

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

MÁRCIA VERSSIANE GUSMÃO FAGUNDES

**MULHERES QUILOMBOLAS DO BREJO DOS CRIoulos:
PROTAGONISMO NO NORTE DE MINAS GERAIS**

UBERLÂNDIA - MG

2023

MÁRCIA VERSSIANE GUSMÃO FAGUNDES

**MULHERES QUILOMBOLAS DO BREJO DOS CRIoulos:
PROTAGONISMO NO NORTE DE MINAS GERAIS**

Tese apresentada ao Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Geografia.

Área de concentração: Educação Geográfica e Representações Sociais.

Orientadora: Dra. Adriany de Ávila Melo Sampaio.

UBERLÂNDIA - MG

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

F156m 2023 Fagundes, Márcia Verssiane Gusmão,
Mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos [recurso eletrônico] :
protagonismo no norte de Minas Gerais / Márcia Verssiane Gusmão
Fagundes. - 2023.

Orientadora: Adriany de Ávila Melo Sampaio.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa
de Pós-Graduação em Geografia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2023.8059>

Inclui bibliografia.

1. Geografia. I. Sampaio, Adriany de Ávila Melo, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Geografia. III. Título.

CDU: 910.1

André Carlos Francisco
Bibliotecário - CRB-6/3408

MÁRCIA VERSSIANE GUSMÃO FAGUNDES

**MULHERES QUILOMBOLAS DO BREJO DOS CRIoulos:
PROTAGONISMO NO NORTE DE MINAS GERAIS**

Tese apresentada ao Instituto de Geografia da
Universidade Federal de Uberlândia como
requisito parcial para obtenção do título de
doutor em Geografia.

Área de concentração: Educação Geográfica e
Representações Sociais.

Uberlândia, 28 de fevereiro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Adriany de Ávila Melo Sampaio – Orientadora
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof^º. Dr. Rosselvelt José dos Santos
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof^ª. Dra. Vânia Aparecida Martins Bernardes
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof^ª. Dra. Iara Maria Soares Costa da Silveira
Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES)

Prof^ª. Dra. Ednéa do Nascimento Carvalho
Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Geografia
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1H, Sala 1H35 - Bairro Santa Monica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3239-4381/3291-6304 - www.ppgeo.ig.ufu.br - posgeo@ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	GEOGRAFIA				
Defesa de:	Tese de Doutorado Acadêmico, Número 242 , PPGGEO				
Data:	10 de abril de 2023	Hora de início:	08h:00min.	Hora de encerramento:	12h:30min.
Matrícula do Discente:	11913GEO016				
Nome do Discente:	MÁRCIA VERSSIANE GUSMÃO FAGUNDES				
Título do Trabalho:	MULHERES QUILOMBOLAS DO BREJO DOS CRIoulos: PROTAGONISMO NO NORTE DE MINAS GERAIS				
Área de concentração:	DINÂMICAS TERRITORIAIS E ESTUDOS AMBIENTAIS				
Linha de pesquisa:	EDUCAÇÃO GEOGRÁFICA E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS				
Projeto de Pesquisa de vinculação:					

Reuniu-se na sala 1H14 ([on-line](#)) do Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em [GEOGRAFIA](#), assim composta: Professores Doutores: [Iara Maria Soares Costa da Silveira - UNIMONTES - MG](#); [Rosselvelt José Santos - IG - UFU](#); [Vânia Aparecida Martins Bernardes - UFU - FACIP](#); [Ednea do Nascimento Carvalho - UFOPA-PA](#) e [Adriany de Ávila Melo Sampaio - IG-UFU](#) (orientadora do(a) candidata). Os Professores externos participaram de forma remota.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, [Professora Adriany de Ávila Melo Sampaio - IG-UFU](#), apresentou a Comissão Examinadora e o(a) candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

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

[Aprovada.](#)

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de [Doutor](#).

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 **Adriany de Avila Melo Sampaio, Professor(a) do Magistério Superior**, em 11/04/2023, às 20:27, 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 **Vânia Aparecida Martins Bernardes, Professor(a) do Magistério Superior**, em 11/04/2023, às 20:56, 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 **Rossvelt José Santos, Professor(a) do Magistério Superior**, em 12/04/2023, às 08:34, 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 **EDNEA DO NASCIMENTO CARVALHO, Usuário Externo**, em 17/04/2023, às 10:07, 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 **Iara Maria Soares Costa da Silveira, Usuário Externo**, em 20/04/2023, às 16:17, 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 **4412714** e o código CRC **FDB79736**.

Dedico esta tese às mulheres quilombolas,
especialmente às do Brejo dos Crioulos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a presença de DEUS em minha vida! “Grandes coisas fez o Senhor por mim, pelas quais estou alegre”, a conclusão desse trabalho é o ponto final de uma trajetória e o início de outras... e por isso tenho muito a agradecer.

Ao meu esposo Dan, João Lucas Fagundes, por abrir caminhos que me levaram às comunidades do Brejo dos Crioulos, pela sensibilidade ao me direcionar durante os diálogos realizados entre as idas e vindas ao quilombo. Pelo apoio, por acreditar em meu trabalho, sempre com amor, paciência, companheirismo, amizade e carinho em todos os momentos.

Aos meus filhos, Mariana e João Lucas, por me permitirem reconhecer que as individualidades nos enriquecem, pela oportunidade de fazer parte de bons momentos da vida de vocês. Sou grata pelo apoio e cumplicidade existentes entre nós, o que nos une e nos fortalece a cada dia.

Aos meus pais, Dulce e Giovani (*in memoriam*), pelos ensinamentos, por minha formação, por acreditarem em minha capacidade e incentivar-me a buscar o conhecimento e a retidão.

Agradeço a todos os familiares que sempre me apoiaram com palavras, orações e estímulo para que esse título se tornasse uma realidade.

Agradeço à minha orientadora, Professora Doutora Adriany Ávila de Melo Sampaio, pelo dom da acolhida, carinho e cuidado, pelos ensinamentos e conhecimentos de vida expressos em sabedoria e amor ao próximo, pelos momentos partilhados e por indicar os caminhos para novas possibilidades. Meu eterno respeito e agradecimento, estendido à sua família.

À Professora Doutora Iara Maria Soares Costa da Silveira, pela competência e parceria, por intermediar o conhecimento e o apoio à criação do NEPEX-Gepop - Núcleo de Ensino Pesquisa e Extensão – Geografia e Educação Popular, além de por aceitar contribuir e participar desse momento da tese.

Ao Professor Doutor Roosselvelt José Santos, por suas orientações que, desde o Mestrado foram fundamentais para a conclusão desta pesquisa. Suas observações durante a qualificação possibilitaram um olhar mais detalhado em relação às comunidades tradicionais e às questões dos camponeses.

À Professora Doutora Ednéa do Nascimento Carvalho, pelas contribuições em relação às questões étnico-raciais, pelo apoio de sempre, também pela disponibilidade em participar do processo final de avaliação da tese.

À Professora Doutora Vânia Aparecida Martins Bernardes, pelas colaborações durante a defesa do projeto, especialmente, em relação ao cotidiano das mulheres afro-brasileiras. Muito obrigada por aceitar nosso convite.

Minha gratidão à África e a todos os afrodescendentes que, com sua força, persistência e coragem, contribuíram para a formação do povo brasileiro.

Eterna gratidão à comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos pelas vivências marcadas por sabedoria, escutas, trocas e encantamento.

Agradeço com reverência todas as mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos aqui representadas pelas participantes da pesquisa:

Carlúcia Ferreira de Oliveira - Comunidade Araruba – São João da Ponte

Catarina Ferreira da Rocha - Comunidade Caxambu I - Varzelândia

Ernestina Gregório Nascimento - Comunidade Furado Modesto - Varzelândia

Iraci Soares de Jesus – Comunidade Furado Seco - Varzelândia

Justina Cardoso de Oliveira - Comunidade Araruba – São João da Ponte

Maria de Fátima de Oliveira Neto - Comunidade Ribeirão Arapuim - São João da Ponte

Paula Cardoso de Oliveira - Comunidade Caxambu I - Varzelândia

Regina Alves de Souza - Comunidade Caxambu II - São João da Ponte

Rosalina Fernandes dos Santos (Rosália) - Comunidade Sebo -Verdelândia

Registro aqui o meu respeito e gratidão a estas mulheres quilombolas, pela sua beleza, força, determinação e coragem, entre tantos outros adjetivos. Por dividirem comigo suas realidades, percepções e anseios. Muito obrigada, pois a partir das vivências e realidades descortinadas se pode conhecer um pouco mais do cotidiano e trazer a público suas lutas e conquistas.

Agradeço ao ex-presidente da Associação Quilombola de Brejos dos Crioulos, José Carlos de Oliveira Neto, bem como ao atual presidente Francisco Cordeiro Barbosa, pelo apoio e por possibilitarem a execução da pesquisa, pelas observações que me possibilitaram compreender e ampliar o conhecimento sobre o universo daquele território.

À Ana Cristina Gomes da Silva pelo cuidado, bom humor e alegria e ao Aluê Gomes da Silva por participar dos momentos de transcrição das entrevistas e pela boa companhia, meu muito obrigada. Às amigas e companheiras Terezinha Tomaz de Oliveira e Dulce Pereira dos Santos, que, em muitos momentos, me encorajaram a concluir os ciclos do conhecimento.

À minha querida amiga Andrea Maria Narciso Rocha pelo apoio e consideração em diversas etapas de minha formação, além de sua atuação como docente na Universidade.

À Maria, Bianca, Ariely e Alisson, meus companheiros de moradia, minha família de pós-graduação. Jovens cheios de sonhos que tive a oportunidade de dividir dificuldades, mas também muitas alegrias.

Aos parceiros de luta contra o antirracismo que caminharam para a criação das ações desenvolvidas pelo Núcleo Ensino Pesquisa e Extensão-Geografia e Educação Popular - NEPEX-Gepop. Às Professoras Irene Izilda da Silva, Elaine Regina Chagas Santos, Leila Lúcia Gusmão Abreu, aos mestres Bianca de Souza Rocha, Letícia de Paula e Silva Andrade, João Victor Nunes Andrade e os acadêmicos participantes

Agradeço à Secretaria do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia, em nome de João Fernandes da Silva e Roney Marques Dornelas, sempre solícitos e amáveis.

Agradeço à CAPES pelo período de Bolsa, entre maio de 2019 a março de 2020, o que permitiu minha dedicação exclusiva ao cumprimento dos créditos, assim como o incentivo à pesquisa por meio da ajuda de custo para a realização do trabalho de campo que proporcionou a execução de parte da pesquisa *in loco*.

Agradeço à Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes pelas oportunidades e caminhos trilhados durante os projetos desenvolvidos ao longo dos anos.

Aos colegas professores de Departamento de Geociências da Unimontes, em especial aos Professores Doutores Cássio Alexandre Silva e João Paulo Sena pelo companheirismo e pela oportunidade de convívio e aprendizado.

À Guiomar Damásio Silva dos Reis, professora e coordenadora do Campus Pirapora/MG da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, estendido aos funcionários Cássia e Edjane pelo cuidado e apoio ao meu retorno à universidade e início de doutorado.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação pelas experiências compartilhadas, especialmente à Helbaneth Macêdo Oliveira e Georgia Teixeira, sempre solícitas durante a representação discente no colegiado da Pós-Graduação.

À Professora Maria Carolina R. Bastos e ao Professor Públio Henrique Nunes Tibúrcio, pelas suas contribuições nas correções dos capítulos da Tese. Trabalho fundamental para a conclusão do texto.

Ao psicólogo Nilson de Jesus Oliveira Leite Junior pela paciência, pelas escutas, leitura e auxílio na organização e formatação do material nessa reta final.

A todas as outras pessoas que me ajudaram e que não foram citadas aqui, minha gratidão.

*Não queremos guerra queremos é trabalhar!
eu já disse o ditado, terra é de quem plantar!*

Se sente, quilombo está presente.

Na luta pela terra ele nunca esteve ausente!

Se sente, quilombo está presente,

Na luta pela terra ele nunca esteve ausente!

Reforma agrária quando? Já! Quando? Já!

