenas uma pessoa deve falar? Quando um colega estiver falando podemos interromper? E concluí explicando que no círculo de cultura, toda fala é importante, não existe julgamento sobre a fala, o tempo de duração ou sua importância.

A primeira problematização proposta aos alunos para iniciarmos o debate foi: Como vocês me apresentariam a comunidade em que vocês moram? Como me apresentariam Boa Vista de Minas, esse lugar em que vocês vivem? Como alguns alunos ficaram em dúvida sobre a pergunta ou

tímidos em colocar a sua fala, fiz a pergunta de forma diferente: Como vocês apresentariam Boa Vista de Minas para uma pessoa que quisesse morar aqui? Na primeira fala identifiquei que houve referência aos lugares que remetiam ao passado histórico da comunidade, ao período da escravidão como o “cemitério dos escravos”, apesar de estarem abandonados, representaram uma maior importância para a aluna que os atrativos atuais.

Então professora, uma pessoa que quer mudar pra cá... não tem muita coisa para falar não... se ocê mudar pra cá não vai ter nada para fazer...vai ter uns barzinhos pra cê ir, um poliesportivo e tal..., mas nada muito...legal não. Mas... lá pra cima, tem umas casinhas abandonadas...que eu passei lá de vez em quando, se elas não tiver caído...Aí tem lá pra cima assim, tem umas casas assim que deve ser... entrar bem no contexto histórico...é... lá pra cima assim... lá naquele corguinho [...]Aí aqui atrás... tem o cemitério dos escravos.¹²⁰⁴

Para direcionar o debate, questionei se eles achavam que o que era mais “antigo” estava um pouco abandonado e porque estaria nessa situação, se esses lugares ou construções tinham valor para a comunidade e quais seriam os responsáveis por sua conservação. A aluna afirmou que “um pouco não. Está muito abandonado. Porque ninguém pegou para cuidar tia!” e que teria um valor histórico, “Porque se você for analisar tem uma história muito bacana... Eu acho que deveria tratar melhor né...por causa do contexto histórico e tal... (...)”.¹²⁰⁵ Sobre a conservação, na opinião da aluna seria responsabilidade de todos.

Eu acho que todo mundo né...(..) Acredito que os donos delas...os familiares lá... que deveria ter cuidado da casa ou alguém assim, fazer uma reforminha nela para não deixar acabar... Eu acho que o pessoal de Boa Vista também...que deveria tratar melhor esse contexto histórico...porque se você for analisar aqui em Boa Vista tem lugar histórico pra danar...o cemitério dos escravos ali mesmo...está tudo destruído, no muito tem umas cruzinhas aqui pra li, mas eles destruíram... Aí lá em cima também...tem as casinhas...já está quase tudo desmoranando, se não estiver tudo no chão.¹²⁰⁶

Em seguida a narrativa de outra aluna, relatou uma experiência de “conservação”, contrária ao “abandono” relatado pela primeira aluna, relacionado ao cemitério dos escravos. A aluna identificou outro lugar importante para os moradores, o Cruzeiro localizado no cemitério onde segunda os alunos e a memória social dessa comunidade eram sepultados os escravizados. Os moradores teriam se apropriado do espaço onde ocorre a “reza do terço” e fizeram um trabalho de conservação.

Eu ia falar do cemitério dos escravos professora... porque lá agora eles fez tipo um... um lugar que agora um monte de pessoa vai lá e reza o terço...antes era só uma cruz [...] aí eles fizeram tudo certinho. Agora tem uma cruz bem no meio, está tudo arrumadinho lá e às vezes eles vão lá rezar. Foi um cara que mora ... ali... foi um morador... [que fez a reforma]. Tem um dia que um monte de gente vai lá rezar...¹²⁰⁷

¹²⁰⁴ Aluna 9, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

¹²⁰⁵ Aluna 9, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

¹²⁰⁶ Aluna 9, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

¹²⁰⁷ Aluna 3, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

Nesse momento, destaquei para os alunos o quanto era importante a fala ou os conhecimentos de cada um, porque uma aluna teve uma visão de abandono do “cemitério dos escravos” e das “casinhas antigas” e outra aluna destacou o trabalho de conservação do “cruzeiro” localizado no “cemitério dos escravos” realizada pelo próprio morador. A terceira narrativa do debate realizada por um aluno, também destacou a imagem de “abandono” em relação às casas que foram citadas na primeira fala e destacou que a casa de sua avó “também é bem antiga...”¹²⁰⁸ Apenas na quarta participação, uma aluna comentou sobre a importância de Boa Vista de Minas que “surtiu antes de Nova Serrana”, sobre as antigas fazendas da região e o trabalho de escravizados.

*Então Sandra...aqui em Boa Vista...ela tem muito tempo né...ela surgiu antes de Nova Serrana e não é apenas um bairro que surgiu do nada...ela tem muita história se você for observar ... esse negócio aí dos escravos! Tem um idoso chamado é... [citando um apelido], ele é bem antigo e é na...acho na propriedade dele que fica esse negócio dos escravos. Minha avó ela trabalhou por muito tempo com esse moço, mais de 30 anos! Eu...quando era pequena ela me levava pra lá...pra ficar me olhando e eu lembro que eu ia pra lá...e é um lugar muito abandonado e eu acho que a comunidade deveria mais valorizar porque é um fato histórico. Então...pra mim é isso...*¹²⁰⁹

Uma outra aluna interferiu e comentou que a colega estava falando sobre um “local onde os escravos ficavam presos lá” e perguntou: “Pode falar de novo?”. Respondi que sim, mas que aguardaríamos a sua colega terminar a sua participação. Então na fazenda citada pela aluna, que continuou explicando sobre o local, provavelmente teria as ruínas atribuídas a uma senzala:

*(...) esse local, que foi um lugar dos escravos não foi [citando o nome de outra aluna], ele é um monumento assim bem grande...Parece que os escravos antes lá trabalhavam, ficavam presos lá... Mas eu queria muito sei lá...saber a história da comunidade, por causa que eu achei bem interessante! Tem uma construção antiga... Algo retratado com os escravos...por causa das histórias que os antigos, que os moradores antigos contam e então acho que seria isso.*¹²¹⁰

O relato acima, acrescentou as “*histórias que os antigos, que os moradores antigos contam*” ao contexto do debate, porque nas falas anteriores tivemos apenas observações dos estudantes sobre os lugares que eles atribuíam valor devido à sua relação com um passado mais distante, relacionado ao período da escravidão, mas não haviam citado diretamente as narrativas de outras pessoas, familiares ou moradores. Então, com o objetivo de dar continuidade à temática da memória e da História oral, importante para a proposta da oficina e presente na fala da aluna, apresentei outra problematização que apenas destacaria o que a aluna havia constatado: Como essas narrativas sobre Boa Vista de Minas chegaram até vocês?

¹²⁰⁸ Aluno 8, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

¹²⁰⁹ Aluna 1, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

¹²¹⁰ Aluna 1, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

*De várias pessoas que moravam aqui há muito tempo, dos meus avós...de alguns senhores daqui mesmo...e eu lembro que eu fiquei assim, na minha memória por causa que eu achei interessante. Eu gosto bastante das histórias dos meus pais, por causa que é de lá que saiu a cultura, de lá que saiu a origem. Então...eu acho interessante!*¹²¹¹

Nesse momento, fiz referência ao conceito de memória social, mas considerando o tempo disponível e que o debate realizado era com a turma do Nono Ano dos Anos Finais do Ensino Fundamental, mas necessário para os alunos entenderem que os relatos da última aluna e uma parte das outras falas também, provavelmente estavam presentes na memória das pessoas mais velhas, da família, como citaram os avós, que formam a memória social de uma comunidade. Depois percebi que poderia ter incluído no planejamento da oficina alguns conceitos com definições curtas e acessíveis aos alunos, para serem utilizados quando a temática surgisse. Como por exemplo, fato histórico, monumento, memória. A partir desse momento os alunos fizeram muitas referências aos familiares mais velhos, principalmente avós.

O aluno seguinte também citou o avô, que trabalhava em uma fazenda próxima e contava histórias mais antigas, “porque ele trabalhava na roça” e acrescentou outro lugar aos relatos: “Ah...professora, tem meu avô que trabalhava lá no Canarinho...lá tinha uns engenhos e tinha umas casa lá, que eu acho que ele falou que nem existe mais nada lá, se tornou...mato... (...) ele falou que é muito antigo esses trem, mas eu nunca fui lá, nunca vi como que é lá, mas ele falou que tinha.”¹²¹²

A última narrativa da aluna que perguntou, “pode falar de novo?”, mudou a trajetória do debate, porque até o momento, os alunos estavam citando lugares que eles atribuíam valor histórico e faziam observações sobre o seu estado de conservação ou valorização pela comunidade, talvez influenciados por uma interpretação do patrimônio histórico apenas como “material”. Considerando que na apresentação do projeto de pesquisa e nos termos de assentimento e consentimento, foi citado o objetivo das oficinas em apresentar um Circuito Histórico-cultural “Outro”. A aluna retomou a fala, também atribuiu as narrativas ao avô e introduziu a temática da cultura de matriz africana:

*Meu avô, geralmente ele conta também que aqui em Boa Vista, tinha muita fazenda...era muita fazenda. Era tipo assim... os donos de fazenda tinha uns hectare muito grande, assim né... e tinha os escravos também...e no caso dos escravos...foi com os escravos...que saiu a cultura afro-americana...eu acho...afro-brasileira...acho que é isso. Ai ele conta que tipo assim, aqui em Boa Vista, começou né ter a cultura do Reinado...começou ter a cultura do Congo, das religião de [macumba?] Umbanda...que foi graças aos escravos...*¹²¹³

Como estávamos encaminhando para o final da dinâmica, pontuei aos alunos que a última fala tinha contribuído de forma importante, porque lembrou do Reinado e das religiões de

¹²¹¹ Aluna 1, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

¹²¹² Aluno 5, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

¹²¹³ Aluno 9, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

matriz-africana e a maioria das narrativas concentraram-se no conceito de patrimônio material. Como conclusão solicitei que cada aluno que “colocou a sua palavra” no Círculo de Cultura respondesse de forma breve: De onde vieram os conhecimentos [narrativas] sobre Boa Vista de Minas que vocês trouxeram para o círculo? Em sequência as respostas foram, “dos mais antigos”, “ancestrais”, “desse povo mais antigo como meu vô”, “dos mais velhos”. A última aluna respondeu atribuindo cada lugar ao relato de um familiar, transpassando três gerações, “do meu pai [casas antigas], do meu avô [cemitério dos escravos] e do meu bisavô [das fazendas], foi uma observação minha sobre as casas.” Dessa forma, os alunos apresentaram Boa Vista de Minas através de suas observações sobre os lugares que eles consideravam importantes relacionados à história do lugar, principalmente ao período da escravidão e sobre as expressões da cultura afro-brasileira presente na comunidade, ancorados nas narrativas de seus familiares e dos moradores mais velhos da comunidade.

Para os alunos entenderem os encontros como um processo contínuo de reflexão e aprendizagem no contexto dos temas discutidos, apresentei uma problematização que poderíamos continuar no dia seguinte, relacionada às narrativas dos moradores e existência de narrativas historiográficas sobre Boa Vista de Minas : Além desse conhecimento, dessas histórias que vocês encontraram na comunidade, na família, como das pessoas escravizadas, do Reinado, da Umbanda, alguma pessoa já narrou a história de Boa Vista? Alguém já escreveu sobre a história de Boa Vista de Minas? Temos uma “pedacinho” dessa história nos livros da disciplina de História? A resposta imediatamente e precisa evidenciou a necessidade da reflexão sobre o Ensino de História, História local e produção de material didático: “Como assim professora? Escreveu...eu acho que não tia. Acho que ninguém nunca escreveu... a não ser que a gente não tenha visto, mas até onde eu sei...” “Sim, mas eles [livros didáticos] nunca falam diretamente da nossa cidade.”

Diferente do dia anterior, em que a proposta era uma investigação temática, a segunda oficina¹²¹⁴ seria dedicada à definição de um tema gerador que abarcasse uma situação-problema presente nas narrativas apresentadas e possibilitasse o desenvolvimento de um projeto de História oral. Como continuidade do debate realizado no dia anterior e de uma aprendizagem fundamentada nos conhecimentos trazidos pelos alunos sobre a sua comunidade, iniciamos retomando as narrativas dos alunos sobre Boa Vista de Minas:

Vocês narraram que a história de Boa Vista de Minas começou a muitos anos, com grandes fazendas e trabalho escravizado. Que essa história está presente em vários lugares da comunidade, como nas construções antigas, no Cruzeiro, no cemitério dos escravizados, nos

¹²¹⁴ Iniciamos a segunda oficina pedagógica sentados no refeitório da escola, em uma grande mesa retangular, devido a sala de aula estar ocupada pelo restante da turma que não estava participando da oficina. Após iniciarmos as atividades propostas, observei que os alunos não estavam concentrados como no dia anterior e procurei outro espaço onde fosse possível nos sentarmos em círculo novamente. O único lugar disponível era um pátio descoberto em frente ao refeitório, onde organizamos as cadeiras em círculo e reiniciamos a oficina. Nos outros encontramos usamos novamente esse mesmo espaço descoberto, o refeitório também foi usado quando dividi os alunos em dois grupos e a sala de informática.

engenhos antigos; e também nas atividades culturais e religiosas, como o Reinado, “rezar o terço” no Cruzeiro e as religiões de matriz africana.

Como os alunos me apresentaram Boa Vista de Minas através de narrativas que ouviram de seus familiares como pais, avós, bisavós e relataram que não conheciam nenhuma narrativa historiográfica sobre o lugar onde viviam, questionei: Poderíamos contar a história de Boa Vista a partir das narrativas dos moradores? Como seria essa pesquisa? Uma aluna respondeu que: “A gente ia precisar na verdade...uma pessoa para contar, para escrever e uma para gravar. Seria bacana gravar a pessoa falando...Aí a gente escrevia uma série de...escrevia umas tais perguntas e ia lá e fazia uma entrevista né tia!”¹²¹⁵ Em seguida, expliquei que a descrição da aluna estava muito próxima do que seria a História oral, que possibilitaria a “coleta, interpretação e difusão de memórias” relacionadas aos lugares e fatos citados pelos alunos no momento de investigação temática. Dessa forma, interroguei se a história oral contribuiria para produzirmos narrativas sobre a história de Boa Vista.

Em seguida, expliquei que precisaríamos definir um tema gerador de acordo com todas as discussões que tinham sido apresentadas sobre Boa Vista de Minas, para ser aprofundado e depois elaborado o projeto de história oral. Duas alunas apresentaram três temas como: “Falta de atrativos culturais e estabelecimentos comerciais para o distrito (mercado maior, farmácia)”, “Escravidão... ou... Eu queria na verdade estudar as culturas africanas...no caso...era o corte de congo, as religiões”. Nesse momento surgiu mais discussões sobre as religiões existentes no distrito apresentadas por uma aluna.

Aqui em Boa Vista, eu acho que tem mais católico, evangélico e tem também [...] que é da Umbanda. Professora...esses tempo pra trás eu peguei a Umbanda para estudar, porque eu achava muito interessante, aí eu comecei a estudar...aí eu vi que tinha uma diferença entre a Umbanda e o Candomblé. O Candomblé é uma cultura afro...afro, africana mesmo, própria africana... e a Umbanda foi uma mistura que eles fizeram com o Brasil e com a África.

Nesse momento discutimos sobre as origens da Umbanda que tem elementos do Candomblé, do Catolicismo e do Espiritismo, por isso é considerada uma religião “genuinamente brasileira”. Dentre os temas apresentados, citei dois exemplos para os alunos, de projetos que poderiam ser desenvolvidos através da história oral. Com o tema sobre as religiões, poderia ser realizada uma cartografia das religiões em Boa Vista de Minas, mapeando as Igrejas ou locais de culto e celebrações existentes, pesquisando sobre o contexto histórico de cada religião ou festividade e entrevistando alguns de seus adeptos.