*Quilombo, Quilombo, não vive cansado,
melhor viver lutando do que ser escravizado!*

*Quilombo, Quilombo, não vive cansado,
melhor viver lutando do que ser escravizado!*

*Nós somos dos quilombos, viemos para lutar,
com dignidade a terra conquistar, nós somos a*

*raiz de um povo sofredor, quilombo dos
palmares é o nosso protetor!*

*Quilombo, Quilombo, não vive cansado,
melhor viver lutando do que ser escravizado!*

*Quilombo, Quilombo, não vive cansado,
melhor viver lutando do que ser escravizado!*

*Nós somos dos quilombos, viemos para lutar,
com dignidade a terra conquistar, nós somos a*

*raiz de um povo sofredor, quilombo dos
palmares é o nosso protetor!*

(JUSTINA/ARARUBA, 2022)

RESUMO

Esta tese tem por objetivo analisar a participação das mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos como pessoas fundamentais na manutenção das territorialidades e preservação do território. Dessa forma, partindo de um trabalho de campo, com fundamentos etnográficos, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com nove mulheres de comunidades distintas, pertencentes ao quilombo Brejo dos Crioulos, localizado no Norte do Estado de Minas Gerais. Partiu-se, pois, da hipótese de que as mulheres quilombolas, mediadas por suas relações com o território, contribuem para a manutenção e preservação das territorialidades. O trabalho focaliza nas vivências cotidianas das mulheres quilombolas que, ao transmitirem saberes, fortalecem os laços entre as pessoas e consolidam as territorialidades. Como resultado, percebeu-se que as ações realizadas pelas mulheres quilombolas, compreendidas como territorialidades, ampliam e reforçam os processos identitários nas comunidades. As mulheres quilombolas, consideradas como 'referências', são caracterizadas pelos posicionamentos, pelas ações e atividades executadas nas comunidades cujo objetivo é o bem comum. Dentre estas mulheres estão as parceiras, as organizadoras das festas, as batuqueiras, as presidentes de associação, as quitadeiras, as lavradoras, as artesãs, as salgadeiras, as boleiras, as professoras, bem como outras lideranças comunitárias, religiosas, culturais e educacionais. Assim, todas permanecem no território cada dia mais conscientes de que a luta não pode parar. A participação das mulheres quilombolas no processo de luta e retomada do território resultou na autoidentificação do grupo social como comunidade tradicional e a atuação política e identitária se ampliaram pelos dispositivos que incidem sobre as vivências cotidianas, os modos de vida, os fazeres e saberes populares, referendados pela atuação em distintas áreas de sua territorialidade. Verificou-se que, além das obrigações cotidianas, as mulheres quilombolas são mediadoras de memória, ancestralidade, identidade, oralidade, cultura e religiosidade. Elas estão à frente das relações estabelecidas entre as comunidades, os grupos familiares e as coletividades dentro do seu território. Observar os movimentos internos e externos dessas mulheres no território quilombola possibilitou compreender, a partir do olhar delas, o centro da vida e as relações que garantem, material e imaterialmente, a permanência do grupo, por meio do uso da terra e das vivências cotidianas. Por último, compreende-se que o fato de as mulheres quilombolas serem as sujeitas da investigação repercutiu positivamente na sua estima social, por serem indicadas e reconhecidas pelos membros da comunidade. Os dados coletados demonstraram que as jornadas individuais e coletivas das mulheres quilombolas, em diferentes contextos, colaboram para a manutenção das territorialidades. Almeja-se que as vozes das mulheres quilombolas sejam plenamente ouvidas e suas decisões respeitadas, uma vez que as comunidades existem e resistem por conta de todo o trabalho cotidiano realizado por elas.

Palavras-chave: território quilombola; comunidade tradicional; uso da terra; modos de vida; territorialidades.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the participation of quilombola women from Brejo dos Crioulos as key people in the maintenance of territorialities and in the preservation of the territory. Thus, based on field work, with ethnographic foundations, semi-structured interviews were conducted with nine women from different communities belonging to Quilombo Brejo dos Crioulos, located in the north of the State of Minas Gerais. Quilombolas, mediated by their relations with the territory, contribute to the maintenance and preservation of territorialities. This work focuses on the daily experiences of quilombola women who by transmitting their knowledge, strengthen ties between people and consolidate territorialities. As a result, it was noticed that the actions carried out by quilombola women, understood as territorialities, broaden and reinforce identity processes in the communities. The quilombola women considered as 'references', are characterized by the positions, actions and activities they carry out in the communities, seeking the common good, such as midwives, party organizers, batuqueiras, presidents of the greengrocers or farmers, artisans, sweet bakers, teachers, among other community, religious, cultural and educational leaders. Thus, they all stay in the territory, increasingly aware that the fight cannot stop. The participation of the quilombola women in the process of struggle and reconquest of the territory resulted in the self-identification of the social group as a traditional community and the political and identity activities were expanded with devices that focus on daily experiences, ways of life, popular practices and knowledge, endorsed by its performance in the different areas of its territory. It was verified that in addition to daily obligations, quilombola women are mediators of memory, ancestry, identity, orality, culture, and religiosity. They are at the forefront of the relationships that are established between communities, family groups and collectivities in the territory. Observing the internal and external movements of quilombola women in the quilombola territory allowed us to understand, from their perspective, the center of life and the relationships that guarantee, materially and immaterially, the permanence of the group, through the use of land and their everyday experiences. Finally, it is understood that the fact that the quilombola women were subjects of the research had a positive impact on their social esteem, since they were singled out and recognized by members of the community. The data collected demonstrated that the individual and collective trajectories of quilombola women, in different contexts, collaborate for those of the territorialities. It is expected that the voices of the quilombola women are fully heard and their decisions are respected, since the communities exist and resist thanks to all the daily work carried out by them.

Keywords: quilombola territory; traditional community; land use; lifestyle; territorialities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da Bacia Hidrográfica do Rio Verde Grande.....	44
Figura 2 - Croqui Quilombo Brejo dos Crioulos.....	45
Figura 3 - Entrecruzamento entre os municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia - MG.....	46
Figura 4 - Território Quilombola Brejo dos Crioulos – Norte de Minas Gerais.....	54
Figura 5 - Comunidade Araruba – Município de São João da Ponte, MG.....	56
Figura 6 - Paula Cardoso de Oliveira	81
Figura 7 - Paula Cardoso de Oliveira, Romaria das Águas.....	81
Figura 8 - Fachada da casa de Paula.....	84
Figura 9 - Catarina Ferreira da Rocha	88
Figura 10 - Catarina Ferreira da Rocha na Comunidade de Caxambu I - Município de Varzelândia/MG	89
Figura 11 - Jequi: instrumento para pesca nas lagoas	91
Figura 12 - Justina Cardoso de Oliveira	92
Figura 13 - Justina Cardoso de Oliveira. fazendo rosca.....	92
Figura 14 - Vista parcial da casa de Justina	95
Figura 15 - Carlúcia Ferreira de Oliveira	97
Figura 16 - Carlúcia Ferreira de Oliveira ministrando aula	98
Figura 17 - Vista parcial da casa da Carlúcia	99
Figura 18 - Carlúcia cozinhando no fogão à lenha.....	100
Figura 19 - Iracy Soares de Jesus	103
Figura 20 - Iracy Soares de Jesus fazendo biscoito frito	104
Figura 21 - Fachada da residência de Iracy	105
Figura 22 - Rosalina Fernandes dos Santos.....	108
Figura 23 - Rosalina Fernandes dos Santos.....	108
Figura 24 - Netos de Rosalina, Comunidade do Sebo - Verdelândia.....	110
Figura 25 - Residência de Rosalina	110
Figura 26 - Ernestina Gregório Nascimento.....	111
Figura 27 - Ernestina pegando lenha	112
Figura 28 - Imagens religiosas de Ernestina.....	113
Figura 29 - Casa de Ernestina.....	114
Figura 30 - Maria de Fátima Oliveira Neto:	115

Figura 31 - Maria de Fátima Oliveira Neto entre as flores.....	115
Figura 32 - Colheita da horta de Fátima	116
Figura 33 - Fátima em seus afazeres domésticos	118
Figura 34 - Regina Alves de Souza na escola.	119
Figura 35 - Regina Alves de Souza no cavalo.....	120
Figura 36 - Lazer e fé: mãe de Regina.....	121
Figura 37 - Residência Regina	121
Figura 38 - Igreja Católica de Caxambu II	122
Figura 39 - Justina exemplificando os procedimentos com o recém-nascido	127
Figura 40 - Localização das comunidades que residem no Município de São João da Ponte/MG	144
Figura 41 - Lanchonete Efigênia	145
Figura 42 - Mosaico aspectos estruturais da comunidade de Araruba/São João da Ponte.....	145
Figura 43 - Construções antigas de adobe na comunidade Araruba/Brejo dos Crioulos	147
Figura 44 - Igreja de Santos Reis São João da Ponte/MG.....	148
Figura 45 - Campo de futebol comunidade de Araruba	149
Figura 46 - Vista Panorâmica parte da Comunidade de Caxambu II	150
Figura 47 - Prédio onde funcionava a Escola Municipal de Ribeirão Arapuim.....	153
Figura 48 - Bagaço de cana de açúcar safra 2022	154
Figura 49 - Localização das comunidades Quilombolas: Município de Varzelândia, MG....	155
Figura 50 - Transporte carro de boi comunidade Furado Seco - Varzelândia.....	156
Figura 51 - Unidade Básica de Saúde (UBS) Furado Seco	157
Figura 52 - Praça da comunidade em Furado Seco	157
Figura 53 - Residência em Furado Seco	158
Figura 54 - Área em frente à Igreja Católica Santa Luzia antes e depois da construção da praça	160
Figura 55 - Comunidade de Caxambu I – Município de Varzelândia, MG	162
Figura 56 - Vista parcial da comunidade de Furado Modesto - Varzelândia	163
Figura 57 - Registros de números telefônicos	164
Figura 58 - Campo de futebol entre as comunidades de Furado Modesto (Varzelândia) e Sebo (Verdelândia).....	165
Figura 59 - Localização Comunidade Sebo Município de Verdelândia/MG	166
Figura 60 - Escola Municipal desativada na comunidade Sebo	167
Figura 61 - Mosaico Festa de Vaquejada comunidade Quilombola Sebo, Verdelândia, MG	168

Figura 62 - Cemitério, Verdelândia, MG	169
Figura 63 - Chapas presidenciais.....	174
Figura 64 - Políticas públicas – Instalação de caixas d’água e banheiros sanitários e tanque	180
Figura 65 - Flyer Publicitário do Evento	186
Figura 66 - Divulgação do Projeto Violência contra Mulheres.....	193
Figura 67 - Roda de Batuque Festa do Arroz 2022	195
Figura 68 - Cavalga – Festa do Arroz – outubro/2022	196
Figura 69 - Participação na Festa do Arroz – outubro de 2022.....	196
Figura 70 - Festa do Arroz 01/10/ 2022 - Sede da Associação Quilombola / Orion.....	202
Figura 71 - Ernestina ensinando a plantar mandioca.....	203
Figura 72 - Modos de vida ancestral e o uso de recursos naturais	204
Figura 73 - Fogão à lenha feito de barro	205
Figura 74 - Mosaico do quintal de Iraci, Quilombo de Brejo dos Crioulos	207
Figura 75 - O espetáculo da fartura e cores	208
Figura 76 - Formas de tranças das jovens.....	210
Figura 77 - Interior da igreja de Bom Jesus /Araruba	213
Figura 78 - Levantamento da Bandeira, Festa de Bom Jesus – Sagrado -Araruba	214
Figura 79 - Local realização dos leilões parte externa ao lado da igreja -Sagrado Araruba ..	215
Figura 80 - Festa Bom Jesus – Parte Profana Araruba	216
Figura 81 - Projeto: Identidade e Cultura Afro-brasileira	221
Figura 82 - Projeto da pintura da escola, por Regina	222
Figura 83 - Projeto: identidade e cultura Afro-brasileira	223
Figura 84 - Projeto: Identidade e Cultura Afro-brasileira	223

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Principais Marcos Históricos do Quilombo Brejo dos Crioulos.....	60
Quadro 2 - Quadro sinóptico de dissertações e teses defendidos no período de 2001 a 2021 com a temática “Mulheres Quilombolas”.....	68
Quadro 3 - Mulheres quilombolas entrevistadas no Brejo dos Crioulos.....	79

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AACADE	Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-descendentes
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AQCC	Associação Quilombola de Conceição das Crioulas
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEMIG	Companhia Elétrica de Minas Gerais
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COBAL	Companhia Brasileira de Abastecimento Alimentos
CPT	Comissão da Pastoral da Terra
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
ICB	Igreja Cristã do Brasil
IGAM	Instituto Mineiro de Gestão das Águas
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LE-E	Laboratório de Experimentações Etnográficas
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
MNB	Movimento Negro Brasileiro
MOVA	Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos
MS	Mato Grosso do Sul
MST	Movimento Sem Terra
ONG	Organização Não Governamental
PB	Paraíba
PE	Pernambuco
PPGDS	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social
PSF	Programa Saúde da Família
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
TEN	Teatro Experimental do Negro
UBS	Unidade Básica de saúde
UFBA	Universidade Federal da Bahia

UFC	Universidade Federal do Ceará
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
UnB	Universidade de Brasília
Unimontes	Universidade Estadual de Montes Claros