Sobre o tema escravidão, poderíamos mapear os lugares que os alunos citaram no

¹²¹⁵ Aluno 9, Oficina pedagógica, 26 out. 2021.

debate, considerando que estão presentes na memória social da comunidade. Pesquisar e explicar sobre a história de cada lugar e sua ligação com o período da escravidão. Através da história oral, resgatar as memórias dos moradores sobre esses lugares que os alunos indicaram ou os silenciamentos. As narrativas dos alunos sobre o abandono de lugares como o “cemitério dos escravos”, o “cruzeiro”, as possíveis “ruínas de uma senzala ou engenho” “abandonados” ou desvalorizados, ligados ao passado escravocrata, percebi que poderiam refletir certos patrimônios e acontecimentos históricos, denominados como patrimônios difíceis e que são submetidos ao esquecimento, são silenciados na memória social. Patrimônios que podem ser evidenciados e problematizados em um circuito histórico-cultural “outro”. Ao final, os dois temas teriam potencial para construir um circuito histórico-cultural a partir das narrativas dos moradores, mas os alunos optaram pelo tema escravidão.

No dia 28 de outubro de 2021, foram realizadas a terceira e a quarta oficina pedagógica. A terceira oficina ocorreu na sala de informática. Ao iniciar, entreguei um roteiro para cada aluno onde foram propostas duas atividades. A primeira intitulada “Memórias ao alcance das mãos, dos olhos – e dos ouvidos”,¹²¹⁶ onde retomamos de forma sintética os conhecimentos construídos nos últimos dois encontros:

- Podemos registrar as memórias de nossa família sobre Boa Vista de Minas e identificar os lugares, festas, celebrações, tradições que aparecem nessas narrativas.
- Ouvindo e conversando com as pessoas da comunidade e com nossos familiares, fazendo o registro dessas histórias narradas, podemos “entrar em contato com a memória do passado e a cultura do presente”¹²¹⁷, ou seja, podemos contar a história de Boa Vista de Minas de tempos mais remotos ou dos nossos dias.
- Esse método de pesquisa é chamado de História oral, através da técnica da entrevista, registramos as memórias narradas de um indivíduo, em primeira mão. Essas entrevistas são uma técnica para coleta de informações. Existem vários tipos de entrevista (História Oral de Vida, História Oral Temática, História Oral Testemunhal)
- Por meio dos relatos de quem testemunhou e viveu experiências que merecem ser contadas, a história oral reforça laços entre pessoas, gerações, comunidades e tempos.”¹²¹⁸
- “A história oral pode ser entendida de duas maneiras: como um método que registra memórias narradas, através de entrevistas, e como o resultado desse método, isto é, como fonte de informação.”¹²¹⁹

A segunda atividade intitulada “Conhecendo os projetos *Salvador escravista e Santa Afro Catarina*”¹²²⁰ propôs que os alunos explorassem os sites indicados conhecendo projetos relacionados à memória e história da escravidão que possibilitaram desenvolver circuitos “outros”

¹²¹⁶ SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. *História oral na sala de aula*. Coleções: Práticas Docentes, Coordenadores da Coleção Maria Eliza Linhares Borges, Edição: 1, Autêntica Editora, 03/2015, p.8.

¹²¹⁷ Ibidem

¹²¹⁸ Ibidem

¹²¹⁹ Ibidem, p.249

¹²²⁰Disponíveis em: <https://www.salvadorescravista.com/>;

<https://santaafrocatarina.ufsc.br/santaafrocatarina/?secao=espaco> Acesso em 27 out. 2021.

em uma cidade ou estado. Para direcionar a análise dos sites pelos alunos foi proposto um pequeno roteiro: Qual o tema principal de cada mapa? Os lugares destacados identificam a memória do colonizador ou do colonizado? Podemos identificar alguma forma de resistência à escravidão relacionada aos lugares demarcados nos mapas? Todos participaram de forma dinâmica da atividade. Principalmente ao tentar identificar as formas de resistência à escravidão e explorando a aba “saber mais” em um dos sites. A atividade permitiu que os alunos identificassem diversos lugares, ações e pessoas relacionadas à causa abolicionista e à resistência contra a escravidão. Como introdução para a próxima oficina indaguei aos alunos: Em Boa Vista de Minas também houve resistência à escravidão?

A quarta oficina objetivou promover o debate sobre a temática da escravidão, relacionada ao contexto local, abordando a tradição oral, as narrativas historiográficas e a resistência à escravidão em Boa Vista de Minas. Iniciei retomando os questionamentos apresentados nos dois últimos encontros como: Existe alguma narrativa historiográfica sobre Boa Vista de Minas? Em Boa Vista de Minas também houve resistência à escravidão? Para fundamentar as discussões apresentei três textos aos alunos: Texto 1- *A origem de Boa Vista de Minas*(1990)¹²²¹, o texto 2 - *Boa Vista* (2002)¹²²² e o texto 3 – “*Onde houve escravidão, houve resistência*”: *quilombo da Boa Vista*¹²²³. Organizados em duplas, os alunos fizeram a leitura dos textos e depois apresentaram quais seriam as pessoas presentes nas narrativas historiográficas produzidas sobre Boa Vista de Minas nos dois textos. O primeiro texto oportunizou discussões sobre como a tradição oral narra a origem de Boa Vista e do Congado, a construção da Capela de Nossa Senhora do Carmo por pessoas escravizadas e a construção do altar mor da capela supostamente realizada por Aleijadinho. No segundo e terceiro textos, observamos uma narrativa fundamentada em documentos históricos, uma abordagem da história tradicional, centrada no objetivo de demarcar os “primeiros colonizadores” e apenas cita a existência do Quilombo da Boa Vista, mas sem problematizá-lo como forma de resistência. Seguimos o debate abordando a temática dos quilombos e das comunidades remanescentes de quilombos da região, como em Bom Despacho e outros municípios, invisibilizadas nas narrativas historiográficas tradicionais.

No último dia de atividades, os alunos conheceram o Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, que estava em desenvolvimento e apresentava a trajetória de resistência dessas comunidades produzindo outras narrativas sobre a História local, através da História oral. Em um segundo momento, foi exibido o documentário *Boa Vista de Tradições*

¹²²¹ Texto com narrativa presente na tradição oral sobre a história de Boa Vista. A publicação possui a observação “Transcrito do Jornal Serranense”, mas não indica a data da publicação original. LACERDA, Ozório Duarte de. *A origem de Boa Vista de Minas*. Jornal Novo Rumo, Nova Serrana, 15 jun. 1990, p.2.

¹²²² Texto adaptado do capítulo intitulado “Boa Vista”. FREITAS, Orlando Ferreira; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As origens de Nova Serrana*. Nova Serrana: Gráfica Sidil, 2002, p.111-116.

¹²²³ Texto adaptado do capítulo intitulado “Os quilombos”. Ibidem, p. 26-35.

(2021)¹²²⁴, produzido com incentivo da Lei Aldir Blanc de Emergência Cultural durante o período da pandemia Covid-9, que contribuiu significativamente para as oficinas pedagógicas, visto que apresentava as narrativas de alguns moradores sobre a história do Congado e da Capela de Nossa Senhora do Carmo. Após a exibição, primeiro pontuei a diferença entre um documentário e um projeto de História oral, em seguida fizemos um debate orientado pelas seguintes perguntas: Sobre o que trata o documentário *Boa Vista de Tradições*? Quais pessoas foram entrevistadas? Foi citado algum fato histórico? Qual(is)? Quais são os lugares, edificações ou celebrações retratados no documentário? Esses lugares, edificações ou celebrações presentes na memória da comunidade estão relacionados ao período da escravidão?

As cinco oficinas realizadas com os estudantes representam a primeira etapa de um projeto de História oral relacionado à História local, que possibilite ir além da coleta de narrativas. Após essa primeira etapa realizada com a metodologia de oficinas pedagógicas, composta por uma investigação temática, definição de um tema e problematização, deveriam ocorrer as entrevistas com membros da comunidade, a análise dessas entrevistas e o desenvolvimento do texto final. A terceira e última etapa seria a apresentação dos resultados finais do projeto para os moradores e comunidade escolar. Dessa forma, estudantes e professores atuariam na produção de narrativas historiográficas sobre a história local.

Portanto, ao concluir a última oficina, esclareci aos estudantes que o objetivo das atividades seria realizar apenas a primeira etapa de uma proposta em desenvolvimento, que possibilitasse realizar um projeto de História oral relacionado à História local. Ressaltei que pelo contexto de pandemia Covid-19 e por realizar as oficinas em uma escola inserida em uma comunidade com trajetória histórica de quilombos em seu território, mas com especificidades que demandariam tempo e esforços de pesquisa, e ainda acrescento o tempo restrito de uma pesquisa de mestrado, que o projeto de História oral ficaria como uma proposta que poderia ser desenvolvida pela escola em outra oportunidade, assim como inspirar ou fundamentar a prática de outros professores.

Os objetivos dessa primeira etapa foram alcançados, visto que os alunos participaram assiduamente dos encontros e demonstraram interesse e compromisso em todas as atividades realizadas, colocaram “a sua palavra” nos debates propostos, interagiram narrativas de familiares sobre os temas discutidos, exploraram e discutiram os projetos dos *sites* Salvador Escravista e Santa Afro Catarina, demonstraram muito interesse na análise de narrativas sobre a história de Boa Vista de Minas. Ainda na terceira oficina foi possível observar a disposição dos alunos em continuar o projeto e realizar a segunda etapa de entrevistas e a troca de saberes entre gerações que essa atividade possibilitaria: “Eu falei com o meu vô né...que eu precisava de fazer uma pesquisa

¹²²⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5OjQDaGOfZ8> Acesso em 27 out. 2022.

e tal... se ele podia me ajudar. Ele falou que o que a gente precisar sobre a história de Boa Vista, ele pode ajudar a gente.”¹²²⁵ Os alunos ainda demonstraram consciência da história local não-contada na História tradicional e a importância de produzir outras narrativas sobre essa história

3.4 Circuito Quilombola

Considerando o enraizamento dos projetos decoloniais nas “lutas políticas de resistência e (re)existência das populações afrodiáspóricas e africanas”¹²²⁶, propomos um Circuito quilombola, apresentando um percurso instituído desde as narrativas das comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol. O circuito ‘outro’ apresenta-se como uma contra-narrativa ao *Circuito Verde Trilha dos Bandeirantes*, fundamentando-se na diáspora africana, ou seja, na trajetória histórica dos africanos escravizados e seus descendentes, que “contribuíram com a criação e a invenção de uma nova cultura, elaborando novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade, sociabilidade”¹²²⁷. Como afirmam Bernadino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, “resistência e projetos de (re)existência ziguezagueiam pelo Atlântico Negro”, evidenciado por Paul Gilroy através da música em sua obra, *Atlântico Negro*.¹²²⁸

O Circuito é uma estratégia de afirmação da história e cultura afro-brasileira e africana que pode colaborar para a problematização sobre um Ensino de História além da Educação escolar quilombola, em um contexto mais amplo em busca de um Ensino de História que contribua para o projeto decolonial. Estabelecido em um espaço específico, um município, integrante do *Circuito Verde Trilha Bandeirante*, com duas comunidades quilombolas e lideranças expressivas no Movimento quilombola.

A partir da tentativa de expor historicamente a colonialidade do poder, do ser e do saber presentes na experiência colonial vivenciada pelos quilombos do século XVIII e na trajetória histórica das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho, desenvolvemos um circuito a partir da cartografia das narrativas dessas comunidades. As narrativas apresentadas no Circuito Quilombola e as oficinas pedagógicas realizadas com os estudantes, pretendem inspirar professores para desenvolverem projetos de História oral com os seus alunos, mapeando outras narrativas relacionados à história dessas comunidades e aos seus desafios contemporâneos. A proposta de utilização do Circuito Quilombola nas estratégias de ensino dos professores de História, assim como o convite para a continuidade do Circuito, através de projetos de História oral em uma

¹²²⁵ Aluno 9, Oficina pedagógica, 28 out. 2021.

¹²²⁶ BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p.17.

¹²²⁷ Ibidem, p.17.

¹²²⁸ Ibidem, p.17.

perspectiva descolonizadora, possibilita romper com a lógica eurocêntrica identificada na historiografia local e potencializa o reconhecendo do “outro”, quilombolas, professores e estudantes, como sujeitos capazes de pensar, criar e agir desestabilizando colonialidades presentes na contemporaneidade dessas comunidades e no Ensino de História.

O “Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol/MG”, é exibido em um mapa desenvolvido no *Google My Maps*, ferramenta que permite a criação de mapas personalizados e sua incorporação em um *website*. O percurso pelas narrativas das comunidades quilombolas está disponível no site <https://circuitoquilombolamg.com> (Figura 39).

O *Google My Maps* permite salvar lugares específicos inserindo marcadores próprios sobre uma imagem de satélite e adicionar uma descrição, fotos ou vídeos relacionados a esses lugares. O projeto *ipatrimônio.org* que mapeou os quilombos brasileiros inseriu marcadores identificando os municípios em que estão as comunidades quilombolas. No entanto, esses marcadores foram adicionados “em áreas vazias do terreno urbano para segurança dos mesmos, buscando evitar crimes de ódio racial”¹²²⁹. Utilizando a mesma estratégia, os marcadores do “Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol/MG” estão inseridos em vias públicas dos municípios relacionados à trajetória histórica dessas comunidades, em uma tentativa de evitar crimes de ódio como racismo, etnocentrismo, xenofobia, intolerância religiosa, entre outros. Leandro Bessa esclarece que “ter sua crença, etnia, raça, origem e identidade hostilizados pode ser considerado um crime de ódio”¹²³⁰ e explica o que caracteriza esse tipo de crime:

O que caracteriza o crime de ódio é a existência de uma aversão completa ao outro, onde o ódio tende a eliminação. Os crimes são de violência física, mas também de violência psicológica. Então abrange desde homicídio até uma injúria motivada por uma característica específica de pertencimento de uma pessoa a um determinado grupo.¹²³¹

No mapa Circuito Quilombola é apresentado um texto de introdução com dados sobre a pesquisa que deu origem ao circuito apresentado no *My Maps* e o seu conteúdo:

Bem-vindo ao Circuito Quilombola: Comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol. Vamos fazer um percurso pelas lutas de resistência cultural, política e religiosa das comunidades quilombolas de Bom Despacho em Minas Gerais. Ao fazer o percurso você poderá conhecer a história dos quilombos e das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho, que produziram novos modos de pensar, ser e atuar, resistindo e (re)existindo através da luta pelo reconhecimento do seu território, pelo fim do preconceito e discriminação.

¹²²⁹ O *ipatrimônio.org* é uma plataforma colaborativa, independente e sem fins lucrativos que objetiva cadastrar e mapear o patrimônio cultural brasileiro. Disponível em: [Bom Despacho – Quilombo Carrapatos da Tabatinga | ipatrimônio \(ipatrimonio.org\)](https://ipatrimonio.org) Acesso em: 12 dez. 2022.

¹²³⁰ Disponível em: [Entenda o que são crimes de ódio e como denunciar práticas na Defensoria Pública – Defensoria Pública do Estado do Ceará](#) Acesso em: 26 dez. 2022.

¹²³¹ Disponível em: [Entenda o que são crimes de ódio e como denunciar práticas na Defensoria Pública – Defensoria Pública do Estado do Ceará](#) Acesso em: 26 dez. 2022.

Ao longo do percurso você encontrará 'Estações educativas' relacionadas às Comunidades quilombolas, à História e cultura afro-brasileira e africana e à Educação para as relações étnico-raciais.