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO 1 - QUILOMBO: RAÍZES E RESISTÊNCIAS DE UM PASSADO PRESENTE	27
1.1 A formação territorial do Brasil	28
1.2 Quilombos no Brasil: o sentido de quilombo, do ser quilombo e se aquilombar.....	30
1.3 A importância dos quilombos para o processo de formação e ocupação do território norte mineiro.....	36
1.4 Brejo dos Crioulos: territorialidades, territórios em construção.....	38
1.5 Brejo dos Crioulos: sobrevivência e condições de vida	55
1.6 Caminhos da pesquisa e o encontro com as mulheres quilombolas	62
CAPÍTULO 2 - MULHERES QUILOMBOLAS DO BREJO DOS CRIoulos: VIVÊNCIAS ENTRE RESISTIR E PERMANECER.....	76
2.1 Por que falar das mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos?.....	76
2.2 Mulheres quilombolas: concepções entre o ser e o fazer	78
2.3 Mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos	80
2.3.1 Paula Cardoso de Oliveira: comunidade de Caxambu I, Varzelândia/MG	80
2.3.2 Catarina Ferreira da Rocha: comunidade de Caxambu I, Varzelândia/MG	88
2.3.3 Justina Cardoso de Oliveira: comunidade de Araruba, São João da Ponte/MG	91
2.3.4 Carlúcia Ferreira de Oliveira: comunidade de Araruba, São João da Ponte/MG.....	97
2.3.5 Iracy Soares de Jesus: comunidade de Furado Seco, Varzelândia/MG.....	103
2.3.6 Rosalina Fernandes dos Santos: comunidade de Sebo, Verdelândia/MG	107
2.3.7 Ernestina Gregório Nascimento: comunidade de Furado Modesto, Varzelândia/MG ..	111
2.3.8 Maria de Fátima Oliveira Neto: comunidade de Ribeirão Arapuim, São João da Ponte/MG	114
2.3.9 Regina Alves de Souza: comunidade de Caxambu II, São João da Ponte/MG.....	119
2.4. As mulheres quilombolas parteiras.....	124
CAPÍTULO 3 - AS COMUNIDADES E AS MULHERES QUILOMBOLAS: DESCORTINANDO O TERRITÓRIO BREJO DOS CRIoulos.....	132
3.1 A retomada do território de Brejo dos Crioulos e o processo de autoidentificação das mulheres quilombolas.....	132
3.2 As comunidades quilombolas de Brejo dos Crioulos.....	143
3.2.1 As comunidades pertencentes a São João da Ponte/MG	144

3.2.1.1 Araruba sob o olhar de Justina e Carlúcia	144
3.2.1.2 Caxambu II sob o olhar de Regina	149
3.2.1.3 Ribeirão do Arapuim sob o olhar de Fátima	152
3.2.2 As comunidades pertencentes a Varzelândia/MG	154
3.2.2.1 Furado Seco sob o olhar de Iracy	155
3.2.2.2 Caxambu I sob o olhar de Paula	159
3.2.2.3 Furado Modesto sob o olhar de Ernestina	162
3.2.3 A comunidade pertencente a Verdelândia/MG	165
3.2.3.1 A comunidade de Sebo sob o olhar de Rosalina	166
CAPÍTULO 4 - MULHERES QUILOMBOLAS: PARTICIPAÇÃO E AÇÃO POLÍTICA, COTIDIANO E MODOS DE VIDA	171
4.1 A participação, a ação política e os movimentos sociais	171
4.2 As políticas públicas e as intervenções nas comunidades sob a percepção das mulheres quilombolas	178
4.3 Movimentos sociais, lideranças e articulação de projetos	184
4.4 Articulações internas	185
4.5 A mulher quilombola de Brejo dos Crioulos e a conquista de direitos	188
4.6 O Batuque em Brejo dos Crioulos	194
4.7 As comunidades tradicionais, modos de vida camponês e mulheres quilombolas	198
4.8 Mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos e as festas religiosas	211
CONSIDERAÇÕES FINAIS	225
REFERÊNCIAS	230

INTRODUÇÃO

O quilombo Brejo dos Crioulos está situado no Norte de Minas Gerais, compreendendo historicamente a região denominada de Campo Negro da Jaíba, uma área delimitada pela bacia do Rio Verde Grande, afluente da margem direita do rio São Francisco. Identificado como um território de negros que adentraram e se aquilombaram no seu interior, sendo composto por uma área de matas fechadas e de águas paradas, formando inúmeras lagoas e afluentes da bacia do Verde Grande.

A invisibilidade do quilombo de Brejo dos Crioulos na região, assim como de sua população, perdurou por décadas. Uma das justificativas para a permanência desse grupo social foi realçada, pelos historiadores e pesquisadores, em função do isolamento da mata da Jaíba, que possuía condições insalubres decorrente da proliferação da malária, todavia a população negra que fugia da escravização se adaptou e se instalou no território, construindo importantes comunidades rurais.

A sobrevivência da comunidade quilombola sempre esteve condicionada à grande quantidade de lagoas ou furados que, durante as cheias do rio Arapuim, favoreciam a pesca e o plantio de arroz, além da produção de outros alimentos em diferentes épocas do ano. As plantações “*das secas e das águas*”, assim denominadas pela população local, foram formas alternativas encontradas para sobrevivência e resistência às condições físicas, associadas ao contexto de exclusão regional. Assim, puderam se fixar por muito tempo na região, e de certo modo o isolamento social foi positivo no sentido de permanecerem por várias décadas sem serem incomodados.

Após 1930, a região passou a fazer parte de investimentos governamentais e a situação dos aquilombados passou pelo processo de expropriação do território, mediado por investimentos do capital público, o que intensificou a reconfiguração das terras quilombolas no norte de Minas. Essa situação alterou os modos de vida comunitários do grupo social que, sobressaltados pelos embates com a sociedade regional e os mercados, pelo cenário de lutas e resistências, buscaram consolidar os modos de sobrevivência coletiva no seu território.

Desde então, com a redução das terras para o plantio, a comunidade passou a adotar novas práticas de sobrevivência como forma de manter a reprodução das famílias. Os homens, por décadas, em sua maioria, migraram em períodos sazonais em busca de trabalho para outras regiões do estado e do país, e coube às mulheres quilombolas permanecerem nas comunidades, buscando organizarem a família e readaptarem os afazeres domésticos acrescidos das atividades desempenhadas pelos homens quando migravam.

As expropriações desencadearam em reconfigurações no modo de vida dos remanescentes que habitavam as comunidades quilombolas de Brejo dos Crioulos e seus respectivos núcleos familiares. A desterritorialização culminou no processo denominado pelos quilombolas de “encurralamento” da população tradicional.

Ao longo das décadas o “encurralamento”¹ ampliou-se e as comunidades ficaram cada vez mais suprimidas do direito à cidadania. E foi somente após o estudo antropológico de Mestrado do professor Doutor João Batista de Almeida Costa (1999), intitulado: “Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)”, enviado à Fundação Cultural Palmares -FCP e com apoio das instituições da Comissão da Pastoral da Terra - CPT e do Movimento Sem Terra -MST, que iniciaram ações que conduziram a luta pela retomada e permanência no/do território.

As mulheres quilombolas participaram ativamente do processo de consolidação e retomada do território. Fizeram-se presentes em mais uma luta cotidiana, uma ação concreta para o processo de afirmação e manutenção dos modos de vida, dos fazeres, saberes femininos que repercutiram e repercutem nas comunidades. As mulheres quilombolas se fizeram presentes nos confrontos, nas reivindicações e participações políticas em todos os processos de permanência e resistência, consolidando as territorialidades constituídas no território.

Desse modo, essas questões apresentadas com relação às participações durante a permanência das mulheres no quilombo contribuíram para a escolha delas como sujeitas centrais desta pesquisa. A opção pelas mulheres quilombolas confirmou-se durante as visitas às comunidades, assim que foi possível perceber o quanto elas são a base, o apoio e a referência para todos no quilombo e na região. Aqui, busca-se dar voz e reconhecimento a esta força presente no quilombo como um todo.

A inserção da autora desta tese no quilombo Brejo dos Crioulos foi intermediada pelo seu esposo, João Lucas Fagundes (Dan), que possuía relações comerciais com a população dessas comunidades desde 2015 e sempre comentava sobre as particularidades dos moradores locais. Em 2018, a autora teve a oportunidade de acompanhá-lo e, assim, conhecer o quilombo, sendo então apresentada às pessoas das comunidades. Neste momento, houve um processo de encantamento, com grande admiração e interesse em conhecer mais, principalmente pelas mulheres quilombolas.

¹ A expressão encurralamento significou, para as comunidades, segundo a percepção das mulheres quilombolas, que as populações que compunham as comunidades eram tratadas pelos fazendeiros como bois no curral ou em uma manga confinados a um cercamento sem poder sair dessa área demarcada.

A partir daí, foram surgindo diversas hipóteses para uma futura pesquisa de doutorado. E, em 2019, já matriculada no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia, a autora se reapresentou como pesquisadora da Área de Geografia, o que ampliou sua inserção nas comunidades.

Os diálogos mantidos durante as entrevistas possibilitaram conhecer as histórias de vida, a hospitalidade, a alegria em todas as casas visitadas, assim como as dificuldades e também permitiu desfrutar de momentos familiares durante os convites para um almoço ou um café da tarde, nos quais pudemos observar as vivências cotidianas ao estender as conversas informais que resultaram na investigação desta Tese.

Durante a pesquisa bibliográfica sobre as mulheres quilombolas, foi oportunizado assistir à entrevista da escritora moçambicana, Paulina Cheiziane, realizada no ano de 2015, disponibilizada no site Brasil de Fato, em que a entrevistada faz uma analogia em que retratou com sensibilidade a realidade em que vive grande parte dos povos negros espalhados pelo mundo. Chama a atenção quando ela diz que: “As mulheres possuem um mundo. Quando eu estou em casa esqueço que tenho raça, mas quando atravesso as fronteiras do mundo, eu percebo que o lugar onde o negro vive é um lugar de sofrimento”.

A reflexão da escritora Paulina Cheiziane aponta que o lugar onde ela vive é o seu quilombo, lá existe vida plena, é possível ser ela mesma e esquecer do mundo lá fora. Todavia, o mundo lá fora traz a percepção de sofrimento, consequências ainda do período da escravização imposta aos povos africanos, até os dias atuais.

A partir da análise da escritora, surgiu a seguinte indagação sobre as mulheres quilombolas: como era o mundo das mulheres quilombolas considerando que esse mundo seria sua comunidade e o seu território quilombola? E, a partir de então, fez-se os seguintes questionamentos: qual a contribuição das mulheres quilombolas na manutenção do território de Brejo dos Crioulos? Como são as vivências cotidianas das mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos?

Mediante esse questionamento, a pesquisa estabeleceu, como objetivo geral, a análise da participação das mulheres quilombolas no território do Brejo dos Crioulos, como sujeitas fundamentais na construção e preservação das territorialidades. De modo a alcançar o objetivo proposto, foram traçados os seguintes objetivos específicos: Compreender o contexto histórico, geográfico e social do território quilombola de Brejo dos Crioulos; descrever as comunidades das participantes da pesquisa sob o ponto de vista das entrevistadas; identificar de forma individualizada e coletiva a participação das mulheres quilombolas nos processos organizativos e participativos do território quilombola em que se fizeram presentes; descrever ações e

atividades cotidianas das mulheres quilombolas contextualizando-as na perspectiva espaço-temporal e seus desdobramentos nas territorialidades constituídas; verificar os valores formadores da comunidade, concebidos pelas mulheres quilombolas.

Perante os objetivos elencados, a pesquisa se justifica por considerar a importância do papel desempenhado pelas mulheres quilombolas, no território do quilombo Brejo dos Crioulos, no que se refere às territorialidades constituídas durante as vivências cotidianas em suas comunidades e que sustentam a permanência do território quilombola.

Diante da especificidade do objeto de pesquisa, a questão central da tese se sustenta na afirmativa de que as territorialidades constituídas no Brejo dos Crioulos contribuíram para a consolidação, bem como para os processos de retomada e permanência daquele território, por meio das vivências cotidianas e da participação das mulheres quilombolas no cotidiano das comunidades do quilombo.

Compreendeu-se, pois, a necessidade de aprofundar o conhecimento sobre as questões cotidianas e as vivências das mulheres quilombolas no meio rural, o que corroboram com a proposta da pesquisa. Assim, buscou-se verificar também como procederam as discussões e o enfoque dado à contribuição da mulher quilombola frente às lutas, resistências, permanências, educação, saúde, direito à terra, além de outras questões relativas à sobrevivência das comunidades.

Com relação à metodologia utilizada para a construção da tese, pode-se afirmar que a pesquisa é qualitativa, com duas grandes etapas: a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo. Durante a pesquisa bibliográfica, foi possível acessar informações mediante levantamentos e leituras de teses e dissertações realizadas nos diversos Programas de Pós-Graduação de todo país e que traziam abordagens sobre o tema das mulheres quilombolas em áreas rurais como fonte de estudo sob diferentes olhares e enfoques. As pesquisas destacavam as vivências contextualizadas entre os modos de vida e questões associadas à ancestralidade, aos processos de consolidação do território, entre outras temáticas.

A pesquisa de campo permitiu adentrar o universo das mulheres quilombolas e debruçar sobre as particularidades e coletividades nos diferentes momentos e situações referentes às vivências cotidianas e aos modos de vida das sujeitas desta pesquisa. Nesse sentido, é relevante destacar que a consolidação da tese ocorreu durante a pesquisa de campo, mediada pelas observações e aplicações de entrevistas semiestruturadas às mulheres quilombolas.