Este circuito faz parte da pesquisa "Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol/MG: proposta para um Ensino de História decolonial", desenvolvida no Mestrado Profissional em Ensino de História - ProfHistória, da Universidade Federal de Uberlândia - UFU, por Sandra Maisa dos Santos e orientada pelo Professor Doutor Gilberto César de Noronha.

Problematizando a historiografia local que aborda os quilombos através de uma narrativa colonialista e a participação do município na rota turística Circuito Verde - Trilha dos Bandeirantes, pretendeu-se não apenas compreender como tem sido concebida a história dos quilombos, mas também registrar e construir “outras” narrativas sobre esses quilombos e as lutas das comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol, considerando a perspectiva dos próprios remanescentes de quilombos, como proposta para um Ensino de História local na perspectiva decolonial.

Os marcadores do “Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quenta Sol/MG” estão inseridos em vias públicas dos municípios relacionados à trajetória histórica dessas comunidades na tentativa de evitarmos crimes de ódio como, racismo, etnocentrismo, xenofobia, intolerância religiosa, entre outros.¹²³²

O Circuito quilombola apresenta dois percursos narrativos: primeiro da Comunidade Carrapatos da Tabatinga e em seguida da Comunidade Quenta Sol. Ao longo das duas rotas o visitante encontrará 'Estações educativas' relacionadas ao Ensino de História, com temáticas das comunidades quilombolas, da História e cultura afro-brasileira e africana e da Educação para as relações étnico-raciais. A rota Carrapatos da Tabatinga apresenta vinte e dois marcadores:

1. “Eu sou de Bom Sucesso, quilombo dos Carrapatos” – MG
2. “Esse povo parece carrapato, a gente mata, mata, eles brotam do chão”: Bom Sucesso - MG.
3. Fazendas mineiras: “ali é que a gente sofreu mesmo”.
4. Atitudes rebeldes levam ao Rio de Janeiro – RJ
5. Seguindo as linhas do trem: casamento em Juatuba – MG
6. Constituindo uma família em Juiz de Fora – MG
7. Enfrentando as dificuldades em seu caminho: Contagem e Belo Horizonte – MG
8. Atendendo um chamado espiritual em Bom Despacho – MG
9. “Posava era na Tabatinga, era lá que nosso povo tinha umas cafuas”, em Bom Despacho – MG: Maria Feliciano
10. “Quando rebentô a liberdade”, em Bom Despacho - MG: Maria Joaquina da Silva ou Dona Fiota.
11. “Toda vida foi Tabatinga. Desde o tempo da escravidão” em Bom Despacho – MG: Maria Joaquina da Silva ou Dona Fiota.
12. “(...) enturmaram os Carrapatos e os Negros da Costa” na Tabatinga, em Bom Despacho – MG
13. “Depois de muita luta, consegui construir meu Centro Espirita” em Bom Despacho – MG
14. “(...) eu vou descer com minha bandeira... com meu povo, amanhã tô descendo!” Moçambique de São Benedito, em Bom Despacho – MG
15. “(...) fiz a farda, fiz as bandeiras, aí fui em Dom Serafim em Belo Horizonte (...) foi assim que enfrentei Bom Despacho” - MG
16. A luta por políticas públicas na Tabatinga e a Constituição de 1988 em Brasília - DF
17. "Nós nem sabíamos que tínhamos direitos!": Certificação da comunidade quilombola em Bom Despacho – MG
18. Criação da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais - N'GOLO em Belo Horizonte – MG

¹²³² Disponível em: cicuitoquilombolamg.com Acesso em: 05 março 2023.

19. Coordenação Municipal de Igualdade Racial no Conjolo de Vissunga, em Bom Despacho - MG
20. Cotas Raciais para Concurso Público do Município de Bom Despacho – MG
21. Capela São Benedito e Festa de São Benedito - “o santo dos negros” em Bom Despacho – MG
22. “Eu acho que agora a gente tem que continuar a luta. Quilombola não pode desistir de lutar não”: Marcha das Mulheres Negras, em Brasília - DF.

A rota Quenta Sol apresenta vinte e cinco marcadores:

1. “Minha família é do Brejo dos Pretos” em Quartel Geral, à época distrito de Dores do Indaiá – MG
2. "(...) lá era uma colônia que chamava Brejo dos Preto. Quem deu esse terreno foi o Manoel Monteiro Vieira, seu Boneco", fazendeiro e proprietário de escravizados que vivia em Dores do Indaiá – MG
3. “(...) Cândida era escrava do Manuel Monteiro Vieira, ela era... mãe do Diodato Cândido”, nascido após a Lei do "Ventre Livre" e batizado em Dores do Indaiá - MG
4. “Quando nós estava olhando em Santo Antônio do Monte [MG], tem um livro separado só de preto e o dos branco”.
5. “eu comecei até a ler aquelas escrita de pena, aquela coisa mais difícil do mundo”, em Bom Despacho – MG.
6. A escravizada Cândida Preta e seus descendentes em Quartel Geral e Dores do Indaiá – MG
7. “Quando nós estava olhando em Santo Antônio do Monte [MG], tem um livro separado só de preto e o dos branco”.
8. Galdina Maria de Jesus ou Galdina Crioula: “fé na mãe Iansã e na Virgem Mãe do Rosário” em Dores do Indaiá – MG
9. “Eram todas de pau a pique! Todas, todas, todas...(..) inclusive a nossa era de dois cômodos, de pau a pique, de barro mesmo: Quenta Sol, em Bom Despacho – MG.
10. "O Quenta Sol era uma região habitada por dezenas de negros fugitivos das fazendas das redondezas”
11. Estrada carreira: “onde realmente contava os antigos que iniciou o Quenta Sol”
12. “Quenta Sol volta às origens”: Abaixo-assinado em Bom Despacho – MG
13. Mata do Quenta Sol: “Rica em tudo! E de grande estima!”
14. Elza Maria de Jesus: “(...) aprendi a cozinhar quando criança na roça. Para os agregados eram 20, 30 ou mais homens trabalhando” em Dores do Indaiá - MG
15. "A Cabana de Mamãe Oxum vem junto com o Quenta Sol... junto!"
16. Os descendentes do Brejo dos Pretos "sofreram para manter viva a fé e a cultura negra que Vó Cândida ensinou”.
17. Guarda dos Marinheiros, em Bom Despacho-MG: “minha família é de Congado, é moçambiqueiro”
18. Primeira Capela de Nossa Senhora das Mercês, em Bom Despacho-MG
19. Segunda Capela de Nossa Senhora das Mercês, em Bom Despacho-MG
20. "Museu de verdade": Exposição na Cabanda de Mamãe Oxum no Quenta Sol
21. Grupo Cultural do Quenta Sol
22. Jornal Raiz Cultural: "para falar da história de nossa Cultura, história de gente guerreira", em Bom Despacho-MG
23. Publicação do livro "Quenta Sol: Encanto e Magia", Bom Despacho-MG
24. Para que reivindicar o reconhecimento quilombola? “Ajudar as pessoas” e “salvar a mina” do Quenta Sol
25. "Como que eles não foi lá, prejudicar a Biquinha?", em Bom Despacho-MG

Figura 39: Primeira página do site circuitoquilombola.com

Circuito Quilombola

Bem-vindo ao Circuito Quilombola:

Comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quarta Sol

Vamos fazer um percurso pelas lutas de resistência cultural, política e religiosa das comunidades quilombolas de São Despacho em Minas Gerais.

No final do percurso você poderá conhecer a história dos quilombos e das comunidades atuais, visitando e conhecendo através da fala pelo reconhecimento do seu território, pois é lá de presença e discriminação.

No longo do percurso você encontrará "Estações educativas" relacionadas às Comunidades quilombolas, à História e cultura afro-brasileira e africana e à Educação para as relações étnico-raciais.

Este circuito faz parte da pesquisa "Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quarta Sol/AGI proposta para um Ensino de História decolonial", desenvolvida no Mestrado Profissional em Ensino de História - ProfHistória, da Universidade Federal de Uberlândia - UFU, por Sandra Maria dos Santos e orientada pelo Prof. Doutor Gilberto César de Noronha.

Profissionalizante e historiografia local que aborda os quilombos através de uma narrativa quilombola e a participação do município na rota turística Circuito Verde - Trilha dos Ilhaqueiros, pretendendo-se não apenas compreender como tem sido concebida a história dos quilombos, mas também registrar e construir "novas" narrativas sobre esses quilombos e as lutas das comunidades Carrapatos da Tabatinga e Quarta Sol, considerando a perspectiva das pesquisas remanescentes de quilombos, como proposta para um Ensino de História local na perspectiva decolonial.

Os marcadores do "Circuito Quilombola Carrapatos da Tabatinga e Quarta Sol/AGI" desenvolvidos no Google/Maps estão inseridos em via pública dos municípios relacionados à trajetória histórica dessas comunidades na tentativa de evitar os crimes de falso crime, racismo, etnocentrismo, xenofobia, intolerância religiosa, entre outros.

Local de origem: São Despacho de Paula

Responsável: Hugo Pereira Mendes e Ana Carolina de Faria Costa/AGI/UFU/2022

Circuito Quilombola
Circuito quilombola

Circuito Quilombola

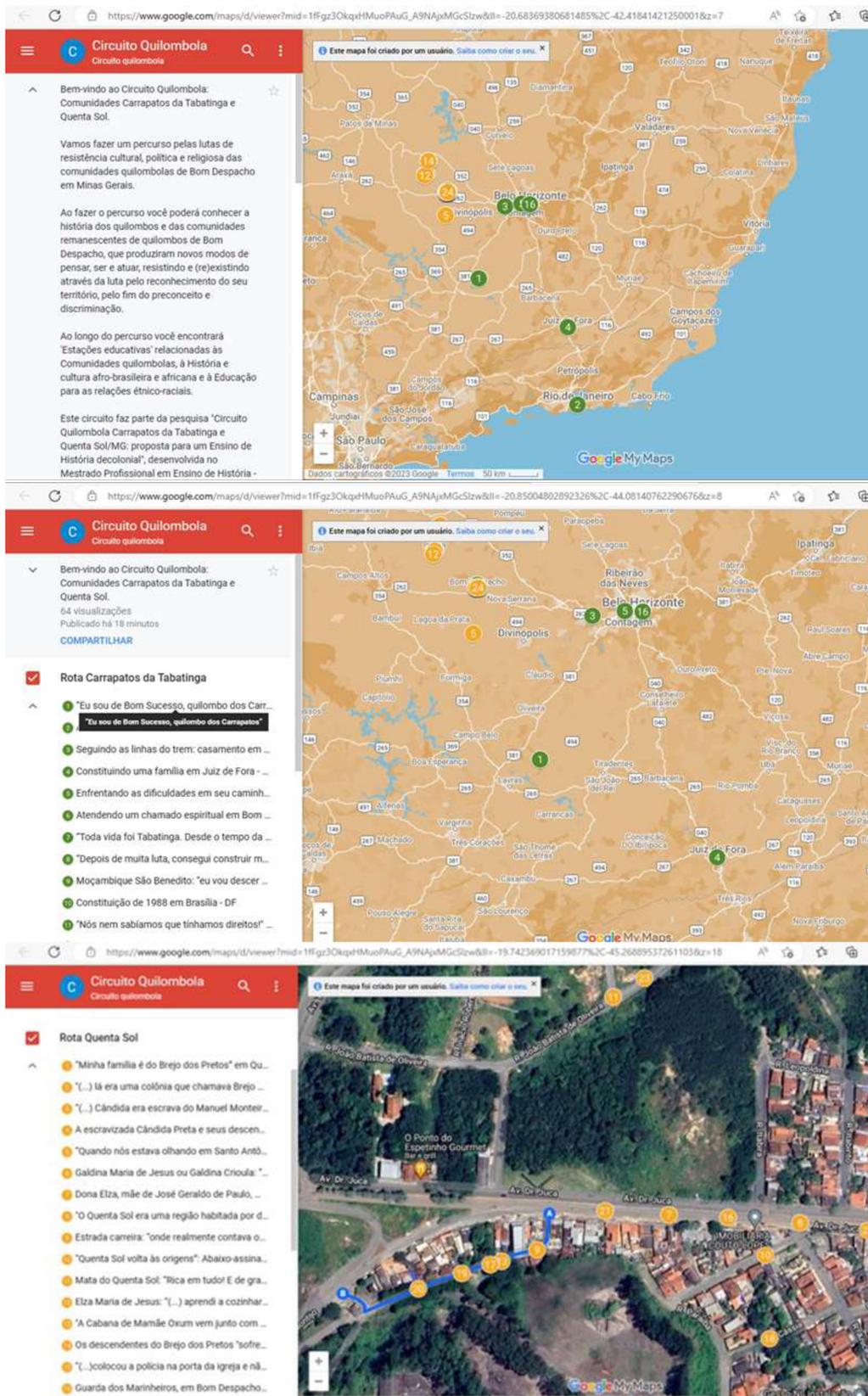
Início: Comunidades quilombolas Carrapatos da Tabatinga Quarta Sol
Cartografia: narrativas quilombolas Orientações didáticas Histórias de luta quilombola Circuito

circuitoquilombola.com

© 2023 Circuito Quilombola: Carrapatos da Tabatinga e Quarta Sol

Fonte: Disponível em Inicio - Circuito Quilombola MG Acesso em: 05 março 2023.

Figura 40: Sequência de imagens do mapa Circuito quilombola



Fonte: Disponível em [Circuito Quilombola - Google My Maps](#) Acesso em 05 março 2023.

Ao acessar o mapa (Figura 40) e clicar na mensagem de Boas-vindas, o visitante visualizará o texto completo da introdução. Também é permitido exibir ou ocultar camadas; visualizar o mapa com imagens de satélite; compartilhar, exportar e imprimir o mapa. Quando clicamos em um

marcador da rota, ao lado esquerdo do mapa é aberta uma aba com o título, imagem e texto de descrição relacionado a esse lugar e a localização também fica em destaque no mapa. Ao final do texto de descrição também poderá ser apresentado o item “Para Saber Mais”, com *links* para acesso a reportagens, artigos, cartilhas ou livros relacionados ao tema. Ao clicar na imagem da aba aberta ao lado esquerdo, visualizamos as imagens completas e/ou vídeos relacionados ao marcador.

Cada marcador do mapa, que apresenta as narrativas das comunidades quilombolas sobre a sua trajetória, será relacionado a um tema do Ensino de História ou tema interdisciplinar, assim como estratégias de ensino e pesquisa voltados para professores de História. Portanto, o Circuito faz um convite aos professores para que os temas sejam problematizados e os debates sejam ampliados, através da participação da comunidade e dos alunos, como proposta de uma educação intercultural, possibilitando que o Ensino de História contribua para o projeto decolonial.

Para além daquelas interrogações iniciais, que me acompanharam em meu percurso como docente no Ensino de História, que pretendia levar os meus alunos a problematizarem o seu lugar na história da sua comunidade, cidade, região, país, (re)conhecendo a história de sua comunidade, dos seus antepassados, seu direito à participação social e política, acrescentou-se o incômodo com as formas hegemônicas de narrar a história do Centro-oeste mineiro e dos sujeitos históricos enfatizados nessas narrativas. Assim, muitas questões que, antes ficavam sem respostas para mim (como se formaram os vários quilombos da região de Bom Despacho? Qual é o lugar do quilombo e dos quilombolas na narrativa historiográfica da região? Qual teoria e metodologia do Ensino de História possibilitaria a inclusão da história silenciada dos quilombos contemporâneos à História Local como possibilidade para uma educação antirracista?) foram respondidas ao longo do trabalho de pesquisa. Do mesmo modo, a discussão teórica que me acompanhou neste trabalho de heurística e de interpretação, a teoria decolonial que encontrei desde a seleção no ProfHistória, interrogava-me como o Ensino de História poderia contribuir para o projeto decolonial e inspirou-me a desenvolver o Circuito Quilombola como estratégia de inclusão da história silenciada dos quilombos contemporâneos à História Local, como possibilidade para um Ensino de História na perspectiva decolonial e uma educação antirracista.