A entrevista semiestruturada, como um instrumento de pesquisa, foi construída no início de 2022. A escolha das participantes da investigação deu-se por meio de indicação dos moradores das comunidades, que apontaram as mulheres quilombolas consideradas lideranças

em diferentes contextos nas comunidades, como por exemplo, a participação no processo de retomada do território, em função do trabalho desempenhado nas comunidades, influência religiosa, entre outras.

A pesquisa de campo ocorreu no período de abril a novembro de 2022, após o fim do isolamento ocasionado pela pandemia do COVID-19. Assim, foi possível estar no território e presenciar o cotidiano de atividades comuns e durante as atividades festivas das comunidades, no intuito de observar a participação das mulheres quilombolas e as distintas sociabilidades coletivas.

Ressalta-se que, em cada visita feita no Quilombo, conseguiu-se entrevistar somente uma mulher por dia. Assim, foram necessárias o total de 20 visitas às comunidades, com observações distribuídas entre entrevista, participação em reuniões, festas particulares de aniversário e casamento, vaquejada, festividades comunitárias na associação quilombola, como, por exemplo, a festa do arroz em outubro, realizada fora do calendário festivo com o objetivo de retomar as atividades da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, pela nova diretoria, de modo a reunir as comunidades e seus membros no pós-pandemia e realização da tradicional festa de Bom Jesus, em agosto.

As distintas realidades foram descortinadas à medida que foram se aproximando as relações com o grupo social. Utilizou-se uma abordagem descritiva, fundamentada na análise qualitativa de dados colhidos durante a pesquisa de campo. A participação das entrevistadas deu-se de forma voluntária, com a assinatura de autorização de divulgação dos nomes e imagens. Ao todo, foram entrevistadas nove mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos, sendo duas mulheres nas comunidades de Araruba e de Caxambu I, e uma mulher entrevistada nas comunidades de Ribeirão Arapuim, Caxambu II, Furado Seco, Furado Modesto e Sebo.

O desenvolvimento da pesquisa foi concebido em quatro capítulos. O primeiro capítulo: “*Quilombo: raízes e resistências de um passado presente*”, pauta-se na pesquisa bibliográfica. Tem como objetivo conceituar quilombo e suas implicações; identificar o processo de formação dos quilombos no território brasileiro e no Norte de Minas Gerais. Ressalta-se, ainda, as dificuldades da permanência dos quilombolas nesse território como símbolo de resistência, destacando-se os aspectos históricos e sociais do quilombo de Brejo dos Crioulos, local em que se efetivou a pesquisa.

Os capítulos dois, três e quatro foram construídos a partir da pesquisa de campo e são resultados das entrevistas semiestruturadas realizadas com nove mulheres quilombolas de distintas comunidades do território quilombola de Brejo dos Crioulos.

Sendo assim, no capítulo dois: “*As comunidades e as mulheres quilombolas: o descortinar do território Brejo dos Crioulos*”, realizaram-se questionamentos sobre as comunidades em que residem a partir da perspectiva das mulheres quilombolas. Compreendeu-se a importância sobre a participação destas na retomada do território, suas ações, suas lutas, sua identidade com o quilombo e o reconhecimento de sua ancestralidade.

Posteriormente, no capítulo três: “*Mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos: vivências entre o resistir e o permanecer*”, a proposta foi destacar as individualidades e as vivências delas, como por exemplo, seus relacionamentos, suas infâncias, suas contribuições e influências sofridas. Observaram-se as participações na consolidação das territorialidades como a garantia da sobrevivência e a permanência do território em que efetivamente atuam e habitam.

Finalizando, tem-se o capítulo quatro: “*Mulheres quilombolas: participação e ação política, cotidiano e modos de vida*”, no qual foram analisados os processos de participação das mulheres quilombolas em momentos que demarcaram as territorialidades do Brejo dos Crioulos. A partir dos relatos individuais, identificou-se as participações e reivindicações políticas para as conquistas sociais. Foram destacadas as relações e vivências individuais e coletivas, entre caminhos e olhares diversos, em especial, na formação das associações e nos modos de vida com sabores e cores.

A proposta visava abordar a mulher quilombola como centralidade da investigação, analisando sua participação no processo de retomada do território, suas vivências cotidianas, considerando os caminhos percorridos e as articulações realizadas como forma de manutenção e permanência do território.

Constatou-se que além das obrigações cotidianas, as mulheres são mediadoras da memória, da ancestralidade, da identidade, da cultura e da religiosidade, entre tantas outras funções. Elas estão à frente das relações estabelecidas entre os familiares, a comunidade e as coletividades no território, de forma que, para compreender os movimentos internos e externos no território quilombola, é preciso compreender o olhar feminino como o centro da vida, pois são as mulheres que garantem o material e o imaterial do grupo social na terra em que vivem.

CAPÍTULO 1

QUILOMBO: RAÍZES E RESISTÊNCIAS DE UM PASSADO PRESENTE

*Fogo!... Queimaram Palmares, Nasceu Canudos.
Por Nego Bispo*

*Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.*

*Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.*

*Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.*

*Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram,
e nasceram tantas outras comunidades
que os vão cansar se continuarem queimando.
Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo
Não queimarão a ancestralidade.*

*Nego Bispo
(Antônio Bispo dos Santos, 2015. p. 24)*

No presente capítulo, foi realizada discussão sobre os aspectos sociais, históricos, geográficos e estruturais, acerca do processo de formação dos quilombos no território brasileiro e a permanência desses territórios como símbolo de resistência, forjada pelos resquícios de um passado que permanece presente cotidianamente.

Ao analisar o contexto histórico geográfico dos povos tradicionais, buscou-se entender a ancestralidade contida no espaço quilombola no Brasil, o que pressupõe compreender a dimensão das espacialidades existentes na atualidade, os fatores que precederam sua consolidação e a permanência dos territórios quilombolas alicerçados em lutas e resistências.

A fim de contextualizar os fatos, buscou-se conduzir o passado em diferentes enfoques sobre a formação do território quilombola, as vivências passadas e as contribuições para a produção dos espaços, bem como as paisagens constituídas na atualidade. A partir dessa abordagem, objetivou-se aprofundar no entendimento sobre os territórios quilombolas no norte de Minas Gerais, especialmente na comunidade Quilombola Brejo dos Crioulos.

1.1 A formação territorial do Brasil

A formação territorial do Brasil é marcada pela diversidade regional, racial e cultural. Essa heterogeneidade é reconhecida pelos vestígios do passado migratório forçado e violento, formada por diferentes povos que definiram o país como uma sociedade multirracial.

No Brasil, a diversidade multirracial está diretamente associada ao colonialismo imperial português, ocorrido entre os séculos XVI ao XIX, período histórico da diáspora africana, materializada pelas intensas relações comerciais escravagistas entre portugueses e povos da costa africana que comercializavam outros povos.

Essa comercialização de seres humanos se expandiu e ganhou mercado, não só por parte dos portugueses, mas também de mercadores profissionais que se especializaram no comércio de humanos, homens, mulheres e crianças africanos vendidos como escravizados para as colônias. A escravização africana pelos europeus existia desde o período do século XIV. Além da comercialização realizada pelos portugueses, os africanos eram sequestrados e também aprisionados por povos rivais, também africanos, para depois serem vendidos aos portugueses (ANJOS, 2017).

Esse tipo de comércio (des)humano fez uso da violência e de ações extremamente violentas, o que deixou uma herança de dor e sofrimento aos remanescentes de povos escravizados por meio do racismo. A estigmatização do povo negro e a exploração consentida e incentivada pelos poderes públicos para com homens, mulheres e crianças negras são cicatrizes presentes ainda hoje nação brasileira. A ideologia do racismo foi se estruturando em diferentes vertentes no decorrer dos séculos e se manteve presente até os dias de hoje.

Fato, este, advindo do passado e, ao historicizá-lo, tem-se a dimensão das consequências das ações racistas fortalecidas diante do contexto de superioridade racial que se expandiu desde o século XVI paralelamente à expansão mercantilista. Desse modo, os deslocamentos dos colonialistas reforçaram a concepção escravocrata do modelo ideal europeu. Segundo Almeida (2019), o paradigma eurocentrista se sustenta “no homem universal e, a todos os povos e culturas não condizentes com os sistemas culturais europeus, há variações menos evoluídas. A padronização de sociedades na perspectiva eurocêntrica acirrou a expansão da ideologia do branqueamento com a ideia da “superioridade da raça branca”, o que fortaleceu o racismo em todas as suas formulações de gênero, classe, raça e outros.

Esse comportamento sempre foi combatido pelo povo negro e não é mais possível omitir que foi essa população escravizada que materializou a formação do território brasileiro a partir da mão de obra e do conhecimento da tecnologia africana originária de diversas etnias. Todavia,

a exclusão da população negra continuou mesmo após a abolição da escravização. Exemplo disso foi a exclusão das pessoas negras nos bancos escolares, quando estes foram cerceados e invisibilizados das suas capacidades intelectuais.

Contrapondo a essa realidade impositiva, foram muitas as contribuições da população negra em diferentes setores da sociedade brasileira, responsáveis pela inserção de diversos saberes, desde o período colonial, com a construção e manejo dos engenhos de cana de açúcar, construções de edifícios e casas que permanecem como símbolos da arquitetura nacional pelo território brasileiro até os dias atuais.

Destaca-se o engenheiro André Rebouças, negro abolicionista, que se formou na Escola Militar do Rio de Janeiro, responsável por modernizar o sistema de abastecimento de água da cidade do Rio de Janeiro. Assim como ele, muitos negros contribuíram em diferentes segmentos da sociedade, mas tiveram, de forma discriminatória, suas intelectualidades não mencionadas e, sequer, suas obras divulgadas.

A invisibilidade étnico-racial também perpassa pela variável do gênero, em que as mulheres negras vivenciaram e vivenciam o silenciamento intelectual, sendo notável a persistência e luta de muitas mulheres negras. Destacam-se, nesta questão, alguns nomes importantes por quebrarem paradigmas e a hegemonia branca nos diversos setores, como na literatura, com a presença de Maria Firmina dos Reis (1822-1917), primeira romancista negra do Brasil. Maria Odília Teixeira, que se formou em 1909 e destacou-se como a primeira médica negra. Na política, Antonieta de Barros, eleita deputada estadual em Santa Catarina no período de 1930 e 1940, primeira mulher negra a assumir um mandato popular no Brasil.

O pesquisador Abdias Nascimento (1980), intelectual, teatrólogo, ator, poeta, escritor, teve em suas obras literárias o engajamento na luta contra o racismo e, por meio do teatro, propôs ações para a população negra ao fundar o Teatro Experimental do Negro (TEN), instrumento fundamental no processo de alfabetização das populações negras e aquisição de consciência crítica recorrendo à sua experiência pessoal com a arte, especificamente o teatro.

Abdias Nascimento (1980) fez das encenações um instrumento de formação crítica ao racismo e objetivou a concepção da consciência negra por meio do tratamento de temas como segregação racial, ou o aquilombar-se. Desenvolveu uma metodologia própria ao tratar com os excluídos sobre sua condição social que, ao se perceberem por meio das oficinas de teatro, auto reconheciam-se em suas origens.

A autora Beatriz Nascimento se identificava como mulher negra, descendente de africanos, reconhecia sua identidade em todas as esferas sociais e assim sempre o fez. Ela foi uma das intelectuais que denunciou o racismo nas universidades:

E quando cheguei à universidade, a coisa que mais me chocava era o eterno estudo, quando se referia ao negro, sobre o escravo, como se durante todo o tempo da História do Brasil nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para a fazenda, para a mineração (NASCIMENTO, 1977, p. 127).

Beatriz Nascimento (1977) denunciava a exclusão, a violência, a intolerância racial e os comportamentos criminosos de sociedades escravocratas, racistas, elitistas e discriminatórias.

[...] a democracia racial brasileira talvez exista, mas em relação ao negro inexistente. As manifestações preconceituosas são tão fortes que, por parte de nossa intelectualidade, dos nossos literatos, dos nossos poetas, da consciência nacional, vamos dizer, somos tratados como se vivéssemos ainda sob o escravismo (NASCIMENTO, 1977, p. 42).

Tendo como referência a data da citação de Beatriz Nascimento, pode-se afirmar que foram muitos os avanços sobre as questões étnico-raciais, principalmente após a Constituição Federal Brasileira de 1988, como o reconhecimento das populações tradicionais, a Lei 10.639/2003, o Manifesto da Igualdade Racial, as Diretrizes Curriculares Nacionais Para Educação das Relações Étnico-Raciais, bem como outras políticas afirmativas para a população negra.

O filósofo Sílvio de Almeida (2019), atual Ministro dos Direitos Humanos do Brasil, destacou que o conceito de raça está relacionado aos movimentos e circunstâncias históricas das sociedades, assim como o processo de consolidação de formação política e econômica presente na organização das sociedades na contemporaneidade.

As condicionantes que facilitam as ações de desumanização e a violência no tratamento da população negra estimulados pelo conceito de raça marcaram com sangue as raízes históricas do Brasil e ressaltam a capacidade colonialista portuguesa em deixar fissuras sociais na formação social do povo brasileiro.

1.2 Quilombos no Brasil: o sentido de quilombo, do ser quilombo e se aquilombar

Com a finalidade de obter uma compreensão do sentido (ou dos sentidos) do que seja o quilombo, o ser quilombo e o se aquilombar, faz-se necessário contextualizar o processo histórico de formação destes territórios e a permanência dos quilombolas no território nacional.

A formação dos territórios quilombolas foi o mecanismo encontrado pela população escravizada como fator predominante para se organizarem em um território, com um modo de vida peculiar de trabalho, organização religiosa, o que acarretou o surgimento de várias comunidades negras.

Entende-se que os quilombos são a manifestação de resistência e se configuram na atualidade em diferentes territórios localizados tanto em áreas rurais como urbanas. Os quilombos rurais são pressionados pelos latifundiários, por grandes corporações nacionais ou multinacionais, o que resulta na opressão cujo intuito é a expropriação de suas terras para exploração de grandes conglomerados do agronegócio. Situações similares, não muito diferentes dos quilombos urbanos em determinados lugares, dependendo de sua localização geográfica, também sofrem pressões no campo imobiliário para a retirada da população negra de suas imediações, empurrando-os e fazendo-os se concentrarem nas regiões periféricas, nas bordas das grandes cidades, das metrópoles, no que se nomeou de favelas, onde se tem maior concentração de população negra.

Quanto à formação e à localização de quilombos, Beatriz Nascimento (1977) ressaltou em seu artigo que a sua permanência esteve condicionada por diversos motivos, como por exemplo os períodos dos ciclos econômicos, como o ciclo de açúcar em Pernambuco e o ciclo do ouro em Minas Gerais. Afirmou ainda que as condições estruturais dos quilombos se assemelhavam aos Estados, não só pela sua estrutura. Segundo a autora, “Palmares e muitos outros quilombos, entre Sergipe e Minas Gerais, possuíam cerca de vinte mil homens”.

Beatriz Nascimento, foi uma das primeiras pesquisadoras que conduziu o estudo de quilombos no território brasileiro numa perspectiva diferenciada por se colocar como sujeita em suas formulações epistêmicas, de modo que suas pesquisas foram identificadas metodologicamente como autoetnografia por se fazer presente em suas intervenções científicas.

A ordem oficial, repressão, é que chamou isso de quilombo, que é um nome negro e que significa união. Então, no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, o nome em africano é união (NASCIMENTO, 1977, p. 126).

Segundo Ratts (2007) é interessante notar que Beatriz Nascimento, por um curto período de tempo, 1976 e 1994, fez uma grande imersão nos estudos étnico-raciais e buscou apontar caminhos, na esfera crítica para o significado de quilombo, ao trazer os sujeitos que fazem parte do processo. Importante também ressaltar que suas análises sempre foram pontuais e perpassavam pelo caminho inverso, na contramão do que se discutia nas universidades com concepções branqueadas, racistas e excludentes.

Segundo Reis (2020), as contribuições aos estudos étnico-raciais, promovidos por Beatriz Nascimento, possibilitaram aprofundar a temática até então negligenciada sob o foco das concepções racistas. Suas abordagens e narrativas fluíram em um período político delicado e de retaliação aos considerados subversivos aos interesses políticos da época, entre décadas de

1970 início da década de 1990. Os novos aportes teóricos, incluindo o corpo negro ao dialogar com o passado e as implicações com o presente marcam suas vivências e ressaltam as questões raciais e sociais.

[...] o preto diante da História do Brasil se sente o eterno escravo, o eternamente vencido, incapaz de reagir diante da situação que foi colocado aqui no Brasil. Mas isso é uma deformação total que a historiografia procura trazer e que já não corresponde mais à situação de classe baixa que o negro brasileiro geralmente está, de falta de instrução, de falta de condições econômicas, mas que está basicamente estruturado dentro de um arcabouço ideológico de grandes implicações. (NASCIMENTO, 1977, p. 128).

Ao destacar o protagonismo científico de Beatriz Nascimento, na seara de se autoidentificar e se posicionar nessa discussão étnico-racial, compreendeu-se justamente que a pesquisadora procurou romper com silenciamento em uma sociedade desigual que permanecia enraizada nos marcos civilizatórios do colonialismo. E era necessário romper com essa dinâmica, pois Beatriz Nascimento, como mulher e intelectual negra, estabeleceu-se na condição de sujeita ativa e que, historicamente, resistiu, colocou-se e destacou-se no seu lugar de fala.

Beatriz Nascimento apresentou novos elementos para a análise e contextualização sobre quilombo no universo universitário, considerando-o como uma condição social, não somente da perspectiva de resistência negra e de territórios espacializados fisicamente, mas sob aspectos subjetivos, imateriais, das vivências cotidianas, das implicações da cultura africana, dos ritos, dos signos e significados, das lutas sociais por moradia, emprego, segurança, educação, vida e a sobrevivência do negro, do corpo negro. Essa ideia também é retomada e compartilhada por Ratts (2007), por exemplo.

A fixação do conceito de quilombo nas posturas legislativas das capitâneas brasileiras, através da Consulta do Conselho Ultramarino Português, é, antes de tudo, a demonstração do perigo concreto que representava os quilombos, ou melhor dizendo, o perigo concreto que o negro, seja escravo, o fugido ou o livre, representava para a manutenção do controle sobre a colônia por parte dos interesses metropolitanos. (NASCIMENTO, 1987, p. 225).

Ao participar da narrativa do filme *Ôrí*², Beatriz inovou ao inserir o corpo negro numa concepção de quilombo como território corporal e o quilombo a partir do processo de exclusão e suas consequências, considerando a espacialidade negra no território nacional, com mazelas,

² Obra oral “Ôrí”, apresentada no documentário produzido por Raquel Gerber: “[...] o conceito de Ôrí como possibilitador de uma memória coletiva ancorada no corpo negro e o quilombo como território corporal. Ôrí nos convoca como historiadores e acadêmicos a pensar o corpo, seus gestos, seus modos e sua linguagem como materialidade central para a produção de memória, de identidade e, portanto, de História” (REIS, 2020, p. 9).

fragilidades e o necessário reconhecimento como cidadãos. A autora denunciou a exclusão e as conotações periféricas de subalternidade imposta ao povo negro (REIS, 2020).

Como pesquisadora negra e durante sua carreira acadêmica, confrontou o racismo científico nas instituições superiores, que se dava por meio da discriminação e da dominação, a imposição do silenciamento, a negação de sua origem e a demonização da negra.

É comum dizer que o negro tem uma cultura própria. É claro que tem. E essa cultura é vinda de nossa origem africana. Então, tem-se o candomblé, umbanda e determinadas formas de comportamento, maneiras de se organizar, modos de habitar e uma série de outras coisas... Existe uma cultura realmente histórica e tradicional que seria a cultura de origem africana e uma outra cultura também histórica, mas que foi forjada nas relações entre brancos e negros, no Brasil. [...] o negro tem uma história tradicional onde subsistem ainda resíduos das sociedades africanas, mas tem, também, uma cultura forjada aqui dentro e que esta cultura, na medida em que foi forjada num processo de dominação, é pernicioso e bastante difícil e que mantém o grupo no lugar onde o poder dominante acha que deve estar. Isto é o que eu chamo de ‘Cultura da Discriminação. (NASCIMENTO, 1976, p. 04).

Para Beatriz Nascimento (1976), os estudos sobre a formação dos quilombos no Brasil não deve estar dissociados do continente africano, todavia é preciso falar do presente das pessoas, não só contextualizado aos acontecimentos do passado, durante o período escravocrata. A dimensão histórica não deve ser abandonada, mas deve incluir a atualidade às percepções e subjetividades que, inclusas nas manifestações do racismo, também evoluem, forjadas pela indiferença, sentimento de inferioridade que reinventa e, com isso, reatualizar-se no tempo e no espaço.

Ratts (2007), ao publicar o livro “Eu sou atlântica”, que reflete sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento, destacou a crítica de Beatriz com relação às pesquisas cujas temáticas e objetos contemplavam o quilombo, pensando “como explicar historicamente um processo sem atentar para sua dinâmica e diferenciação no tempo?” (RATTS, 2007, p. 57).

O termo quilombo, para Abdias Nascimento, não significa “escravo fugido”.

Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico. Os precedentes históricos conhecidos confirmam esta colocação. Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo (...) da tradição africana. (NASCIMENTO, 1980, p. 22).

Observou-se que o termo quilombo é um conceito que vai muito além dos antigos grupos descendentes de negros escravizados, fugidos dos períodos colonial e imperial. As comunidades quilombolas, rurais ou urbanas, autodefinem-se sob suas concretudes negras, reafirmadas nas

suas peculiaridades e simplesmente por serem um ajuntamento de população negra em um determinado território, o quilombo também se reinventa, se ressignifica.

Nesse sentido, O'Dwyer (1995) afirma que a consolidação na historiografia do conceito de quilombo não se refere a grupos isolados ou constituídos de uma população uniforme, mas pela representação de suas características comuns, identificados pelas individualidades com relação ao todo, são vistos como “grupos que desenvolvem práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio” (O'DWYER, 1995, p. 2).

Ao se tratar da história do povo negro e da formação dos quilombos, o professor Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2006) destacou que o que se aprende nos livros escolares não apresenta informações verídicas, tal como a história se sucedeu. Os negros foram colocados na condição de subalternidade e invisibilizados, portanto, não se tem conhecimento de uma dinâmica de um território independente que possuía uma estrutura organizativa e gerencial como eram os quilombos no Brasil.

Segundo Moraes (2001), é amplamente divulgado o extermínio do quilombo, mas pouco se soube de sua dinâmica interna. Nas palavras do autor citado:

Primeiro, vale lembrar que Palmares durou quase cem anos, um século. No seu auge, por volta de 1650, chegou a ter 70.000 habitantes, que era mais ou menos a população da área mais povoada da colônia, na época, o Recôncavo Baiano. Então não foi uma coisa secundária. Palmares foi uma clara situação de extraterritorialidade no domínio português, era um Estado autônomo, que inclusive negociava com portugueses e holandeses. (MORAES, 2001, p. 110).

Outrossim, convém destacar que não houve reconhecimento da organização política e identitária do quilombo de Palmares como o grande movimento identitário afro-brasileiro no país até o início do século XX. Esse reconhecimento só começou a acontecer após a mobilização do Movimento Negro Brasileiro - MNB, juntamente com várias iniciativas de Organizações Não Governamentais - ONG, Universidades e do próprio público, por meio de marcos legais, de nova legislação, de promoção dos conceitos e direitos das comunidades negras, onde essas novas identidades coletivas são geradas em circunstâncias de conflitos ou de oportunidades de acesso a políticas públicas, por exemplo (ANJOS, 2021).

Ademais, convém destacar que a expansão das cidades até as áreas quilombolas e a permanência desses territórios nas áreas urbanas, denominados de quilombos urbanos, influenciaram o desenvolvimento das cidades no decorrer do século XVIII. Associada à corrida do ouro, essa urbanização dos quilombos possibilitou para alguns escravizados viver socialmente e trabalhar livremente, mas deveriam pagar uma taxa para seu antigo dono.

É relevante observar que ao considerar as disposições fundamentais dos direitos humanos de universalidade e a pertinência inata à pessoa humana, significa que direitos não podem ser concebidos como algo abstrato, mas organismos construídos mediante a um circuito cultural, (ALVES; TRECCANI, 2016). Esta prerrogativa passa a ser discutida e considerada para a população negra após a Constituição Federal de 1988, em consequência da ampliação dos movimentos sociais, uma vez que a população negra e demais grupos sociais efetivaram a busca pelos direitos adormecidos, abafados pela sociedade branca, racista e majoritária nas instâncias decisórias e de poder pelo país.

Nesse sentido, direitos constituídos foram se estabelecendo pela ampla luta por igualdade, equidade, sobrevivência e acesso à cidadania. É pertinente destacar que, mesmo depois de mais de um século, as comunidades quilombolas ainda permanecem identificadas de maneira estereotipada pelos cidadãos brasileiros.

É visível, nos dias atuais, a permanência da segregação quanto à população negra. Outra questão pertinente a se destacar é abordada pela pesquisadora Ilka Boaventura Leite (1999), em seu artigo “Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização”, no qual ela destaca que o desconhecimento da sociedade quanto às questões étnico-raciais no país, bem como quanto ao termo quilombo, quando este é associado de forma a apresentá-lo como algo ultrapassado. Torna-se pertinente ressaltar que não só as populações negras vivenciam tais processos, mas também os povos originários, que são desconsiderados e reduzidos em sua história e sua luta, como sinônimo de um povo reduzido ao processo de folclorização, uma artimanha manipuladora criada pela sociedade escravagista ao não promover a inserção dos grupos étnicos à condição de cidadãos e estimular a dissociação entre a realidade vivida no passado com o presente, de forma mantê-los excluídos e segregados desde sua chegada ao território nacional.

As populações quilombolas foram penalizadas pela falta de moradia, escolarização, acesso ao emprego, renda e condições dignas de sobrevivência. Muitas comunidades permaneceram excluídas por falta de cidadania e acesso aos direitos básicos, assim como a perseguição às populações periféricas. Mas, não se calam. A Constituição Federal de 1988 possibilitou aos povos tradicionais e originários a legalização das reivindicações e manifestações propostas pelos movimentos populares da luta pelo território e por direitos cidadãos.