A pesquisa realizada para o desenvolvimento deste circuito “outro” levou-me a buscar novas formas de abordar o Ensino de História no/do lugar, sendo necessário buscar fontes históricas, ler a contrapelo as referências bibliográficas eurocêntricas, revisitar ou registrar narrativas outras que poderão ser utilizadas nas estratégias de ensino de outros professores de História, interessados na história dos quilombolas e na história da cultura brasileira de matriz africana.

O Circuito quilombola, desenvolvido a partir da trajetória de luta da matriarca Dona Sebastiana, das narrativas de resistência da comunidade Quenta Sol, se apresentou como uma estratégia para abordar a história do lugar e convida os professores e professoras de História, não

apenas para incluírem as narrativas quilombolas em suas práticas de ensino, mas para continuarem esse percurso com os seus alunos. A cartografia instituída nas narrativas quilombolas, apresenta sujeitos e lugares diversos e muitas possibilidades para a continuidade de um projeto de História oral em uma perspectiva decolonial, seja no município de Bom Despacho ou em municípios vizinhos relacionados à história dessas comunidades. Do mesmo modo, pretende-se inspirar professores e alunos de outras localidades a desenvolver o seu próprio circuito histórico-cultural “outro”, abordando a história local através de projetos de História oral em uma perspectiva que possibilite a decolonização de narrativas, o reconhecimento de sujeitos e vozes e uma educação antirracista.

FONTES

Cartilha de Educação Patrimonial: Saberes e sabores de Bom Despacho, 2020, p.7,8. Disponível em: https://issuu.com/culturabd/docs/cartilha_patrim_nio_cultural Acesso em: 16 de maio 2021.

FREITAS, Orlando Ferreira de; FONSECA, Maria Beatriz de Freitas. *As Origens de Nova Serrana*. 2002.

FREITAS, Orlando Ferreira. *Raízes de Bom Despacho*. Belo Horizonte: Edição do Autor, 2005.

GUERRA, Jacinto. *Arraial da Senhora do Sol: história, cultura e turismo em Bom Despacho*. Brasília, Edições Piraquara, 1997.

GUERRA, Jacinto. *Gente de Bom Despacho: Histórias de quem bebe água da Biquinha*. Brasília: Thesaurus, 2003, p.13,14.

GUERRA, Jacinto; PAULO, José Geraldo de Paulo. *A magia do Quenta-Sol*. Hoje em Dia, Distrito Federal, 5 a 11 de fev. de 1999. Disponível em [Legislaturas — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 de dez. de 2021.

LACERDA, Ozório Duarte de. *A origem de Boa Vista de Minas*. Jornal Novo Rumo, Nova Serrana, 15 jun. 1990, p.2.

Mapa em DWG fornecido pela Secretaria de Obras de Bom Despacho.

Mapa municípios de Dores do Indaiá, Quartel Geral e Estrela do Indaiá. Arquivo Público Mineiro - APM, Fundo Secretaria De Viação E Obras Públicas – SVOP, SVOP – 227, Documentação Interna SVOP.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RODRIGUES, Laércio. *Bom Despacho, Origem e Formação*. Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1968.

SILVA, Arnaldo. *Quenta sol: Encanto e magia*. Belo Horizonte: Globograf, 1999.

1.1 Audiovisuais

A Filha de São Sebastião. Produção e conteúdo: Ana Paula Ferreira e Juliana Braga. Belo Horizonte: Caturra Digital, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE> Acesso em: 13 de nov. 2021.

Comunidade Quenta Sol Realiza mutirão em favor da mina. Disponível em: [COMUNIDADE QUENTA SOL REALIZA MUTIRÃO EM FAVOR DA MINA | 2013 - YouTube](#) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

Dandaras: a força da mulher quilombola: Entrevista com Dona Sebastiana - Quilombo Carrapatos da Tabatinga, Bom Despacho-MG. Diretora: Ana Carolina Fernandes. Brasil: Produção Ana Carolina Fernandes, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RSW3uEfk4QU> Acesso em: 13 de nov. 2021.

Degradação do meio ambiente, na mata do Quenta Sol na cidade de Bom Despacho/MG. Vídeo Disponível em: DEGRADAÇÃO DO MEIO AMBIENTE, NA MATA DO QUENTA SOL NA CIDADE DE BOM DESPACHO/MG 2013 - YouTube Acesso em: Acesso em: 06 de nov. de 2021.

Festa do Reinado de Bom Despacho mantém tradição religiosa do tempo dos escravos. Reportagem exibida no programa Globo Rural da Rede Globo, em 11 de nov. de 2018.

IV Jornada Pedagógica - A Língua da Tabatinga e a Igualdade Racial em Bom Despacho (Live). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=DqoiRmoAccI> Acesso em 30 de agosto de 2021.

Eu tenho a palavra. Diretora: Lilian Solá Santiago. Brasil: Produção Francine Barbosa, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qUwi3YM78NQ> Acesso em: 13 de nov. 2021.

Eu vim de muito longe. Belo Horizonte: Saberes Tradicionais – UFMG, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V28bWb1DpRM> Acesso em: 13 de nov. 2021.

1.2 Jornais

Abaeté = Jornal: Semanario independente, dedicado aos interesses do Municipio (MG) - 1934 a 1945/ Ano 1943\Edição 00024 (1).

Fazendo o Amanhã, p.8, abril de 1999.

Fazendo o Amanhã, ano IV, nº 91, 10 de março de 1999.

O Arauto de Minas: hebdomadario politico, instructivo e noticioso; orgao do Partido Conservador. São João del Rei, MG: Typ. do Arauto de Minas, 1877-1889. 47,2x32 cm. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/arauto-minas/715131>. Acesso em: 10 ago. 2021. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DOCREADER/docreader.aspx?BIB=715131>. Acesso em: 10 ago. 2021.

Raiz Cultural, Ano I, Edição especial – Cabanoxenses, 19 de janeiro de 2000, p.1.

Raiz Cultural, Ano I, p.1, 16 de junho de 1999.

Raiz Cultural, p.12, junho de 2001.

1.3 Documentos

BRASIL Casa Civil. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

BRASIL. Casa Civil. Lei nº 10.639, 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro- Brasileira"

BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). Parecer nº 3, de 10 de março de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. 496p. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 24 de maio de 2021.

BRASIL. Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa. Disponível em: [L12651 \(planalto.gov.br\)](http://www.planalto.gov.br) Acesso em: 06 de nov. de 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular – BNCC – 3ª versão. Brasília, DF, 2018

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais / Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997.126p

CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS - CEEMG, Resolução Nº 470, de 27 de junho de 2019. Institui e orienta a implementação do Currículo Referência de Minas Gerais -CRMG da Educação Infantil e do Ensino Fundamental nas escolas do Sistema de Ensino de Minas Gerais.

Lei Municipal Nº 51/2000 que “Dá denominação a Logradouro público”. Disponível em: [Legislação Municipal — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 nov. 2021.

Lei Municipal nº70/1996 que “Dá denominação a Conjunto Habitacional”. Disponível em: [Legislação Municipal — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 nov. 2021. Na Lei Municipal nº63/1995 que “Dá denominação a Logradouros Públicos” é citada apenas a denominação ‘Bairro Tabatinga’.

Projeto de Lei nº 03/1999. Disponível em [Legislaturas — Câmara Municipal de Bom Despacho](#) Acesso em 05 de dez. de 2021.

SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS – SEE, Resolução Nº 3.658, de 24 de novembro de 2017. Institui as Diretrizes para a organização da Educação Escolar Quilombola no Estado de Minas Gerais. Disponível em: <https://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/3658-17-r.pdf>. Acesso em 14 de dezembro de 2020.

REFERÊNCIAS

ABUD, Kátia Maria Abud. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, Edufmt, 2019. Resenha de: GAHYVA, Helga da Cunha.

Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 34, n. 1, pp.181-186, 2022. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2022.192758>

ABUD, Katia Maria. *A História nossa de cada dia: saber escolar e saber acadêmico na sala de aula*. In: MONTEIRO, Ana Maria F.C; GASPARELLO, Arlette Medeiros; MAGALHÃES, Marcelo de Souza. (orgs.) *Ensino de História: sujeitos, saberes e práticas*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, Pp. 107-117, 2007.

ABUD, Katia Maria. *Formação da Alma e do Caráter Nacional: Ensino de História na Era Vargas*. Revista Brasileira de História, v.18, nº.36, p.103-114, 1998. <https://doi.org/10.1590/S0102-01881998000200006>

AFONSO, Maria Lúcia Miranda (org.). *Oficinas em Dinâmica de Grupo: um método de intervenção psicossocial*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.; FILHO, Walter Fraga. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS URBANOS E REGIONAIS, V. 6, N. 1, maio de 2004. <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2004v6n1p9>

AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008.

AMANTINO, Marcia. *O sertão oeste em Minas Gerais: um espaço rebelde*. In VARIA HISTÓRIA, nº29, janeiro, 2003.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios das comunidades remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil: primeira configuração espacial*. Brasília: Edição do autor, 1999.

BADUY, Marina; RIBEIRO, Betânia de Oliveira Laterza. *Origens do Grupo Escolar e a Modernização (Educativa) no Brasil*. In: Intercursos, Ituiutaba, v. 19, n. 1, Jan-Jun, 2020.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. *Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela umbanda omolocô*. Revista TransVersos, [S.l.], n. 13, p. 53-78, ago. 2018. <https://doi.org/10.12957/transversos.2018.29342>

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dores do Indaiá do Passado*. Belo Horizonte: [s.n.], 1964.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Negros e quilombos em Minas Gerais*. Belo Horizonte: (S.ED.) 1972.

BARROS, J. A.; LIMA, S. C. F. de. *História das escolas públicas primárias em áreas rurais: ausência de políticas públicas (Minas Gerais 1899 - 1911)*. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, SP, v. 13, n. 50, p. 251–263, 2013. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640306>. Acesso em: 26 set. 2022. <https://doi.org/10.20396/rho.v13i50.8640306>

BARROS, Josemir Almeida; LIMA, Sandra Cristina Fagundes de. *História das escolas públicas primárias em áreas rurais: ausência de políticas públicas (Minas Gerais 1899 – 1911)*. In: Revista HISTEDBR On-line p.253-254.

BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. 2. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BITTENCOURT, C. *Ensino de História: fundamentos e métodos*, 2.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

BITTENCOURT, Circe. *Os confrontos de uma disciplina escolar: da história sagrada à história profana*. Revista Brasileira de História, v. 13, nº 25/26, set. 1992/ago. 1993; FONSECA, Thais Nívia de Lima e. *História e Ensino de História*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Círculo de cultura*. In: STRECKK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. 2ª edição. Revista e ampliada. Autêntica Editora, p.123-125.

BRANDÃO, Gersonice Ekedy Sinha Azevedo; SANTOS, Fernando Batista dos. NO CANDOMBLÉ, DO ALÁ AO OJÁ: TECIDOS QUE VESTEM, PROTEGEM E SACRALIZAM. In XVII enecult – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 27-30 jul, 2021, Salvador

BRASILEIRO, Jeremias. *O ressoar dos tambores do Congado: entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas (1955 –2011)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História. Uberlândia, 2012.

BUTLER, Kim D. “*Prefaciando História oral e educação antirracista: Narrativas, estratégias e potencialidades*. In: PEREIRA, Amílcar A. [et al.] (org.). *História Oral e educação antirracista: Narrativas, estratégias e potencialidades*. São Paulo, SP: Letra e Voz, 2021.

PORTES, Écio Antônio Portes; SANTOS, Apolliane Xavier Moreira dos. *Aspectos da educação e do Êxodo rural em Minas Gerais (1950-1970)*. Cadernos de História da Educação. Uberlândia, [S. l.], v. 11, n. 2, 2013, p.409. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/che/article/view/21704>. Acesso em: 23 out. 2022.

CAPUTO, Stela Guedes. *Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas*. Revista Brasileira de Educação, v. 20 n. 62, jul.-set. de 2015. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/C6ZT46YkW56G7vwP3HzGF4n/?lang=pt&format=pdf> Acesso em 12 de nov. de 2021. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782015206211>

CARDOZO, Kelly; GONTIJO, Rosângela. *Contando Saberes: Histórias de Dona Fiota – 12 volumes*. Belo Horizonte: Gráfica e Editora 101, 2008.

CARMO, Ione Maria do. "SARAVÁ SÃO BENEDITO E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO": AS VIVÊNCIAS DO CATOLICISMO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOSÉ DA SERRA - RJ. II Encontro Estadual de História ANPUH/RS, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, RS, Brasil, 2018, p. 3. Disponível em: 1406424150_ARQUIVO_textocompletoAnpuh-RS.pdf Acesso em 14 de nov. de 2021.

CARNEIRO, Edson. *Singularidades dos quilombos*. In: MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra Carril. *Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto*. In: Revista Brasileira de Educação, v.22, n.69, abr-jun, 2017. <https://doi.org/10.1590/s1413-24782017226927>

CARVALHO, Ronaldo Marques de et al. *A preservação do “saber fazer”: A taipa-de-mão do “Canto do Sabiá”*.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CATAI, Dimas Catai Santos. *O combate a feitiçaria na América Portuguesa em finais do século XVIII e o uso de outros aparelhos repressivos para além do Santo Ofício*. In: XIX Encontro de História da Anpuh-Rio. História do Futuro: Ensino, Pesquisa e Divulgação Científica. Anais Eletrônicos. Rio de Janeiro: ANPUH, 2020.

CEZAR, Lilian Sagio. *A santa, o mar e o navio: Congada e memórias da escravidão no Brasil*. Revista de Antropologia, 58(1), 365–396, 2015. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102111>

CHALHOUB, S.; SILVA, F. T. *Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos de 1980*. In: Cadernos AEL, p.13-45, 14(26), 2009.

CHULES, Juliana Sousa Ferreira. O MINERAL QUE GANHOU A GUERRA. A EXPLORAÇÃO DO CRISTAL DE ROCHA NA CIDADE DE CRISTALINA. UnB, 2018. Disponível em: [2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf \(unb.br\)](https://repositorio.unb.br/bitstream/10402/60000/1/2018_JulianaSousaFerreiraChules_tcc.pdf) Acesso em 14 de nov. de 2021.

Ciclo de Webnários – GT Resistências no território, com Rogério Haesbaert. Disponível em [CICLO DE WEBINÁRIOS – GT Resistências no Território, com Rogério Haesbaert - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=...) Acesso em 10 de jul. de 2022.

CORONIL, Fernando. *Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo in: LANDER, Edgardo (org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

CORRÊA, C. Cunha. *Serra da Saudade*. Belo Horizonte: [s.n.], 1948.

COSTA, A. G. *As Estradas Reais para as Minas na cartografia histórica do Brasil*. In: A Estrada Real e a transferência da corte portuguesa: Programa Rumys - Projeto Estrada Real. Rio de Janeiro: CETEM/MCT/CNPq/CYTED, p.7-20, 2009.

COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Vem que é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG*. 133 p. 2017. Dissertação (Doutorado em Estudos do Lazer) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um mito*. Niterói: EdUFF, 2003.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. *Quilombo: Patrimônio histórico e cultural*. In: Revista Espaço Acadêmico, n.129, p-158-167, fevereiro-2012, p.161. apud CUNHA JÚNIOR, Henrique. Movimento de consciência negra na década de 1970. Fortaleza: Revista Educação em Debate, ano 25. v..2, n.46, p.47-54, 2003.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales. In Temas Sociales. Revista de Sociología, N° 11, p. 49-64, UMSA: 1987.

DANTAS, 1988. p. 165, 166). Apud www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=13d83d3841ae1b92

DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. *Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/03*. Revista da ABPN. Goiânia, v.5, n. 11, p. 5-28, jul./out. 2013.