Atualmente, os territórios quilombolas são amparados por lei e se constituem em importantes espaços, tanto para a preservação da memória histórica nacional, com seus saberes, práticas e conhecimentos acumulados no decorrer dos anos, quanto para a própria preservação socioeconômica, sociocultural e manutenção natural e ambiental desses espaços. Nesse sentido,

Os territórios quilombolas atuais são inseridos no bojo das comunidades tradicionais brasileiras, que constituem grupos de grande relevância para a configuração da identidade nacional e da manutenção da preservação ambiental no país e, sobretudo, revelam contradições geradas pelo processo de desenvolvimento econômico e territorial desigual no país. As terras ocupadas pelas comunidades tradicionais não são apenas uma área delimitada por fronteiras fluídas, mas é o espaço de vivência, de produção material e de reprodução das suas matrizes culturais. Recentemente, estes territórios vêm apresentando de forma crescente um interesse estratégico enquanto áreas com potencial ambiental e econômico, pelo fato da conservação natural, das localizações particulares e do conhecimento acumulado e, ainda, não sistematizado. As comunidades quilombolas ocupam sítios localizados atualmente nos espaços rural, urbano e periurbano do Brasil; constituem territórios étnicos de resistência secular; de identidade marcante; de resgate histórico e de manutenção das heranças africanas sobreviventes no país. (ANJOS, 2009, p. 9).

A respeito desse assunto, Malveira (2011, p. 106) reforça que:

Os quilombos, durante o período colonial, se constituíram como espaços de resistência ao regime escravista, mas não cumpriram apenas este papel, pois foram também espaços da produção de saberes. Os quilombolas trataram de construir seus próprios e alternativos conhecimentos na contramão do domínio colonial e eurocêntrico.

Segundo Anjos (2015), as concepções geográficas de apropriação das terras brasileiras e a forma como esses processos de formação e ocupação do território se deram somente foram descritas a partir das concepções do colonizador, mas após a Constituição Federal de 1988 e, posteriormente, no ano de 2003, com a promulgação da Lei 10.639, pode-se visualizar um avanço na forma como essas concepções têm sido abordadas.

1.3 A importância dos quilombos para o processo de formação e ocupação do território norte mineiro

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, Minas Gerais foi palco de um grande movimento econômico, político e social, com várias descobertas de ouro, diamante e outros minérios, e recebeu um grande contingente negro. Isso provocou extenso fluxo de escravizados negros oriundos da África e de outras regiões da América Portuguesa, sobretudo no Nordeste.

Beatriz Nascimento (1977) destacou a dificuldade em aprofundar os estudos historiográficos com relação a quilombos, sua estrutura e dinâmica no tempo, pois foram historiados de forma racista como “aldeias similares às aldeias africanas” em que os negros se refugiavam para “curtir o banzo”.

A Geografia e a História racistas precisam ser modificadas em sua estrutura para que possam de fato ver o quilombo sem preconceções deturpadoras e desmerecedoras de atenção. É nesta perspectiva que esta tese se insere, buscando entender o território quilombola como uma contribuição socioespacial importante para o país.

O território quilombola de Brejo dos Crioulos se insere no contexto geográfico e histórico da região Norte de Minas, com características físicas e culturais marcantes por se assemelhar à região do semiárido do Nordeste brasileiro, no entrecruzamento dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia.

Há, no estado de Minas Gerais, diversas regiões de grande concentração de comunidades quilombolas e muitas foram formadas à medida que a população migrava para os centros urbanos e outras áreas de atividades econômicas. Na região do Norte de Minas, há grandes concentrações de comunidades quilombolas. Os municípios de Coração de Jesus, Rio Pardo de Minas, Janaúba, Matias Cardoso, Porteirinha e outros são exemplos de localidades em que se encontram remanescentes afro-brasileiros e que contam com a presença dessas comunidades, entretanto, em áreas rurais, há muitas em processo de certificação.

No entanto, a realidade das comunidades quilombolas de Minas Gerais não é diferente da realidade de outros estados do Brasil, pois enfrentam falta de fomento de políticas públicas ou o descaso nos projetos de governo que poderiam beneficiá-las e, por isso, a sustentabilidade desses grupos em seus locais tradicionais é muitas vezes impedida.

A violência em relação à disputa pela terra é o principal problema das comunidades quilombolas, problema agravado, sobretudo, em função da burocracia e da lentidão do andamento de todos os processos. Muitos povos perderam seus territórios históricos por grilagens de terra, isto é, a tomada de posse de terras de forma ilegal. Na região norte de Minas Gerais, essa prática foi iniciada aproximadamente a partir de 1930, mas se intensificou nas décadas de 1960, 1970 e 1980 do século XX, mediante os projetos de irrigação financiados pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). A partir de então, o que se visualizou foi a expansão do agronegócio e o encolhimento das populações da área rural em que se encontram estes territórios, evidenciando, assim, um processo histórico que se mantém até a atualidade marcado por conflitos, lutas, resistências e reivindicações pela posse e permanência em seus territórios (COSTA, J. B., 1999; COSTA, P. H. M. A., 2015).

É importante salientar que, além da grilagem de terras, há também outros agentes que comprometem a sobrevivência dos quilombolas, como a degradação ambiental, que afeta e compromete práticas quilombolas comuns como a pesca artesanal, produção e colheita de raízes e frutos endêmicos, entre outras atividades necessárias para subsistência do grupo social.

Percebe-se, então, que a inexistência de uma legislação estadual sobre as terras quilombolas ajuda na complexidade para resolver esse problema e a conjuntura política atual vive um momento muito desfavorável à efetivação das políticas públicas em relação aos quilombolas, ameaçando seus direitos.

1.4 Brejo dos Crioulos: territorialidades, territórios em construção

A espacialização regional do território norte mineiro foi retratada por estudiosos e informantes externos que, guiados por diferentes interesses, entre eles conhecer o interior do Brasil e as particularidades contidas nas porções desse vasto território, catalogaram as paisagens naturais e descreveram os modos de vida encontrados nesse território. À guisa de exemplificação, citam-se os naturalistas Martius e Spix, entre 1817 e 1820.

As descrições e análises destes autores ampliaram o conhecimento regional e, desde então, muitos foram os pesquisadores que se dedicaram a desvendar as particularidades regionais em diferentes linhas de investigação, o que possibilitou e revigorou o conhecimento regional com a adesão às novas demandas de pesquisas acadêmicas.

Então, para a formulação deste texto, recorreu-se à pesquisa bibliográfica a fim de identificar os trabalhos já realizados em teses, dissertações, artigos, entre outros. Os esforços concentraram-se inicialmente na leitura de três trabalhos realizados sobre o Quilombo Brejo dos Crioulos, descritos com riqueza de detalhes, e que traduz, sob diferentes momentos, a realidade pesquisada: as dissertações de mestrado de Costa, J. B. A. (1999), pela Universidade de Brasília (UnB); e Costa, P. H. M. A. (2015), pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), ambas advindas de Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social; e o terceiro trabalho refere-se à tese de doutorado de Salgado (2015), do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Ressaltam-se as pesquisas como fontes iniciais e, por meio delas, foram agregadas publicações de órgãos governamentais e não governamentais que desenvolveram atividades no quilombo Brejo dos Crioulos, materiais que também fomentaram a escrita do capítulo.

Compreender o quilombo Brejo dos Crioulos em sua complexidade requer um olhar minucioso sobre diferentes aspectos, especialmente sobre as relações sociais presentes nos núcleos familiares contidos nas comunidades ali presentes e que são marcadas pela resistência externalizada nas vivências de um grupo social sinônimo de construção, permanência e sobrevivência cotidiana.

Buscou-se, então, entender as particularidades locais, as subjetividades, as vivências repletas de afetividades, caracterizadas pelas trajetórias históricas dos grupos sociais contidos nas comunidades ali estabelecidas e reveladas por meio das pesquisas que já foram realizadas neste território.

A primeira pesquisa no norte de Minas Gerais, em comunidades tradicionais quilombolas, foi a dissertação de mestrado intitulada “Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo da penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos crioulos (MG)”, com autoria do professor pesquisador João Batista de Almeida Costa (1999). Sua pesquisa foi considerada um marco pelo ineditismo e importância aos estudos sobre a temática no contexto regional.

João Batista de Almeida Costa é antropólogo, com graduação em Ciências Sociais, no ano de 1983, pela Universidade Federal de Minas Gerais e, posteriormente, o Mestrado (1997/1999) e doutorado (1999/2002) em Antropologia, ambos pela Universidade de Brasília (UnB).

Em 1989, ingressou como professor da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), no curso de graduação de Ciências Sociais e, no ano de 2003, passou a integrar o corpo docente do primeiro programa institucionalizado em pós-graduação *Stricto Sensu*, a nível de Mestrado, em Desenvolvimento Social, tendo como linha de pesquisa movimentos sociais, identidades e territorialidades.

João Batista de Almeida Costa atuou em diversas perícias técnicas para a elaboração de relatórios antropológicos em diferentes órgãos em esferas regional e nacional, como também para as comunidades pesquisadas, assessorando-os em processos sociais de reconhecimento como comunidades tradicionais frente aos organismos solicitantes.

Sua pesquisa de mestrado é um referencial para quem se propõe estudar comunidades tradicionais, pois revelou os povos e a dinâmica social da comunidade tradicional Quilombola Brejo dos Crioulos, localizada em Minas Gerais, no sertão norte mineiro, no entrecruzamento dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia. Com coragem e sensibilidade, escolheu a temática, mas com perspicácia desconstruiu concepções enraizadas tendo em vista a construção do imaginário local e regional, confrontou os tabus e estereótipos consolidados por décadas e trouxe, à baila, novas perspectivas para esse grupo social.

Costa, J. B. A. (1999, p. 6) destacou o objetivo de sua pesquisa afirmando que “ao etnografar a comunidade rural negra do Brejo dos Crioulos, procurou ter como foco de atenção sua identidade social, construída contrastiva e afirmativamente em sua relação com a sociedade municipal e regional”. Percebe-se, em sua narrativa, a importância em identificar as relações

sociais estabelecidas pelas comunidades que constituem o quilombo Brejo dos Crioulos como forma de contrapor à identidade social que foi construída de maneira estereotipada.

Com relação à escolha e aplicação da estratégia metodológica, Costa, J. B. A. (1999, p. 23) destacou primeiramente a necessidade de “domesticar teoricamente o meu olhar para poder apreender a comunidade de Brejo dos Crioulos por meio de esquema conceitual, próprio da maneira antropológica de ver a realidade”, diante dessa premissa, ele estabeleceu leituras que possibilitaram compreender o que seriam as comunidades rurais negras, condição imprescindível para o aprofundamento teórico com o objetivo de aguçar a percepção e o olhar do pesquisador, para desconstruir os pré-conceitos estabelecidos.

Para constatar tais concepções, a pesquisa bibliográfica constituiu o ponto inicial desse processo desconstrutivo, porém quanto às dificuldades inerentes ao ineditismo diante da proposta do objeto de pesquisa, Costa, J. B. A. (1999, p. 16) destacou que:

A falta de documentação nessa área conduziu Guimarães & Mendonça (1997), quando do levantamento das comunidades afro-brasileiras em Minas Gerais, a omitir a existência de diversas localidades que regionalmente são conhecidas como de exclusividade negra, dentre elas as que investigo.

A trajetória do pesquisador durante suas investigações iniciais como pesquisa documental, referenciais bibliográficos e entrevistas com estudiosos e historiadores da região foi centrada pelas dificuldades para constatar veracidade dos fatos, os raros documentos encontrados eram poucos que citavam a região Norte dos Gerais (COSTA, 1999), como é evidenciado no documento abaixo:

Outra forma que podemos utilizar para fundamentar a postulação feita por mim da existência de um campo negro no território do vale do rio Verde Grande, é lançar mão de informações colhidas entre historiadores regionais que informam a ocorrência de intensas fugas de escravos, para os afluentes pestilentos como o Rio Verde Grande, Pequeno e Gorutuba, etc. (onde) criaram quilombos e eram imunes a maleitas. Pelos seus redutos como *Brejo dos Crioulos*, jamais apareceu a temida figura do *capitão do mato*. (PIRES, 1979, p. 16, grifos do autor).

A região em que o quilombo Brejo dos Crioulos se localiza é decorrente, desde meados século XVI, dos processos de ocupação, povoamento e desenvolvimento advindos do sudoeste baiano e que se estenderam ao sertão Norte dos Gerais, para inserir as atividades produtivas na região. Costa (1999) evidenciou que o avanço econômico para a região ocorreu a partir do aprisionamento de índios e o extermínio de quilombos.

Costa (1999) ressaltou durante a pesquisa bibliográfica documental que, no período em que ocorreram os “motins do sertão”, havia uma vasta literatura sobre a vida sertaneja,

entretanto, posteriormente, com a região sendo submetida ao poder administrativo colonial, houve uma supressão de dados e informações, o que impossibilitou a comprovação para fundamentar criteriosamente a verificabilidade do campo Negro da Mata da Jaíba. O pesquisador ainda destacou que, em meados do século XVI, foi constatado que negros fugitivos formaram, ali, um núcleo de povoamento e, daí, instalou-se um quilombo. Ele se justificou afirmando “a existência por meio de relatos dos moradores de *Brejo dos Crioulos*, tomada aqui como uma de suas unidades, que vincula a população, residente no médio Arapuim, às populações de outros grupos existentes no território em questão” (COSTA, 1999, p. 16).

A consulta a documentos e os diálogos mantidos com pesquisadores regionais apontaram a semelhança na forma como as comunidades negras surgiram e sua localização geográfica, características que Costa (1999) utilizou para contextualizar o quilombo Brejo dos Crioulos a partir das afirmativas de que os negros fugitivos, ao se esconderem, normalmente se destinavam a lugares dos quais se tinham notícias, esse caso específico, a Mata da Jaíba, pois possui denominação regional. Segundo Viana (1935, p. 204) *apud* Costa (1999, p. 13), “Mata da Jaíba, significaria ‘lugar de difícil acesso e esquisito’ e informa que Teodoro Sampaio julga ser de origem tupi – *y,aby,ba*. águas más/águas ruins ou *ya,aby,ba*: fruta ruim/aquela que é ruim”.

Tibiracá (1984 *apud* COSTA, 1999, p. 13) destacou a origem do termo “Mata da Jaíba” e encontrou formulações em que “*y, aíba*” significa “água ruim” ou “brenhas do rio”, compreendendo que todas essas interpretações se adequam ao contexto da área.

A condição de água ruim reproduziu as características de insalubridade decorrentes da formação de muitas lagoas com suas águas represadas e paradas sob mata fechada, além disso, o local era propício à proliferação do mosquito transmissor da febre amarela. A bacia do rio Verde Grande se tornou para os colonizadores e latifundiários inviável para a locomoção e deslocamento humano; isso associado ao fato de a mata ser seca, fechada e de difícil acesso, o que justificou a aglomeração das populações negras por se adaptarem a essa condicionante, tornou o local constante de negros fugitivos do sistema escravagista. E, durante séculos, essa condição configurou os interesses decorrentes das sociedades vigentes, cada uma a seu tempo histórico: a coroa portuguesa ao excluir a população negra e o sistema social vigente, ao “encapsularem e os submeterem” à marginalização perante o núcleo social regional e municipal (COSTA, 1999).

As populações do Brejo dos Crioulos foram relegadas e invisibilizadas por décadas, no entanto, esse processo causou o efeito de resistência que garantiu a sobrevivência do grupo social quilombola (COSTA, 1999).

Costa (1999) realizou visitas aos núcleos familiares e, nelas, focou-se nos moradores mais velhos, os idosos, com os quais descortinou o contexto histórico regional por meio de suas falas e vivências cotidianas.

Como estratégia metodológica, recorro à memória social do grupo para compreender as narrativas que informam sua trajetória histórica. Perspectiva que possibilitou perceber que a mesma emerge num cenário de confrontos com grupos sociais e econômicos que buscavam estabelecer novas formas de controle sobre o território que historicamente ocupam. (COSTA, 1999, p. 6).

Os diálogos com os moradores mais velhos das comunidades visitadas se justificaram pelo fato de eles possuírem, por longas décadas, relatos de acontecimentos com riqueza de detalhes, possibilitados pelas experiências e vivências no território; um recurso metodológico que possibilitou ampliar sua percepção antropológica.

Costa (1999, p. 21) vivenciou e experienciou, no campo, o que considerou como “minha experiência malinowskiana de alteridade”, num período de oitenta e dois dias que conviveu com a população do Brejo dos Crioulos e procurou “conhecer a história e o ponto de vista acerca de si mesmo”. Além disso, reiterou a necessidade de vivenciar, na comunidade, como forma de comprovar o que regionalmente era proclamada sobre ela, uma identidade estigmatizada e marginalizada. Esse período descortinou uma outra imagem sobre os “morenos”. Para tanto, o pesquisador procurou ter, como foco analítico, “um ato de sociedade do qual o grupo se apresenta e se reproduz” (p. 24) durante os preparativos do ciclo festivo de Bom Jesus. Segundo o pesquisador, o rito, além de reforçar os laços internos e vivenciar o ato festivo, proporcionou também modernizar a percepção da comunidade quanto a sua unidade social por meio dos membros das comunidades que saem em busca de trabalho em outros núcleos sociais, mas retomam o seu modo de vida ao vivenciar o ato festivo.

Durante a “*Roda de conversa: Quilombo de Brejo dos Crioulos: trajetórias de pesquisa*” realizada em 14 de agosto de 2021 pelo canal do Youtube GPEGPSHI, Costa (2021) relatou pormenores de sua trajetória como pesquisador e destacou a importância de se ter um interlocutor da localidade, pois esse foi o diferencial que o auxiliou no contato direto com os moradores das comunidades. Ele justificou que essa etapa só tornou possível com o auxílio e acompanhamento do interlocutor. Ele facilitou a aproximação com todo o grupo, pois inicialmente esse contato foi dificultado pelo fato de o pesquisador ser confundido com um agente do governo federal, enviado para solucionar os problemas fundiários e do qual eles não têm boas lembranças. O pesquisador relatou a tensão existente nas comunidades quando a temática é retomada, mas, no decorrer da pesquisa, a empatia desenvolvida desfez a tensão e criou um vínculo entre ambos (COSTA, 2021).

Ao elucidar a comunidade tradicional quilombola Brejo dos Crioulos, por meio do que experienciou e vivenciou no seio do grupo social, Costa (1999) compreendeu a perspectiva estereotipada e consolidada externamente em sua totalidade quando relatou:

Procuro mostrar que é no embate de forças com a sociedade regional por um lado e com a sociedade municipal por outro, que a identidade do grupo emerge no cenário regional manifestado, por meio de seus traços e características peculiares, seu caráter diferenciado.

[...]

Sobre seus atributos culturais, mas também sobre seus atributos biológicos, são colados os estereótipos que serviram de base para justificar sua exclusão e discriminação social, construídas pela sociedade ideologicamente branca que os circunda e que, por motivos políticos inerentes às lutas do poder local, alijou-os do pacto social. (COSTA, 1999, p. 11).

Os diálogos possibilitaram confrontar as pesquisas bibliográficas com informações, fatos e acontecimentos estabelecidos por meio da memória social dos mais idosos, que relataram o processo histórico de formação do quilombo Brejo dos Crioulos. Costa (1999) conheceu os movimentos internos que intensificaram em um constante processo de resistência e os mecanismos adotados pelos quilombolas para sua permanência e sobrevivência, e que os mantêm e os consolidaram no território.

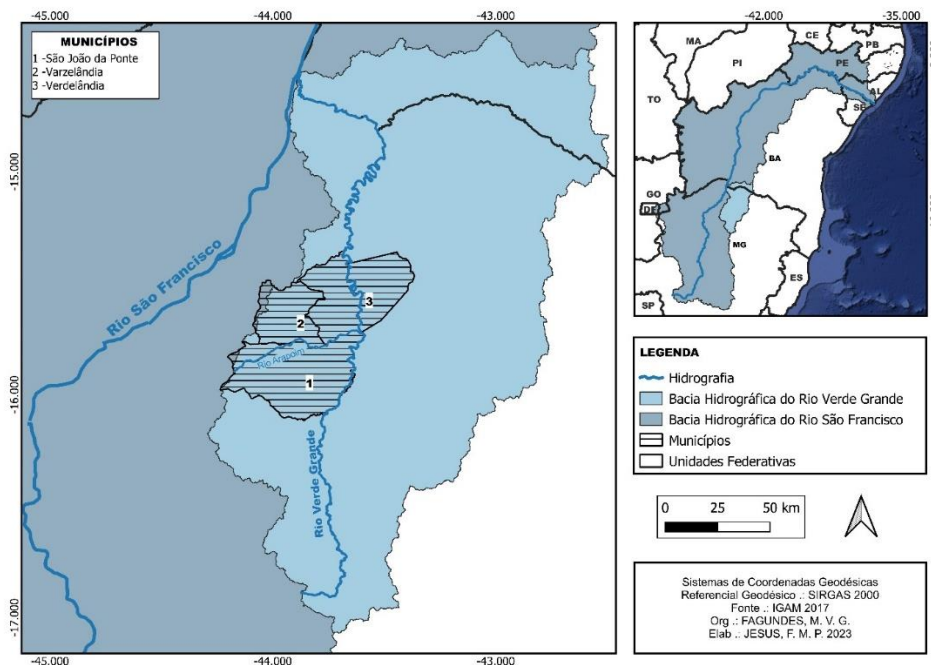
O território denominado de campo negro Mata da Jaíba compõe a bacia do Rio Verde Grande, conforme pode ser observado na figura 1, afluente da margem do rio São Francisco, local em que o grupo dos negros refugiados se estabeleceram e mantiveram condições de sobrevivência e resistência. Nele pode-se observar o entrecruzamento dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, área em que se localiza o território do Brejo dos Crioulos.

A memória social externalizada pelos idosos possibilitou compreender a permanência e a vida dos refugiados negros escravizados nessa região. Um dos fatores que contribuíram para permanecerem no território foi o intenso contexto de solidariedade existente entre os grupos espalhados pela extensão territorial regional, fato observado ao comparar os relatos aos documentos e artigos publicados. Constatou-se, pois, o quanto eram prósperas as relações sociais mantidas com outras localidades quilombadas na região, estendendo até o território baiano:

[...] campo negro através das relações que a comunidade de Brejo dos Crioulos travou historicamente com outras localidades existentes no vale do rio Verde Grande e com as povoações situadas ao longo do rio São Francisco, notadamente Brejo do Amparo, Morrinhos e Malhada, e nos altiplanos com Contendas, São José do Gorutuba, Porteirinha e Tremendal.[...] à memória social do grupo que informa a existência de negros quilombados no território

onde se encontram situados desde meados do século dezenove. (COSTA, 1999, p. 13).

Figura 1 - Mapa da Bacia Hidrográfica do Rio Verde Grande

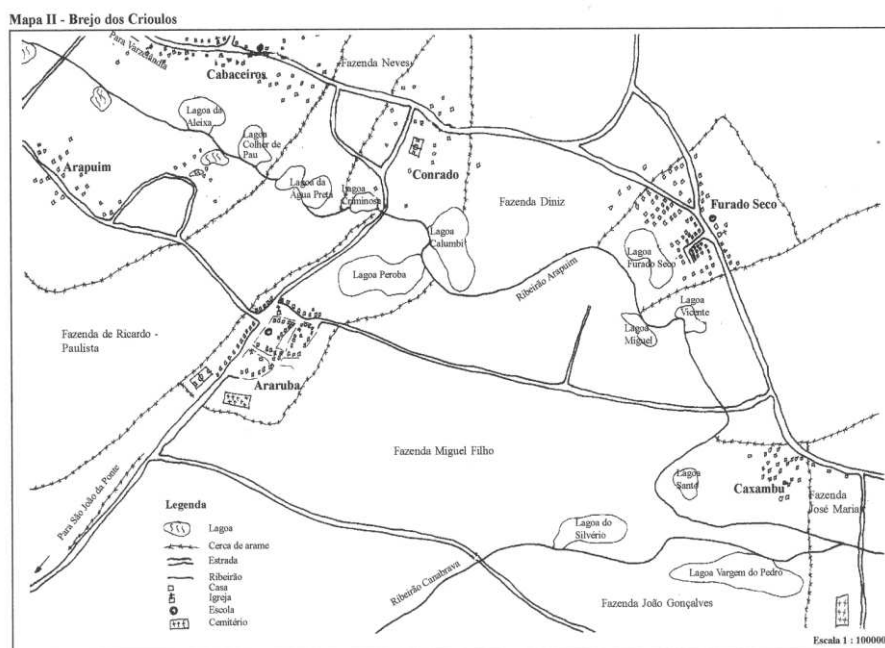


Fonte: IGAM/ Minas Gerais (2018). Organização: FAGUNDES (2023). Elaboração: JESUS (2023).

Os negros se aquilombavam em uma área muito extensa e mantinham contatos desde as margens do rio Verde Grande no Norte de Minas, adentravam o rio São Francisco e se estendiam a diversas localidades dentro do território mineiro até outras localizadas em seus afluentes, atingindo o território Baiano até Malhada, conforme mostra a figura 1 (MINAS GERAIS, 2018). Essa mobilidade entre esse vasto território “no interior da Mata da Jaíba, quanto pelas terras baianas” (COSTA, 1999, p. 18) é justificada pelas “relações de parentesco, compadrio, alianças matrimoniais, comerciais e políticas, estabelecidas no passado” e que se estenderam até os dias atuais. Outra questão que garantiu a permanência dos quilombolas no território da Mata da Jaíba, a região em que se concentravam estava à margem da mineração, portanto, considerado como improdutivo para o período colonial vigente, não deflagando interesse da coroa.