DUSSEL, Enrique. *1492: O Encobrimento do Outro* (A Origem do "Mito da Modernidade"): Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Ciasen. Petrópolis, Vozes, 1993.

El memoricidio en Colombia, nos episódios 6-1 e 6-2 intitulados *El memoricidio: Evolución del concepto del memoricidio y resultados jurídicos*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B6omAo04dbY> Acesso em: 15 de nov. 2021.

ESCOBAR, A. *Mundo conocimientos del outro modo: el programa de investigación de modernidade/colonialidad latino-americano*. Tabula Rasa, n.1, p.51-86, 2003. <https://doi.org/10.25058/20112742.188>

ETELVINO, Sebastião Fernando de Paula. *Etelvino, o arquiteto de Deus*. Belo Horizonte: I. Oficial, 1985.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARIA, Ana Maria Reis de. *Quilombos & quilombolas hoje: sobre a reconstrução de conceitos para o ofício da História*. In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva (orgs.). *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil*. Niterói: PPGHistória - UFF, 2011.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p.307 apud GLÓRIA, Priscila Santos da. *Os assentos de batismo de ingênuos na Vila de Caravelas, BA: Entre silenciamentos e classificações sociais de cor (1870-1877)*. In: XXIX Simpósio Nacional de História - Contra os preconceitos: História de democracia, 2017.

FERNANDES, Ana Carolina Araújo. *Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília – UnB, 2017.

FERNANDES, Fernanda Lellis. *História e Cultura do Centro-Oeste Mineiro Retratados na Antropotoponímia da cidade de Bom Despacho*. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) Faculdade

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3ª ed., São Paulo: Ática. (1ª ed., 1964)

FERRETTI, Sérgio F. *Sincretismo e religião na festa do Divino*. Revista AntHropológicas, [S.l.], v. 18, n. 2, set. 2011, p.105. ISSN 2525-5223. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23703> Acesso em: 16 set. 2022.

FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702012000500014>

FONSECA, Thais Nivia de Lima e. *História e Ensino de História*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FOURSHEY, Catherine Cymone. *África Bantu: de 3500 a. C. até o presente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p.154-161.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. Apud AFONSO, Maria Lúcia Miranda (org.). *Oficinas em Dinâmica de Grupo: um método de intervenção psicossocial*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006, p.09.

FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *História social da infância no Brasil*. 5. ed., São Paulo: Cortez, 2003. p.21.

GALDINO, Clayton. *Casas de mãos e barro: a arquitetura caiçara*. In: Cadernos do CEOM, Ano 23, n. 32, p.78-97, ETNICIDADES, 2010.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2012, p.15. (2ª edição)

GLÓRIA, Priscila Santos da. *Os assentos de batismo de ingênuos na Vila de Caravelas, BA: Entre silenciamentos e classificações sociais de cor (1870-1877)*. In: XXIX Simpósio Nacional de História - Contra os preconceitos: História de democracia, 2017, p.6. Disponível em: [*1488743475_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETOANPUHNACIONAL2017.pdf](https://doi.org/10.1488743475_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETOANPUHNACIONAL2017.pdf) Acesso em 16 de out. de 2022.

GOHN, Maria da Glória. *Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas*. In: Ensaio: aval. Pol. Públ. Educ., Rio de Janeiro, v.14, n.50, p.27-38, jan./mar.2006. <https://doi.org/10.1590/S0104-40362006000100003>

GOLDMAN, Márcio. *Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120 – 2005, p.08. Apud Castanha, Taisa Domiciano. *Religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana: conflitos, violências e legitimação*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2018, p.30.

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

GROSGOUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, Coimbra, 2008. <https://doi.org/10.4000/rccs.697>

GUIMARÃES, Carlos Magno. *Os Quilombos do Século do Ouro (Minas Gerais – Século XVIII)*. In: *Estudos Econômicos*, São Paulo, V.18, Nº Especial, p.7-43, 1988, p.7-8.

GUIMARÃES, Carlos Magno. *Uma negação da ordem escravista: Quilombos em Minas Gerais no Século XVIII*. (Dissertação de Mestrado), Belo Horizonte: Fafich - UFMG 1983.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3ª edição revista, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 99,100, 127, 129,130.

HAESBAERT, R.; MONDARDO, M. *Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana*. In GEOgraphia, v. 12, n. 24, p. 19-50, 17 nov. 2011, p.30-31. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2010.v12i24.a13602> Acesso em 16 de jul. de 2022.

HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”*. Buenos Aires: CLACSO, 2021, p.162.

HENRIQUES, Joana Gorjão. *Racismo no país dos brancos costumes*. Lisboa: Tinda-da-China, 2018.

KOK, Maria da Glória Porto. *Revista de História* 132, p. 139-140, FFLCH-USP, 1995, p.140. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i132p139-140>

LAMAS, Fernando Gaudereto; SARAIVA, Luiz Fernando: *Historiografia tradicional liberal da Zona da Mata: uma análise historiográfica*. In: Revista HEERA, v. 4, n. 6, jan./jun., 2009.

LARA Silvia H.; PACHECO, Gustavo (Orgs). *Memória do Jongo, as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Ed. Folha Seca/ Cecult, 2007, p.120,121.

LEITE, Ilka Boaventura. *O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 965-977, setembro-dezembro, 2008, p.969. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>

LIMA, Carla Moura. *A importância da relação religiosidade e saúde nas práticas de cuidadores tradicionais quilombolas*. In: Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v.28, n.2, p. 59-80, maio/ago 2019.

LIPPI, Camila Soares. *A importância da obra de Raphael Lemkin para a elaboração da Convenção sobre Genocídio*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, p. 1-15, julho 2011, p.1-2. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1313028193_ARQUIVO_AimportanciadaobraeRaphaelLemkinparaaelaboracaodaConvencaosobreGenocidio.pdf Acesso em 15 de nov. 2021.

LISBÔA, F. M. *Roda de conversa: metodologia na produção de narrativas sobre permanência na universidade*. (2020). História Oral, 23(1), 161–182, p.167. Disponível em: <https://doi.org/10.51880/ho.v23i1.995>

LOPES, Nei. SIMAS, Luiz Antônio. *Filosofias africanas: uma introdução*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p.41-43.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *De como se constrói uma História Local: Aspectos da produção e da utilização no Ensino de História*. In: ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira; FAGUNDES, José Evangelista; ROCHA, Raimundo Nonato Araújo da (org.). *Reflexões Sobre história local e produção de material didático* [recurso eletrônico]. Natal: EDUFRRN, 2017, p.70.

MACHADO, Leonardo Henrique Cruz. *Nas contas do meu Rosário: breve imersão religiosa no Quilombo Carrapatos de Tabatinga*. In: ACENO, Cultura Popular, Patrimônio e Performance (Dossiê), Vol. 4, N. 7, p. 237-248. Jan. a jul. de 2017. <https://doi.org/10.48074/aceno.v4i7.5173>

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Doença mental e cura na umbanda*. NAU - Núcleo de Antropologia Urbana da USP. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009, p.5. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html>. Acesso em: 18 set. 2022.

MAIA, Anderson Marinho. *Entre outras manifestações de fé, a Umbanda: comunidades quilombolas, contextos e práticas da religiosidade afrodescendente*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Apud RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010, p.156-158

MARINHO, Thais Alves. *UMBANDA: AQUÉM E ALÉM DE ORTIZ*. Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 17, p. 161, dez. 2019, p.159. ISSN 1983-778X.

MARTINS, Helena Teixeira. *Sede de Fazendas Mineiras: Campos das Vertentes, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1998, p.144-145. [O primeiro proprietário, marido de Júlia, Avelino Ferreira de Aguiar (1874-1931), faleceu antes de Dona Sebastiana nascer, entretanto como o neto mantém o nome Aguiar, existe a possibilidade de um filho de Júlia ser o Olímpio Aguiar citado por Dona Sebastiana]

MARTINS, Leda Maria; FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.). *A oralitura da memória*. Brasil afrobrasileiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MARTINS, Tarcísio José. *Moema - As origens do povoado do Doce*. 2ª edição (Virtual), 2001, p.65-66. Disponível em: [moema.pdf \(mgquilombo.com.br\)](http://moema.pdf(mgquilombo.com.br)) Acesso em 17 de nov. de 2021

MATTOS, H. *Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil*. Revista USP, n. 68, p. 104-111, 2006, p.104. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p104-111>

MATTOS, Hebe Maria. *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. Estud. afro-asiát, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 409-413, 2002, p. 409. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200008>

MEIHY, José Carlos Sebe B. *Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro*. Revista de História, nº 155, p. 191-203, (2º - 2006), p.195. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i155p191-203>

MEIHY, José Carlos Sebe B. RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. 2. ed., 4a reimpressão, São Paulo: Contexto, 2015, p. 49.

MENDES, Andrea. *CANDOMBLÉ ANGOLA E O CULTO A CABOCLO: DE COMO JOÃO DA PEDRA PRETA SE TORNOU O REI NAGÔ*. Periferia: educação, cultura & comunicação, v.6, n.2, jul-dez 2014, p.122. <https://doi.org/10.12957/periferia.2014.17276>

MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgard (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.37-38

MIGNOLO, Walter D. Prefaciando WALSH, Catherine (Editora). *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial: Reflexiones latino-americanas*. 1ª edição: Universidade Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-yala, Quito, 2005, p. 7-11.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, p.43.

MIGNOLO, Walter; VÁZQUEZ, Rolando. *Pedagogía y (de)colonialidad*. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2013, p.489-507.

MOREIRA, Agda Marina Ferreira. *O processo educativo da comunidade quilombola de Carrapatos da Tabatinga: a afirmação identitária e a formação de sujeitos engajados mediante transmissão oral de uma memória compartilhada*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado de Minas Gerais, 2016. Disponível em: <https://mestrados.uemg.br/ppgeduc-producao/dissertacoes-ppgeduc/category/117-2016> Acesso em: 10 nov. 2021.

MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p.108.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. (Coleção Tudo é História) São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreição e guerrilhas*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

MUNANGA, Kabengele, “Prefaciando *Rebeliões da Senzala de Clóvis Moura*”, In: MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi / Fundação Maurício Grabois, 2014, p.14.

MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*. Revista USP, n. 28, p. 56-63, dezembro/fevereiro, São Paulo, 1996, p. 58. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63>

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro - Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz, 1942-1995. *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos*. Organização Alex Ratts, 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. In: RATTIS, Alex (org.) *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos: Beatriz Nascimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p.152.

NORONHA, G. C. de. *O Congo e a Estrela: O Centenário da Festa do Rosário de Estrela do Indaiá-MG (1920-2020)*. OPSIS, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 1–13, 2021. DOI: 10.5216/o.v21i2.63048. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/Opsis/article/view/63048>. Acesso em: 16 mar. 2022, p. 7.

NORONHA, Gilberto César de. *Afinal, onde fica o nosso centro do mundo? Notas sobre o Alto São Francisco*. In: *Histórias do Futuro: Contos, causos e poesias do nosso centro do mundo*. Abaeté: Funarte, 2013.

SOUZA, Rosa Fátima. Espaço da Educação e da Civilização: Origens dos Grupos Escolares No Brasil. In: SAVIANI, Dermeval. O Legado Educacional do Século XIX. São Paulo: Autores Associados, 1998, p.27. m

O'DWYER, E. C. *Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento*. Revista TOMO, n. 11, p. 43-58, 6 out. 2007, p..43 <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i11.446>

OLIVEIRA, Rozélia Geralda; PINTO, Valter Magalhães Pinto. *Ensino-aprendizagem: Passando Quartel Geral a limpo*. Quartel Geral, Minas Gerais, 2006, p.25. Disponível em: [ENSINO-APRENDIZAGEM PASSANDO QUARTEL GERAL A LIMPO - PDF Free Download \(docplayer.com.br\)](https://www.docplayer.com.br/ensino-aprendizagem-passando-quartel-geral-a-limpo-pdf-free-download). Acesso em 6 de jun. de 2022.

MARINHO, Thais Alves. UMBANDA: AQUÉM E ALÉM DE ORTIZ. Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 17, p. 156-171, dez. 2019, p.160. ISSN 1983-778X. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7640/4305> Acesso em: 16 set. 2022.

PAIM, Elison Antonio; PINHEIRO, Patrícia Magalhães; PAULA, Josiane Beloni de. *Educação, relações etnicorraciais e decolonização na práxis de professores/as*. Perspectiva – Revista do Centro de Ciências da Educação, Florianópolis, Volume 37, n. 2 – p. 437 – 452, abr./jun. 2019, p.446. <https://doi.org/10.5007/2175-795X.2019.e52614>

PEREIRA, L. A.; FELIPE, D. A.; FRANÇA, F. F. *Origem da escola pública brasileira: a formação do novo homem*. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, SP, v. 12, n. 45e, p. 239–252, 2012, p.246. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640120>. Acesso em: 25 nov. 2021 <https://doi.org/10.20396/rho.v12i45e.8640120>

PETIT, Pere. *Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais*. In: XI Encontro Nacional de História Oral - Memória, Democracia e Justiça, 10 a 13 de julho de 2012, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, IFCS-IH, ISSN 2316-5219, p.1. Anais eletrônicos. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340417333_ARQUIVO_PEREPE TIT-REFLEXOESSOBREASRODASDECONVERSACOMOFONTEPARAOESTUDODOSMOVIMENTOSSOCIAIS.pdf

PETTER, M. M. T. *Línguas africanas no Brasil*. Gragoatá, Niterói, v. 10, n. 19, p. 193-217, 2. Sem. 2005, p.194. <https://doi.org/10.22409/gragoata.v10i19.33263>

PIMENTEL, Juraci Antônia da Silva Pimentel. *Memórias inesquecíveis de uma Cidade Sorriso*. Bom Despacho: Edição da autora, 2015, p.29-30.

PIMENTEL, Patrícia de Cássia Gomes. *A TOPONÍMIA DA REGIÃO CENTRAL MINEIRA*. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, 2015, p.82.

PINHO, José Ricardo Moreno. *Escravos, quilombolas ou meeiros? Escravidão e cultura política no Médio São Francisco*. Salvador: Eduneb, 2018.

PINTO, Altair. *Dicionário da Umbanda*. Editora Eco: S/D., p.122.

PINTO, Valter Magalhães. *A chave de Quartel Geral*. Quartel Geral: P.5 2014, p. 53.

PIUBEL, Thays Merolla; MELLO, Rafaela Albergaria. *Patrimônios sensíveis, ensino de História e disputas de memória: fissurando o “mito bandeirante”*. Revista História Hoje, v. 10, nº 19, p.53-76, 2021. Disponível em: [10.20949/rhhj.v10i19.737](https://doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.737) Acesso em: 09 jan. 2022.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral e Poder*. Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza, 2009. In: Mnemosine Vol.6, nº2, p. 2-13, 2010, p.08. <https://doi.org/10.51880/ho.v13i2.147>

PORTES, Écio Antônio Portes; SANTOS, Apolliane Xavier Moreira dos. *Aspectos da educação e do Êxodo rural em Minas Gerais (1950-1970)*. Cadernos de História da Educação. Uberlândia, [S. l.], v. 11, n. 2, 2013, p.409. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/che/article/view/21704>. Acesso em: 23 out. 2022.

PRANDI, R. (organizador). *Encantaria Brasileira*. Editora Pallas, 2001, p.4.

PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista USP, [S. l.], n. 28, p. 64-83, 1996, p.67, 69. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83>

PRANDI, R. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec: USP, 1996, p.6.

MENDES, Andrea. *CANDOMBLÉ ANGOLA E O CULTO A CABOCLO: DE COMO JOÃO DA PEDRA PRETA SE TORNOU O REI NAGÔ*. Periferia: educação, cultura & comunicação, v.6, n.2, jul-dez 2014, p.122. <https://doi.org/10.12957/periferia.2014.17276>

QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. *La americanidade como concepto, o América em el moderno sistema mundial*. In: Revista Internacional de Ciencias sociales, n.134, p. 583-591, 1992.

RATTS, A. (2006). *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, p. 56.

RESENDE, Fernando Humberto de. *Bom Despacho 300 Anos: Homens que a Construíram - Tomo I: dos Primórdios do Arraial de Nossa Senhora do Bom Despacho -1715, à Emancipação Político-Administrativa – 1912*. São Paulo: Scortecci Editora, 2018.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2010.

RIBBEIRO, Eduardo Magalhães. *Agregados e fazendas no nordeste de Minas Gerais*. Estud. Soc. e Agric., Rio de Janeiro, vol.18, n. 2, 2010: 393-433, p.393, 397, 398, 401.

RIBEIRO, Isaac Cassemiro. *Família e povoamento na comarca do Rio das Mortes: os “Ribeiro da Silva”, fronteira, fortunas e fazendas (Minas Gerais, séculos XVIII e XIX)*. Dissertação (mestrado)-apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. 2014.

ROCHA, M.I.A. *Representações sociais de professores sobre os alunos no contexto da luta pela terra*. (Doutorado) Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

ROSSI, Gustavo. *O intelectual feiticeiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. São Paulo: Editora Unicamp, 2016.

SAFATLE, Vladimir. *Do direito inalienável de derrubar estátuas*. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-26/do-direito-inalienavel-de-derrubar-estatuas.html>
Acesso em: 28 de ago. de 2021.

SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. *História oral na sala de aula*. Coleções: Práticas Docentes, Coordenadores da Coleção Maria Eliza Linhares Borges, Edição: 1, Autêntica Editora, 03/2015.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *Geografia Religiosa Afro-baiana no Século XIX*. Revista VeraCidade, Ano IV, Nº 5, outubro de 2009, p. 2.

SANTOS, Maria Walburga; CRUZ, Ana Cristina Juvenal. *Dísporas e comunidades quilombolas: perspectivas metodológicas para o ensino de história da África e da cultura afro-brasileira*. Revista História. Hoje, v. 1, nº 1, p. 193-215 – 2012, p. 205. <https://doi.org/10.20949/rhbj.v1i1.16>

SANTOS, Sandra Maisa dos; NORONHA, Gilberto César de. *Em busca de uma pedagogia decolonial para abordar a história e a memória das comunidades quilombolas do Oeste de Minas Gerais*. In: XI Encontro Nacional Perspectivas do Ensino de História, Perspectivas Web 2020. Anais Eletrônicos, ISBN 978-65-992865-0-6. Ponta Grossa: Associação Brasileira de Pesquisa em Ensino de História - ABEH, 2020, p.1-10.

SAQUET, Marcos Aurelio; SILVA, Sueli Santos da. *MILTON SANTOS: concepções de geografia, espaço e território*. ISSN 1981-9021 - Geo UERJ - Ano 10, v.2, n.18, P. 24-42, 2º semestre de 2008, p.15. Disponível em: [MILTON SANTOS: CONCEPÇÕES DE GEOGRAFIA, ESPAÇO E TERRITÓRIO / MILTON SANTOS: GEOGRAPHY CONCEPTIONS, SPACE AND TERRITORY | Saquet | Geo UERJ](#) Acesso em: 16 de maio 2021.

SARAIVA, Luiz Fernando: *Historiografia tradicional liberal da Zona da Mata: uma análise historiográfica*. In: Revista HEERA, v. 4, n. 6, jan./jun., 2009.

SENNA, Revista de Língua Portuguesa, p.141. Apud QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* [online]. 1ªed. 1998, 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149p. ISBN: 978-85-423-0305-6, p.31.

SGOTI, Silmara de Mattos. *A comunicação comunitária dos quilombolas Carrapatos da Tabatinga: O diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) -Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

SGOTI, Silmara de Mattos; PERUZZO, Círcia Krohling *A Comunicação Comunitária no quilombo urbano dos Carrapatos da Tabatinga*. In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Rio de Janeiro, RJ, p. 1-14, 2015. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-0278-1.pdf> Acesso em 13 de novembro de 2021.

SILVA, Ane Elyse Fernandes; CARNEIRO, Leonardo de Oliveira. *Reflexões sobre o processo de ressemantização do conceito de quilombo*. Revista de Geografia -PPGEO – UFJF, Juiz de Fora, v. 6, n. 3, Caderno Especial - II SIMGEO, 2016, p.293.

SILVA, Djalma Antônio da. *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PUC-SP, 2005.

SILVA, Egnaldo Rocha da. *Campesinato negro: conflito e luta pelo acesso e permanência na terra no Baixo Sul da Bahia (1950-1985)*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018, p.29,30.

SILVA, F. E. B. da; NASCIMENTO, H. M. F. do; COSTA, F. C. de M. *CÍRCULO DE CULTURA DO LEFREIRE/UERN: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DO SABER E DO FAZER*. Revista Includere -Universidade em Movimento: Educação, Diversidade e Práticas Inclusivas, v. 3, n. 1, 2017, p.318.

SILVA, Sheila dos Santos. *Quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir: A Contracolonialista do Quilombo Carrapatos da Tabatinga*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP, 2020, p.140.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5 .ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p.106, 107.

SILVA, Vandeir José da. *Fé, Tradição e identidade: A Festa de Nossa Senhora do Rosário e as Representações Construídas pelos Reinadeiros de Bom Despacho – MG -2011-2014*. In: XXVIII Simpósio Nacional de História – Lugares dos historiadores: Velhos e novos desafios, p.1-15, Florianópolis, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434422730_ARQUIVO_ARTIGOENVIADOP_ARAAMPHUFLORIANOPOLISQUINZEDEMAIOSEGUNDAFEIRA.pdf Acesso em: 13 de nov. 2021.

SLENES, Robert W. *"Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jogueiros cumba na senzala centro-africana*. In.: LARA Silvia H.; PACHECO, Gustavo (Orgs). *Memória do Jongo, as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Ed. Folha Seca/ Cecult, 2007, p.116,117.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

SOUZA, Bárbara Oliveira. *Aquilombar-se: Panorama sobre o movimento quilombola brasileiro*. Curitiba: Appris, 2016, p.21.

SOUZA, Laura de Melo e. *Norma e conflito. Aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999, p. 23 Apud FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.9, supl., p. 259-297, dez. 2012, p.273.

SPERONI, Aline. *As religiões afro-gaúchas*. Fox Design: S/D., p.58.

TXICÃO, Kavisgo; LEÃO, Marcelo Franco. *A PESCA DOS IKPENG COM CIPÓ TIMBÓ-AÇU: ELEMENTOS DA CULTURA E DA NATUREZA QUE PODEM SER UTILIZADOS NO ENSINO DE CIÊNCIAS*. In: Experiências em Ensino de Ciências V.14, No.1 2019, p. 484. Apud (Oliveira & Daly, 2001)

VAINFAS, Ronaldo. et al. *História.doc, 7º ano: ensino fundamental, anos finais*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Saraiva, 2018.

VAZ, Beatriz Accioly. Quilombos. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4

VENANCIO, R. *Caminho Novo: a longa duração*. Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG, v. 21:181-189. Belo Horizonte, 2000, p.182.

VIANNA, Leticia C. R.; TEIXEIRA, João Gabriel L. C. *Patrimônio imaterial, performance e identidade*. Revista do Instituto de Artes da Uerj – Concinnitas, ano 9, volume 1, número 12, p. 121-129, julho 2008, p.121. Disponível em: [Patrimônio imaterial, performance e identidade | Vianna | Revista Concinnitas \(uerj.br\)](#) Acesso em: 04 de nov. de 2022.

VIEIRA, Cléber Santos. *Ensino de História e educação antirracista: o legado de Clóvis Moura*. [S. l.]:

VIEIRA, Cleber Santos. *Imprensa e resistência negra em Clóvis Moura: de documento histórico a grupo específico de autodefesa (1959-1983)*. Patrimônio e Memória. São Paulo, Unesp, v. 14, n. 1, p. 365-386, janeiro-junho, 2018, p. 371,372. Disponível em: [685-2811-1-PB.pdf](#) Acesso em 20 jan. 2022

WALSH, Catherine (edidota). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latino-americanas*. Universidade Andina Simón Bolívar: Ediciones Abya-yala. Quito, 2005, p.23-24.

WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2013.

XAVIER, Aline; NEVES, Isabella Verdolin; CAMISASCA, Marina; NEVES, Osias Ribeiro. *Livro de Ouro Bom Despacho: 100 anos*. Belo Horizonte: Escritório de Histórias, 2012.

XAVIER, Regina Célia Lima. *Religiosidade e escravidão no século XIX: Mestre Tito*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, p.137.

Associação Quilombo dos Carrapatos da
Tabatinga – Bom Despacho/MG

CARTA DE ANUÊNCIA

Declaramos para os devidos fins, que aceitaremos a pesquisadora Sandra Maisa dos Santos, a desenvolver o seu projeto de pesquisa “*Memória, identidade e ancestralidade nos quilombos de Bom Despacho e Nova Serrana-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista*”, que está sob a coordenação/orientação do Prof. Gilberto César Noronha cujo objetivo é visibilizar as questões identitárias e da ancestralidade afro-brasileira através da proposição de um circuito histórico-cultural, instituído nos lugares de memória das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho e Nova Serrana, como estratégia para a construção de um ensino de história decolonial e antirracista, nesta Associação Quilombo dos Carrapatos da Tabatinga.

Esta autorização está condicionada ao cumprimento do (a) pesquisador (a) aos requisitos da Resolução 466/12 CNS e suas complementares, comprometendo-se o/a mesmo/a a utilizar os dados pessoais dos sujeitos da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades.

Antes de iniciar a coleta de dados o/a pesquisador/a deverá apresentar a esta Instituição o Parecer Consubstanciado devidamente aprovado, emitido por Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, credenciado ao Sistema CEP/CONEP.

Bom Despacho/MG, em 02/ 10 / 2020.

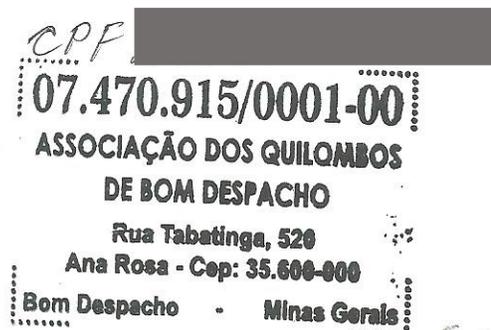


Lázaro Antônio Felipe

Presidente

Associação Quilombo dos Carrapatos da Tabatinga

(carimbo do responsável pela Instituição)



DECLARAÇÃO DA INSTITUIÇÃO CO-PARTICIPANTE

Declaro estar ciente que o Projeto de Pesquisa “*Memória, identidade e ancestralidade nos quilombos de Bom Despacho e Nova Serrana-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista*” será avaliado por um Comitê de Ética em Pesquisa e concordar com o parecer ético emitido por este CEP, conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS 466/12. Esta Instituição está ciente de suas co-responsabilidades como instituição co-participante do presente projeto de pesquisa, e de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos Participantes da pesquisa, nela recrutados, dispondo de infra-estrutura necessária para a garantia de tal segurança e bem-estar.

Autorizo a pesquisadora Sandra Maisa dos Santos realizar “Oficinas com a temática sobre a história local e as comunidades quilombolas”, utilizando-se da infra-estrutura desta Instituição.

Edna Márcia Santos
Diretora
Aut. 677468


Edna Márcia Santos
Diretora

Escola Municipal José Antônio de Lacerda

Data: 30 /09 /2020

<Carimbo do responsável pela Instituição>

M. "JOSE ANTÔNIO DE LACERDA"
Data de criação Nº 9707 de 05/04/66 MG 06/04/66
Pos. 8923/98 MG 20/02/98 (Municipalização)
Registro de Pré Escolar Nº 06.0236.99 de 23/06/99
Port. Nº 2091/02 de 26/11/02 (extensão de 5ª a 8ª série)
End.: Rua: Marília da Graças Lacerda, s/nº
Bela Vista de Minas - Nova Serrana - MG
Cep 35519-000 Tel. (37) 3227-1262
E-mail: emjoseantoniodelacerda@gmail.com

TERMO DE ASSENTIMENTO PARA O MENOR ENTRE 12 E 18 ANOS INCOMPLETOS

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada “*Memória, identidade e ancestralidade nos quilombos de Bom Despacho-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista*”, sob a responsabilidade dos pesquisadores **Gilberto César Noronha e Sandra Maisa dos Santos**.

Nesta pesquisa nós estamos buscando construir um circuito histórico-cultural “outro” que visibilize a memória, a cultura e os lugares que ajudam a contar a história dos afro-brasileiros e das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho-MG, acompanhado de propostas de atividades que possibilitem um ensino de História pluricultural e antirracista. O circuito histórico-cultural “outro” e as atividades pedagógicas serão apresentados em um *site* desenvolvido especificamente para esse fim e em material impresso.

O Termo de Assentimento será obtido pela pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos**, no dia ____/____/____, às ____:____ horas, à Avenina/rua _____, n° _____, Bairro _____, no município de _____/Minas Gerais.

Você participará da pesquisa como aluno(a) nas oficinas pedagógicas, para apresentação do Circuito Histórico-cultural “Outro”, a quem será garantido o direito de recusa e sua inclusão será de caráter voluntário. Caso você necessite se deslocar para participar das oficinas pedagógicas e isso gere custos, a pesquisadora Sandra Maisa dos Santos se compromete em fazer o ressarcimento dos custos de transporte. As oficinas presenciais serão prioritárias, porém, caso não seja permitido pelas instituições por medidas de segurança adotadas na esfera nacional, estadual ou municipal, na contenção da pandemia Covid-19, as oficinas ocorrerão no formato do ensino remoto adotado pelas instituições participantes. Em caso presencial as oficinas serão ministradas nos dias ____/____/____ das ____:____ h às ____;____ h, à Av./Rua _____, n° _____, na cidade de _____, Minas Gerais.

Esclarecemos que sua participação na pesquisa é voluntária e, portanto, você não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa

Os dados coletados serão usados exclusivamente para gerar informações para a pesquisa aqui relatada e outras publicações dela decorrentes, quais sejam: revistas científicas, congressos, jornais e *sites*. Qualquer outra forma de utilização dessas informações somente poderá ser feita mediante sua autorização. Os dados coletados serão mantidos em arquivo, físico ou digital, sob a responsabilidade da pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos**, por um período mínimo de 5 (cinco) anos após o término da pesquisa, e após esse período, serão destruídos.

Em nenhum momento você será identificado. Os resultados da pesquisa serão publicados e ainda assim a sua identidade será preservada.

Os pesquisadores se comprometem a divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível ao grupo ou população que foi pesquisada (**Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 3º, Inciso IV**).

Você não terá nenhum gasto nem ganho financeiro por participar na pesquisa

Rubrica participante

Rubrica pesquisador(es)

Havendo algum dano decorrente da pesquisa, você terá direito a solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 19).

Caso a coleta de dados tenha duração superior a 90 minutos e seja presencial, será oferecido gratuitamente um lanche ao participante. Você possui alguma restrição alimentar?

() Sim () Não. Qual? _____

Apesar de todos os cuidados que estamos tomando, pode haver risco quanto à identificação do participante ou divulgação de dados confidenciais, sendo este comum a todas as pesquisas realizadas com seres humanos. Contudo, é oferecida a garantia de manutenção do sigilo, garantia da privacidade dos participantes da pesquisa, garantia da não violação e a integridade dos documentos durante todas as fases da pesquisa. Durante a etapa de Experimento de Ensino, como cautela para evitar situações que possam causar danos aos participantes no procedimento de análise das oficinas pedagógicas, serão usados códigos de identificação em todas as situações que se fizerem necessárias para analisar o processo de ensino-aprendizagem durante a pesquisa.

Com relação aos benefícios proporcionados pela presente pesquisa, serão indiretos, a médio e longo prazo, considerando-se a possibilidade que este estudo proporcione conhecimentos na área de História e subsídios teóricos e práticos à área do Ensino de História e suas possíveis contribuições para o projeto decolonial e a educação antirracista.

Considerando-se ainda que a presente pesquisa contribuirá para o ensino-aprendizagem de História e uma educação para as relações étnico-raciais: possibilitando o desenvolvimento de novas práticas e metodologias, relacionadas à História local e à História e cultura afro-brasileira, presentes nas comunidades quilombolas; reafirmando, através dos lugares de memória, a identidade e ancestralidade dos afro-brasileiros, sua trajetória e seu lugar de sujeito político e protagonista de sua história.

A devolutiva dos resultados da presente pesquisa ocorrerá por meio de apresentação e discussão aberta ao público a ser realizada nas instituições participantes, após a conclusão da mesma em data a ser agendada.

O Circuito Histórico-cultural “outro” e o Dossiê pedagógico serão disponibilizados às instituições participantes em material impresso e disponibilizado para ampla divulgação em formato digital.

Você é livre para deixar de participar da pesquisa a qualquer momento sem qualquer prejuízo ou coação. Até o momento da divulgação dos resultados, você também é livre para solicitar a retirada dos seus dados da pesquisa.

Mesmo seu responsável legal tendo consentido, você não é obrigado a participar da pesquisa se não quiser.

Uma via original deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ficará com você.

Em caso de qualquer dúvida ou reclamação a respeito da pesquisa, você poderá entrar em contato com **Gilberto César Noronha** através do telefone _____, ou com **Sandra Maisa dos Santos** através do telefone _____ - Universidade Federal de Uberlândia – UFU/MG, Av. João Naves de Ávila, 2121 - Santa Mônica, Uberlândia - MG, 38408-100.

Para obter orientações quanto aos direitos dos participantes de pesquisa acesse a cartilha [nolink:https://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/Cartilha_Direitos_Eticos_2020.pdf](https://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/Cartilha_Direitos_Eticos_2020.pdf).

Você poderá também entrar em contato com o CEP - Comitê de Ética na Pesquisa com Seres Humanos na Universidade Federal de Uberlândia, localizado na Av. João Naves de Ávila, nº 2121, bloco A, sala 224, *campus* Santa Mônica – Uberlândia/MG, 38408-

Rubrica participante

Rubrica pesquisador(es)

100; telefone: 34-3239-4131. O CEP é um colegiado independente criado para defender os interesses dos participantes das pesquisas em sua integridade e dignidade e para contribuir para o desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos conforme resoluções do Conselho Nacional de Saúde.

Uberlândia, de de 20.....

Gilberto César Noronha

Sandra Maisa dos Santos

Eu aceito participar do projeto citado acima, voluntariamente, após ter sido devidamente esclarecido.

Assinatura do participante da pesquisa

Rubrica participante

/
Rubrica pesquisador(es)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada “*Memória, identidade e ancestralidade nos quilombos de Bom Despacho-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista*”, sob a responsabilidade dos pesquisadores **Gilberto César Noronha e Sandra Maisa dos Santos**.

Nesta pesquisa nós estamos buscando construir um circuito histórico-cultural “outro” que visibilize a memória, a cultura e os lugares que ajudam a contar a História dos afro-brasileiros e das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho-MG, acompanhado de propostas de atividades que possibilitem um Ensino de História pluricultural e antirracista. O Circuito Histórico-cultural “Outro” e as atividades pedagógicas serão apresentados em um *site* desenvolvido especificamente para esse fim e em material impresso.

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido será obtido pela pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos**, no dia ____ / ____ / ____, às ____:____ horas, à Avenina/rua _____, nº _____, Bairro _____, no município de _____/Minas Gerais, quando ocorrerá a apresentação da pesquisadora e será acordada a data, local e horário da entrevista. Caso o participante necessite se deslocar para fazer a entrevista e isso gere custos, a pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos** se compromete em fazer o ressarcimento dos custos de transporte. O encontro presencial será prioritário, porém, caso não seja permitido pelas instituições por medidas de segurança adotadas na esfera nacional, estadual ou municipal, na contenção da pandemia Covid-19, a entrevista ocorrerá no formato on-line.

Esclarecemos que sua participação na pesquisa é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo(a) pesquisador(a). Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa

Você participará da pesquisa respondendo a uma entrevista oral temática, incluindo a gravação em áudio e vídeo das respostas em caráter voluntário. Estima-se que a entrevista terá duração de aproximadamente uma hora e meia. Após a gravação as entrevistas serão transcritas e textualizadas. Os pesquisadores garantem que o entrevistado poderá ler a transcrição e textualização de sua gravação. Após aprovadas as entrevistas textualizadas serão analisadas e sistematizadas à luz do pensamento decolonial, às questões relacionadas à memória coletiva, à identidade, à ancestralidade e aos lugares de memória das comunidades quilombolas de Bom Despacho. As entrevistas textualizadas aprovadas poderão ser citadas de forma direta ou indireta no relatório final da pesquisa e em seus produtos decorrentes, reproduzidas de forma integral ou parcial., a quem será garantido o direito de recusa e sua inclusão será de caráter voluntário. Os dados coletados serão usados exclusivamente para gerar informações para a pesquisa aqui relatada e outras publicações dela decorrentes, quais sejam: revistas científicas, congressos, jornais e *sites*. Qualquer outra forma de utilização dessas informações somente poderá ser feita mediante sua autorização. Os dados coletados serão mantidos em arquivo, físico ou digital, sob a responsabilidade da pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos**, por um período mínimo de 5 (cinco) anos após o término da pesquisa, e após esse período, serão destruídos.

Em nenhum momento você será identificado. Os resultados da pesquisa serão publicados e ainda assim a sua identidade será preservada.

Os pesquisadores se comprometem a divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível ao grupo ou população que foi pesquisada (**Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 3º, Inciso IV**).

Você não terá nenhum gasto nem ganho financeiro por participar na pesquisa

Havendo algum dano decorrente da pesquisa, você terá direito a solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 19).

Caso a coleta de dados seja presencial e tenha duração superior a 90 minutos, será oferecido gratuitamente um lanche ao participante. Você possui alguma restrição alimentar?

Rubrica participante

Rubrica pesquisador(es)

() Sim () Não. Qual? _____

Apesar de todos os cuidados que estamos tomando, pode haver risco quanto à identificação do participante ou divulgação de dados confidenciais, sendo este comum a todas as pesquisas realizadas com seres humanos. Contudo, é oferecida a garantia de manutenção do sigilo, garantia da privacidade dos participantes da pesquisa, garantia da não violação e a integridade dos documentos durante todas as fases da pesquisa.

Com relação aos benefícios proporcionados pela presente pesquisa, serão indiretos, a médio e longo prazo, considerando-se a possibilidade que este estudo proporcione conhecimentos na área de História e subsídios teóricos e práticos à área do Ensino de História e suas possíveis contribuições para o projeto decolonial e a educação antirracista. Considerando-se ainda que a presente pesquisa contribuirá para o ensino-aprendizagem de História e uma educação para as relações étnico-raciais: possibilitando o desenvolvimento de novas práticas e metodologias, relacionadas à História local e à História e cultura afro-brasileira, presentes nas comunidades quilombolas; reafirmando, através dos lugares de memória, a identidade e ancestralidade dos afro-brasileiros, sua trajetória e seu lugar de sujeito político e protagonista de sua história. A devolutiva dos resultados da presente pesquisa ocorrerá por meio de apresentação e discussão aberta ao público a ser realizada nas instituições participantes, após a conclusão da mesma em data a ser agendada. O circuito histórico-cultural “outro” e o Dossiê pedagógico serão disponibilizados às instituições participantes em material impresso e disponibilizado para ampla divulgação em formato digital.

Você é livre para deixar de participar da pesquisa a qualquer momento sem qualquer prejuízo ou coação. Até o momento da divulgação dos resultados, você também é livre para solicitar a retirada dos seus dados da pesquisa.

Uma via original deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ficará com você.

Em caso de qualquer dúvida ou reclamação a respeito da pesquisa, você poderá entrar em contato com **Gilberto César Noronha** através do telefone _____, ou com **Sandra Maisa dos Santos** através do telefone _____ - Universidade Federal de Uberlândia – UFU/MG, Av. João Naves de Ávila, 2121 - Santa Mônica, Uberlândia - MG, 38408-100.

Para obter orientações quanto aos direitos dos participantes de pesquisa acesse a cartilha [nolink:https://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/Cartilha_Direitos_Eticos_2020.pdf](https://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/Cartilha_Direitos_Eticos_2020.pdf).

Você poderá também entrar em contato com o CEP - Comitê de Ética na Pesquisa com Seres Humanos na Universidade Federal de Uberlândia, localizado na Av. João Naves de Ávila, nº 2121, bloco A, sala 224, *campus* Santa Mônica – Uberlândia/MG, 38408-100; telefone: 34-3239-4131. O CEP é um colegiado independente criado para defender os interesses dos participantes das pesquisas em sua integridade e dignidade e para contribuir para o desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos conforme resoluções do Conselho Nacional de Saúde.

Uberlândia, de de 20.....

Gilberto César Noronha

Sandra Maisa dos Santos

Eu aceito participar do projeto citado acima, voluntariamente, após ter sido devidamente esclarecido.

Assinatura do participante da pesquisa

Rubrica participante

Rubrica pesquisador(es)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA RESPONSÁVEL LEGAL POR MENOR DE 18 ANOS

Considerando a sua condição de responsável legal pelo(a) menor, apresentamos este convite e solicitamos o seu consentimento para que ele(a) participe da pesquisa intitulada “*Memória, identidade e ancestralidade nos quilombos de Bom Despacho-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista*”, sob a responsabilidade dos pesquisadores **Gilberto César Noronha e Sandra Maisa dos Santos**. Nesta pesquisa nós estamos buscando construir um circuito histórico-cultural que visibilize a memória, a cultura e os lugares que ajudam a contar a história dos afro-brasileiros e das comunidades remanescentes de quilombos de Bom Despacho-MG, acompanhado de propostas de atividades que possibilitem um ensino de História pluricultural e antirracista. O circuito histórico-cultural “outro” e as atividades pedagógicas serão apresentados em um *site* desenvolvido especificamente para esse fim e em material impresso.

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido será obtido pela pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos**, no dia _____/_____/_____, às _____:_____ horas, à Avenida/rua _____, nº _____, Bairro _____, no município de _____/Minas Gerais.

O(a) menor(a) sob sua responsabilidade, participará das oficinas pedagógicas, para apresentação do Circuito Histórico-cultural “Outro”, a quem será garantido o direito de recusa e sua inclusão será de caráter voluntário. **Caso o(a) menor(a) sob sua responsabilidade necessite se deslocar para participar das oficinas pedagógicas e isso gere custos, a pesquisadora Sandra Maisa dos Santos se compromete em fazer o ressarcimento dos custos de transporte.** As oficinas presenciais serão prioritárias, porém, caso não seja permitido pelas instituições por medidas de segurança adotadas na esfera nacional, estadual ou municipal, na contenção da pandemia Covid-19, as oficinas ocorrerão no formato do ensino remoto adotado pelas instituições participantes. Em caso presencial as oficinas serão ministradas nos dias ____/____/____ das _____:_____ h às _____; _____ h, à Av./Rua _____, nº _____, na cidade de _____, Minas Gerais.

Os estudantes de 13 a 15 anos serão convidados para participar das oficinas e seu assentimento será de caráter voluntário. Nas oficinas será utilizada a estratégia de sequência didática, que corresponde a um conjunto de atividades que são planejadas com a intenção de atingir determinado objetivo didático.

Os dados coletados serão usados exclusivamente para gerar informações para a pesquisa aqui relatada e outras publicações dela decorrentes, quais sejam: revistas científicas, congressos, jornais e *sites*. Qualquer outra forma de utilização dessas informações somente poderá ser feita mediante sua autorização. Os dados coletados serão mantidos em arquivo, físico ou digital, sob a responsabilidade da pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos**, por um período mínimo de 5 (cinco) anos após o término da pesquisa, e após esse período, serão destruídos. Os pesquisadores se comprometem a divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível ao grupo ou população que foi pesquisada (**Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 3º, Inciso IV**).

Em nenhum momento, nem o(a) menor nem você será identificado. Os resultados da pesquisa serão publicados e ainda assim a identidade dele(a) e a sua será preservada. Nem ele(a) nem você terá gastos e nem ganhos financeiros por participar na pesquisa.

Rubrica do responsável pelo(a)
participante da pesquisa

Rubrica pesquisador(es)

(Havendo algum dano decorrente da pesquisa, você terá direito a solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 19).

Caso a coleta de dados seja presencial e tenha duração superior a 90 minutos, será oferecido gratuitamente um lanche ao participante. O(a) menor sob sua responsabilidade possui alguma restrição alimentar?

() Sim () Não. Qual? _____

Apesar de todos os cuidados que estamos tomando, pode haver risco quanto à identificação do participante ou divulgação de dados confidenciais, sendo este comum a todas as pesquisas realizadas com seres humanos. Contudo, é oferecida a garantia de manutenção do sigilo, garantia da privacidade dos participantes da pesquisa, garantia da não violação e a integridade dos documentos durante todas as fases da pesquisa. Durante a etapa de Experimento de Ensino, como cautela para evitar situações que possam causar danos aos participantes no procedimento de análise das oficinas pedagógicas, serão usados códigos de identificação em todas as situações que se fizerem necessárias para analisar o processo de ensino-aprendizagem durante a pesquisa.

Com relação aos benefícios proporcionados pela presente pesquisa, serão indiretos, a médio e longo prazo, considerando-se a possibilidade que este estudo proporcione conhecimentos na área de História e subsídios teóricos e práticos à área do Ensino de História e suas possíveis contribuições para o projeto decolonial e a educação antirracista. Considerando-se ainda que a presente pesquisa contribuirá para o ensino-aprendizagem de História e uma educação para as relações étnico-raciais: possibilitando o desenvolvimento de novas práticas e metodologias, relacionadas à História local e à História e cultura afro-brasileira, presentes nas comunidades quilombolas; reafirmando, através dos lugares de memória, a identidade e ancestralidade dos afro-brasileiros, sua trajetória e seu lugar de sujeito político e protagonista de sua história. A devolutiva dos resultados da presente pesquisa ocorrerá por meio de apresentação e discussão aberta ao público a ser realizada nas instituições participantes, após a conclusão da mesma em data a ser agendada. O circuito histórico-cultural “outro” e o Dossiê pedagógico serão disponibilizados às instituições participantes em material impresso e disponibilizado para ampla divulgação em formato digital.

A qualquer momento, você poderá retirar o seu consentimento para que o(a) menor sob sua responsabilidade participe da pesquisa. Garantimos que não haverá coação para que o consentimento seja mantido nem que haverá prejuízo ao(à) menor sob sua responsabilidade. Até o momento da divulgação dos resultados, você também é livre para solicitar a retirada dos dados do(a) menor sob sua responsabilidade da pesquisa.

O(A) menor sob sua responsabilidade também poderá retirar seu assentimento sem qualquer prejuízo ou coação. Ele(a) não sofrerá qualquer prejuízo ou coação. Até o momento da divulgação dos resultados, ele(a) também é livre para solicitar a retirada dos seus dados da pesquisa.

Uma via original deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ficará com você.

Em caso de qualquer dúvida a respeito desta pesquisa, você poderá entrar em contato com: **Gilberto César Noronha** através do telefone _____, ou com **Sandra Maisa dos Santos** através do telefone _____ - Universidade Federal de Uberlândia – UFU/MG, Av. João Naves de Ávila, 2121 - Santa Mônica, Uberlândia - MG, 38408-100.

Para obter orientações quanto aos direitos dos participantes de pesquisa acesse a cartilha nolink:https://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/Cartilha_Dir

Rubrica do responsável pelo(a)
participante da pesquisa

Rubrica pesquisador(es)

eitos_Eticos_2020.pdf. Você poderá também entrar em contato com o CEP - Comitê de Ética na Pesquisa com Seres Humanos na Universidade Federal de Uberlândia, localizado na Av. João Naves de Ávila, nº 2121, bloco A, sala 224, *campus* Santa Mônica – Uberlândia/MG, 38408-100; telefone: (34)3239-4131. O CEP é um colegiado independente criado para defender os interesses dos participantes das pesquisas em sua integridade e dignidade e para contribuir para o desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos conforme resoluções do Conselho Nacional de Saúde.

Uberlândia, de de 20.....

Gilberto César Noronha

Sandra Maisa dos Santos

Eu, responsável legal pelo(a) menor _____
consinto na sua participação na pesquisa citada acima, após ter sido devidamente esclarecido.

Assinatura do responsável pelo(a) participante da pesquisa

Rubrica do responsável pelo(a)
participante da pesquisa

/
Rubrica pesquisador(es)

TERMO DE COMPROMISSO CONFIDENCIALIDADE DA EQUIPE EXECUTORA

Nós, abaixo assinados, nos comprometemos a desenvolver o projeto de pesquisa intitulado “*Memória, identidade e ancestralidade no quilombo de Bom Despacho-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista.*” de acordo com a **Resolução CNS 466/12 e/ou 510/16 e normas complementares**. Declaro cumprir com todas as implicações abaixo:

- a) Que o acesso aos dados registrados em bases de dados para fins da pesquisa científica será feito somente após aprovação do projeto de pesquisa pelo Comitê de Ética;
- b) Que o acesso aos dados será feito por um membro da equipe de pesquisa, abaixo assinado, que está plenamente informado sobre as exigências de confidencialidade;
- c) Meu compromisso com a privacidade e a confidencialidade dos dados utilizados preservando integralmente o anonimato e a imagem do participante, bem como a sua não estigmatização;
- d) Não utilizar as informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades, inclusive em termos de autoestima, de prestígio e/ou econômico-financeiro;
- e) Que o pesquisador responsável estabeleceu salvaguardar e assegurar a confidencialidade dos dados de pesquisa;
- f) Que os dados obtidos na pesquisa serão usados exclusivamente para finalidade prevista no protocolo;

Declaramos ainda que os itens **Objetivos, Riscos e Benefícios, Critérios de inclusão e exclusão e Metodologia**, bem como **Cronograma de execução e Orçamento** do Projeto de Pesquisa (detalhado) anexado por nós, pesquisadores, na Plataforma Brasil possui conteúdo idêntico ao que foi preenchido nos campos disponíveis na própria Plataforma Brasil (Informações básicas).

Portanto, para fins de análise pelo Comitê de Ética, a versão do Projeto que será gerada automaticamente pela Plataforma Brasil no formato “.pdf” terá, nos itens acima mencionados, o conteúdo idêntico à versão do Projeto anexada por nós, os pesquisadores.

Data:22/03/2021

Sandra Maisa dos Santos

Gilberto César Noronha

Rubrica pesquisador principal

Termo de Retirada de CONSENTIMENTO e de DADOS DE PESQUISA

Venho por meio deste documento informar o meu desejo de não continuar a participar da pesquisa “*Memória, identidade e ancestralidade nos quilombos de Bom Despacho-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista*” sob responsabilidade dos pesquisadores **Gilberto César Noronha e Sandra Maisa dos Santos**.

Quando assinei o TCLE fui esclarecido e estou ciente que não sofrerei nenhum prejuízo ou coação por não participar mais da pesquisa.

Solicito também a retirada dos meus dados da pesquisa e não concordo que eles sejam incluídos em nenhuma publicação.

O presente Termo de Retirada do Consentimento será assinado por mim e pela pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos e deverá ser anexado ao TCLE que assinei**.

Estou ciente de que em nenhum momento fui e nem serei identificado por ter assinado o TCLE em momento anterior e este documento de retirada de minha participação na pesquisa.

Uma via original deste Termo de Retirada do Consentimento ficará comigo e outra com o pesquisador.

Uberlândia, de de 20.....

Assinatura do participante da pesquisa

Gilberto César Noronha

Sandra Maisa dos Santos

Termo de Retirada de CONSENTIMENTO e de DADOS DE PESQUISA

Venho por meio deste documento informar o meu desejo de que o indivíduo, do qual sou responsável legal, não continue a participar da pesquisa “*Memória, identidade e ancestralidade nos quilombos de Bom Despacho-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista*”, sob responsabilidade dos pesquisadores **Gilberto César Noronha e Sandra Maisa dos Santos**.

Quando assinei o TCLE fui esclarecido e estou ciente que, nem eu e nem o participante do qual sou responsável legal, sofreremos algum prejuízo ou coação por não participar mais da pesquisa.

Solicito também a retirada dos seus dados da pesquisa e não concordo que eles sejam incluídos em nenhuma publicação.

O presente Termo de Retirada do Consentimento será assinado por mim e pela pesquisadora **Sandra Maisa dos Santos e deverá ser anexado ao TCLE que assinei**.

Estou ciente de que em nenhum momento o indivíduo, do qual sou responsável legal, foi e nem será identificado por eu ter assinado o TCLE em momento anterior e este documento de retirada de sua participação na pesquisa.

Uma via original deste Termo de Retirada do Consentimento ficará comigo e outra com o pesquisador.

Uberlândia, de de 20.....

Assinatura do responsável legal do participante da pesquisa

Gilberto César Noronha

Sandra Maisa dos Santos

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DA EMENDA

Título da Pesquisa: Memória, identidade e ancestralidade nos quilombos de Bom Despacho-MG: proposta para um ensino de história decolonial e antirracista.

Pesquisador: Gilberto César de Noronha

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 44932020.8.0000.5152

Instituição Proponente: Instituto de Historia

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.690.671

Apresentação do Projeto:

Trata-se de emenda do protocolo aprovado.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo geral: Visibilizar as questões identitárias e da ancestralidade afro-brasileira através da proposição de um circuito histórico-cultural “outro”, instituído nos lugares de memória das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho/MG, como estratégia para a construção de um ensino de história decolonial e antirracista.

Objetivos específicos:

=> Historicizar e contextualizar os quilombos de Bom Despacho, bem como a política do Estado Português para sua destruição; atentando para sua constituição histórica até a sua reconfiguração a partir da Constituição de 1988 e do Decreto Nº4.887/2003;

=> Analisar como são representados os quilombos nas narrativas historiográficas em circulação na região, sobretudo na obra, Raízes de Bom Despacho (2005);

=> Problematizar o ensino de História local e a temática dos quilombos, a partir do pensamento decolonial e suas possibilidades para uma educação pluricultural e antirracista;

Endereço: Av. João Naves de Ávila 2121- Bloco "1A", sala 224 - Campus Sta. Mônica

Bairro: Santa Mônica

CEP: 38.408-144

UF: MG

Município: UBERLÂNDIA

Telefone: (34)3239-4131

Fax: (34)3239-4131

E-mail: cep@propp.ufu.br

Continuação do Parecer: 4.690.671

=> Identificar os lugares de memória das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho;
=> Construir um circuito histórico-cultural “outro” instituído nos lugares de memória das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho, acompanhado de um dossiê pedagógico com propostas de atividades conectando o circuito à história local e ao ensino de História decolonial e antirracista.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Apesar de todos os cuidados que estamos tomando, pode haver risco quanto à identificação do participante ou divulgação de dados confidenciais, sendo este comum a todas as pesquisas realizadas com seres humanos. Contudo, é oferecida a garantia de manutenção do sigilo, garantia da privacidade dos participantes da pesquisa, garantia da não violação e a integridade dos documentos durante todas as fases da pesquisa.

Durante a etapa de Experimento de Ensino, como cautela para evitar situações que possam causar danos aos participantes no procedimento de análise das oficinas pedagógicas, serão usados códigos de identificação em todas as situações que se fizerem necessárias para analisar o processo de ensino-aprendizagem durante a pesquisa.

Benefícios:

Com relação aos benefícios proporcionados pela presente pesquisa, serão indiretos, a médio e longo prazo, considerando-se a possibilidade que este estudo proporcione conhecimentos na área de História e subsídios teóricos e práticos à área do Ensino de História e suas possíveis contribuições para o projeto de colonial e a educação antirracista. Considerando-se ainda que a presente pesquisa contribuirá para o ensino aprendizagem de História e uma educação para as relações étnico-raciais: possibilitando o desenvolvimento de novas práticas e metodologias, relacionadas à História local e à História e cultura afro-brasileira, presentes nas comunidades quilombolas; reafirmando, através dos lugares de memória, a identidade e ancestralidade dos afro-brasileiros, sua trajetória e seu lugar de sujeito político e protagonista de sua história. A devolutiva dos resultados da presente pesquisa ocorrerá por meio de apresentação e discussão aberta ao público a ser realizada nas instituições participantes, após a conclusão da mesma em data a ser agendada. O circuito histórico-cultural “outro” e o Dossiê pedagógico serão disponibilizados às instituições participantes em material impresso e disponibilizado para ampla

Endereço: Av. João Naves de Ávila 2121- Bloco "1A", sala 224 - Campus Sta. Mônica
Bairro: Santa Mônica **CEP:** 38.408-144
UF: MG **Município:** UBERLÂNDIA
Telefone: (34)3239-4131 **Fax:** (34)3239-4131 **E-mail:** cep@propp.ufu.br

Continuação do Parecer: 4.690.671

divulgação em formato digital.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

a) O pesquisador inseriu a previsão do ressarcimento de transporte para o participante no Orçamento do projeto detalhado (Arquivo Word anexado) destacando na cor vermelha e no orçamento do formulário Plataforma Brasil.

Ressarcimento de transporte para participante. Quantidade 80 Valor unitário R\$3,05 Total R\$244,00

b) Considerando os membros das comunidades remanescentes dos quilombos de Bom Despacho; professores de História e gestores escolares que atendem os estudantes dos Anos Finais do Ensino Fundamental das comunidades quilombolas de Bom Despacho que participarão da pesquisa respondendo a uma entrevista oral temática; o pesquisador incluiu no TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE - Arquivo Word anexado) para maiores de 18 anos a previsão do ressarcimento de transporte para o participante através da seguinte frase destacada em vermelho “Caso o participante necessite se deslocar para fazer a entrevista e isso gere custos, a pesquisadora Sandra Maisa dos Santos se compromete em fazer o ressarcimento dos custos de transporte.”

c) Considerando os estudantes de 13 a 15 residentes nas comunidades quilombolas de Bom Despacho e no distrito de Boa Vista de Minas, em Nova Serrana/MG, que participarão da pesquisa em caráter voluntário e caso seus pais ou responsáveis legais autorizem sua participação na pesquisa; o pesquisador incluiu no TERMO DE ASSENTIMENTO PARA O MENOR ENTRE 12 E 18 ANOS INCOMPLETOS (TALE-Arquivo Word anexado) a previsão do ressarcimento de transporte para o participante através da seguinte frase destacada em vermelho “Caso você necessite se deslocar para participar das oficinas pedagógicas e isso gere custos, a pesquisadora Sandra Maisa dos Santos se compromete em fazer o ressarcimento dos custos de transporte”; e no TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA RESPONSÁVEL LEGAL POR MENOR DE 18 ANOS (TCLE responsável para maiores de 18 anos - Arquivo Word anexado) a previsão do ressarcimento de transporte para o participante através da seguinte frase destacada em vermelho “Caso o(a) menor(a) sob sua responsabilidade necessite se deslocar para participar das oficinas pedagógicas e isso

Endereço: Av. João Naves de Ávila 2121- Bloco "1A", sala 224 - Campus Sta. Mônica
Bairro: Santa Mônica **CEP:** 38.408-144
UF: MG **Município:** UBERLÂNDIA
Telefone: (34)3239-4131 **Fax:** (34)3239-4131 **E-mail:** cep@propp.ufu.br

Continuação do Parecer: 4.690.671

gere custos, a pesquisadora Sandra Maisa dos Santos se compromete em fazer o ressarcimento dos custos de transporte”.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foram apresentados os documentos:

TCLE_responsavel_por_menor_12_a_18_anos_2.doc

TALE_menor_12_a_18_anos_2.doc

TCLE_maior_18_anos_2.doc

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Diante do exposto e de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação da emenda de pesquisa proposta.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_1739100_E1.pdf	20/04/2021 15:23:35		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_responsavel_por_menor_12_a_18_anos_2.doc	19/04/2021 17:39:46	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALE_menor_12_a_18_anos_2.doc	19/04/2021 17:38:59	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_maior_18_anos_2.doc	19/04/2021 17:38:35	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Resposta_pendencia_parecer_4639018.docx	19/04/2021 17:36:18	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_detalhado_2021_2.docx	19/04/2021 17:33:54	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Folha de Rosto	folha_de_rosto.pdf	26/03/2021	SANDRA MAISA	Aceito

Endereço: Av. João Naves de Ávila 2121- Bloco "1A", sala 224 - Campus Sta. Mônica

Bairro: Santa Mônica

CEP: 38.408-144

UF: MG

Município: UBERLÂNDIA

Telefone: (34)3239-4131

Fax: (34)3239-4131

E-mail: cep@propp.ufu.br

Continuação do Parecer: 4.690.671

Folha de Rosto	folha_de_rosto.pdf	10:46:20	DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Declaracao_instituicao_2.pdf	25/03/2021 18:51:35	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Declaracao_instituicao_1.pdf	25/03/2021 15:24:52	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Id_vinculo_UFU_Gilberto.pdf	25/03/2021 15:18:18	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	atestado_matricula_ComAssinatura.pdf	25/03/2021 15:13:38	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Carta_anuencia_Associacao_Quilombos Bom Despacho.pdf	25/03/2021 15:10:53	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_detalhado_2021.docx	24/03/2021 21:14:40	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Ementa_Oficina_2021.docx	24/03/2021 21:14:00	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Roteiro_entrevista_gestores.docx	24/03/2021 21:13:12	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Roteiro_entrevista_professores.docx	24/03/2021 21:12:30	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Roteiro_entrevista_comunidades_quilom bolas.docx	24/03/2021 21:11:48	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Solicitacao_retirada_2.doc	24/03/2021 21:09:54	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Solicitacao_retirada_1.doc	24/03/2021 21:09:32	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALE_menor_12_a_18_anos.doc	24/03/2021 21:07:12	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_responsavel_por_menor_12_a_1 8_anos.doc	24/03/2021 21:06:42	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_maior_18_anos.doc	24/03/2021 21:06:16	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Termo_compromisso_Equipe.pdf	24/03/2021 21:03:32	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito
Outros	Links_curriculos_Lattes_pesquisadores. docx	24/03/2021 21:00:07	SANDRA MAISA DOS SANTOS	Aceito

Situação do Parecer:

Endereço: Av. João Naves de Ávila 2121- Bloco "1A", sala 224 - Campus Sta. Mônica
Bairro: Santa Mônica **CEP:** 38.408-144
UF: MG **Município:** UBERLANDIA
Telefone: (34)3239-4131 **Fax:** (34)3239-4131 **E-mail:** cep@propp.ufu.br

Continuação do Parecer: 4.690.671

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

UBERLÂNDIA, 04 de Maio de 2021

Assinado por:
Karine Rezende de Oliveira
(Coordenador(a))

Endereço: Av. João Naves de Ávila 2121- Bloco "1A", sala 224 - Campus Sta. Mônica

Bairro: Santa Mônica

CEP: 38.408-144

UF: MG

Município: UBERLÂNDIA

Telefone: (34)3239-4131

Fax: (34)3239-4131

E-mail: cep@propp.ufu.br