A figura 2 mostra um croqui produzido por Costa (1999), em que destacou a distribuição das comunidades quilombolas existentes nos municípios de São João da Ponte (Araruba, Caxambu II e Arapuim, Cabaceiros / Orion, Conrado), ao lado dos municípios de Varzelândia (as comunidades de Furado Seco, Furado Modesto e Caxambu I) e em Verdelândia (a comunidade de Sebo).

Figura 2 - Croqui Quilombo Brejo dos Crioulos

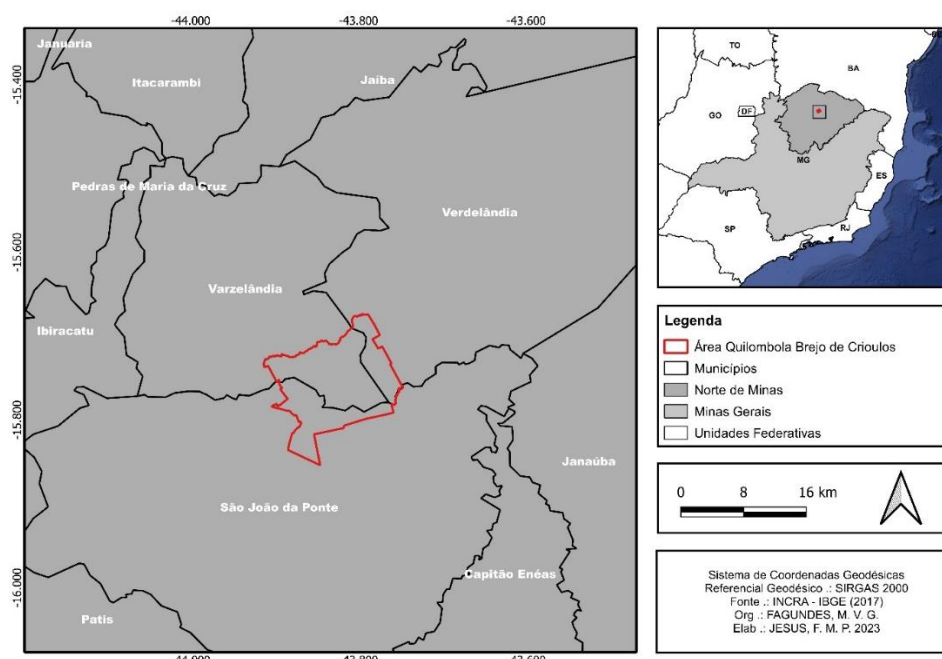


É relevante salientar, na figura 2, a importância do Ribeirão Arapuim, um dos principais afluentes do rio Verde Grande em sua margem direita, favoreceu o povoamento do quilombo Brejo dos Crioulos. Segundo relatos dos entrevistados, seus antepassados negros, ao adentrar na Mata da Jaíba vindos de terras baianas, alcançaram as margens do Ribeirão Arapuim e ali se estabeleceram por conta da fartura de águas para a produção de alimentos e peixes, facilitou e garantiu a sobrevivência do grupo.

Sabe-se que, historicamente, o rio Arapuim exerceu, desde o período escravagista, influência nos territórios quilombolas sob o processo de ocupação e permanência dos negros ex-escravizados nessa região. A formação de lagoas naturais com expressiva quantidade de água pela vazante do referido rio auxiliou a sobrevivência das comunidades que circundam suas imediações e, mesmo diante das condições adversas de proliferação da febre amarela na região, diferentemente dos índios e brancos, a população de aquilombados permaneceu ampliando suas famílias, o que desencadeou uma peculiar organização social familiar pautada na ancestralidade africana (COSTA, 1999).

Na figura 3 é possível identificar o entrecruzamento entre os municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, o que explica a intensa mobilidade existente entre as populações das comunidades entre os distintos municípios pertencentes ao quilombo Brejo dos Crioulos.

Figura 3 - Entrecruzamento entre os municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia - MG



Fonte: INCRA - IBGE (2017). Organização: FAGUNDES (2023). Elaboração: JESUS (2023)

Subordinados tanto pelos aspectos físicos quanto pelas sociedades regional e municipal, ao serem constituídos à margem dos processos sociais dos quais estão inseridos, os quilombolas foram aterrorizados a tal ponto, que não quebrar essa corrente da escravização regional e não buscar possibilidades de mudanças os mantiveram condicionados ao isolamento. Esse processo de isolamento foi fundamental para a manutenção do território, pois mesmo distanciados da sociedade regional, quaisquer iniciativas de sobrevivência lhes eram retiradas com o avanço dos latifundiários locais.

A condição de isolamento a que o território de negros aquilombados se encontrava foi o gatilho para Costa (1999) buscar descortinar a identidade quilombola ao etnografar os festejos do Santo Padroeiro, a festa de Bom Jesus na Comunidade de Araruba. E ao retratar os festejos, conheceu uma outra vertente da história local e regional: o cotidiano e a identidade social do grupo por meio da manifestação religiosa cultural da comunidade e, assim, a identidade regional a partir desse grupo social.

A estratégia de análise utilizada possibilitou-o, além da convivência anterior à festa, conhecer também todo o período dela entre os dias 5 e 25 de agosto de 1998. Costa (1999) considerou, o evento inerente às festas instituídas por todo o interior do Brasil, como forma de culto ao santo, com perspectiva própria desenvolvida no catolicismo popular para celebrar as relações dos homens entre si e destes com o mundo sagrado. Essa característica se assemelha

às festas e celebrações coletivas de outras localidades que compõem o sistema ao qual faz parte o Brejo dos Crioulos.

Desde a chegada na região da bacia do rio Verde Grande, as populações que compõem as comunidades do Brejo dos Crioulos sofreram paulatinamente agressões e concepções externas que os inferiorizaram por décadas, classificando-os de maneira ofensiva como remanescentes de escravizados africanos, associando-os a uma “civilização não civilizada” e de “costumes rudes”. Porém, tais concepções arbitrárias fortaleceram a coletividade quilombola ao se identificar como um grupo social resistente ao domínio regional e que permaneceu por várias gerações com sua independência, mesmo que excluídos do núcleo regional. As ações de repulsa mantiveram o sentimento de pertença e os fizeram sobreviver mesmo diante das adversidades.

E, de forma similar, os moradores da comunidade Brejo dos Crioulos percebem que a identidade negra tem se afirmado no núcleo comunitário desde que se ampliou a participação do território em movimentos sociais, como a marcha pelas terra e águas, a luta pela retomada da terra e em outras situações.

Em detrimento de estar localizado na região do Sertão Norte do Gerais, com características do nordeste sertanejo, o quilombo Brejo dos Crioulos tem como peculiaridade o abastecimento interno, regional, caracterizado pelo fornecimento de alimentos como produção de grãos e carnes (bovina e suína), no entanto não estabeleceu relações comerciais externas, o que favoreceu a comunidade quilombola Brejo dos Crioulos a se manter por um longo período à margem da sociedade regional, realidade interrompida com o início da construção da estrada de ferro que ligava a região centro sul ao nordeste pelo sertão Norte dos Gerais e interior da Bahia, dando início ao processo de modernização econômica regional (COSTA, 1999).

Nesse movimento de modernização econômica, que Costa (1999) denominou de “processo de domesticação do sertão Gerais”, foi onde iniciou-se a trajetória de subordinação do Brejo dos Crioulos associada às mudanças estruturais focadas na modernização e interiorização do país, em 1930.

A política desenvolvimentista brasileira, iniciada em 1930, no norte de Minas Gerais, intensificou-se com a desinfecção da área na década de 1950 e, avançando em 1960, quando passou a ser alvo de políticas destinadas ao desenvolvimento regional, sendo financiadas pelos incentivos fiscais e financeiros, promovidos pelo governo federal via Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). As terras que concentravam o quilombo Brejo dos Crioulos e as comunidades negras da Mata da Jaíba passaram de uma terra ignorada para uma terra mercantilizada, sofrendo todo tipo de ataque dos latifundiários que se concentravam

margeando as comunidades quilombolas. Posteriormente, após a promulgação da Constituição Brasileira em 1988, foi possível instaurar o processo de luta pela retomada do território quilombola³.

Na lógica mercantilista, as terras da região foram valorizadas e receberam investimentos para se adequarem ao mercado. Muitas fazendas se constituíram em empresas rurais, proporcionando aos grandes fazendeiros o processo de expansão de suas terras, intensificando simultaneamente o avanço sobre as terras quilombolas do Brejo dos Crioulos, justificado pelas políticas públicas adotadas no país e pelo contexto desenvolvimentista do século XX, ou seja, “as populações residentes nas unidades sociais que compunham o campo negro da Mata da Jaíba, os fracos, foram subjugados pelo poder dos que chegavam, os fazendeiros ou fortes” (COSTA, 1999, p. 59).

A expropriação e a exclusão a que os quilombolas foram impostos fizeram seus atributos culturais, na perspectiva do pesquisador, serem compreendidos como identidade do grupo social e, assim, o teórico analisou, por meio dos festejos de Bom Jesus, um acontecimento religioso que envolve a “coletividade moralmente ligada em termos do nome – de família, por exemplo – que se apresenta ou opõe socialmente a outro nome, também coletivo”, um ato familiar e coletivo envolve os núcleos familiares das comunidades que ofertam a festa.

Fazer a festa requer a realização de atividades tais como, convocar famílias para dar “esmolas” ao santo para serem leiloadas, homens para pintar os espaços da festa – igreja e casa do santo - e mulher para lavá-los e arrumá-los. (COSTA, 1999, p. 119).

Bem como aos vasilhames que serão utilizados por elas mesmas para o prepararem a comida a ser servida, a bandeira que será erguida no mastro e o andar que percorrerá as ruas do povoado. Externamente deve-se convocar o padre e convidar personalidades que julguem necessárias para testemunhar os potlatches realizados pelos morenos e lhes dar o reconhecimento externo. (COSTA, 1999, p. 123).

Desse modo, é interessante verificar como as tarefas eram distribuídas entre homens e mulheres, as atividades externas cabiam aos homens, tais como os convites e pinturas dos locais festivos. Já as mulheres ficam responsáveis por executar a preparação das comidas e organização dos espaços festivos, as funções são distribuídas de formas distintas no processo de realização do rito. São perceptíveis a importância e a ação efetivas das mulheres, tanto no contexto festivo como nas atividades cotidianas das comunidades do quilombo do Brejo dos

³ Processo descrito na pesquisa de Mestrado em Antropologia Social, Costa (2015): Entre documentos e as retomadas: movimentos de luta pelo território em Brejo dos crioulos (MG).

Crioulos, uma vez que elas são pontuais e decisivas no controle de todo o processo social das comunidades quilombolas.

Durante o festar, o que se pôde observar foi o envolvimento das comunidades numa forte expressão familiar e grupal, mas com o tempo, sua composição foi flexibilizada, agregando mudanças significativas aos ritos, tencionando o tradicional versus o moderno, uma réplica da maneira original de se fazer a festa, porém pautada em adaptações locais mediadas pelas novas gerações das comunidades incluindo ritmos, danças e músicas, uma característica social do grupo na atualidade.

Mas fazer a festa significa também promover ações rituais como trezena, leilão, comensalidade, procissões, levantamento de mastro, bailes, celebração de missa, realização de batizados e estabelecimento de alianças. Ao mesmo tempo em que se desenvolvem ações práticas objetivando a realização das festas dentro de condições socialmente acordadas a par das características do contexto social em que ocorre. (COSTA, 1999, p. 165).

A concepção da festa para os quilombolas é centrada no envolvimento de diversos indivíduos e marcada pela dualidade entre a permanência da tradição – terço e a folia – e o agregar de novos acontecimentos mediados pelas ações dos jovens participantes que reproduzem o contexto social que estão inseridos, influenciados pelos outros quilombolas que saem em busca de trabalhos sazonais, mas no período festivo retornam, atualizando o festar, sem, no entanto, abdicar da realização de ser uma ação conjunta dos grupos que expressam a coletividade. Mesmo diante das adequações, o rito é uma expressão “sobretudo, material, simbólica e, ideologicamente, o processo social da construção permanente do grupo que, nos primórdios de sua formação, tendo surgido do afastamento de indivíduos fugindo à sua subordinação total aos membros da sociedade escravocrata brasileira.” (COSTA, 1999, p. 169).

O ato de fazer a festa também significa uma disputa interna por prestígio, que seja pelas “individualidades sociais, unidades familiares, unidades sociais” (COSTA, 1999, p. 165), entretanto, ao se ajuntarem é ressaltada a identidade do grupo composto pelo coletivo às margens do rio Arapuim que, historicamente, se construiu e se atualizou a cada novo ciclo festivo.

Desse modo, pode-se afirmar que o ato de festejar expressou a ambiguidade na coesão social não só pelo momento festivo, como também pelos grupos sociais componentes do processo diaspórico, tanto permanente como sazonal, que se reinventam ao celebrar as divergências e similaridades que os tornam sujeitos partícipes de um movimento social que remonta a originalidade interna da sociedade dos quilombolas em manter as comunidades dos pretos do médio Arapuim “utilizando de estratégias atualizadoras de tradições que expressam,

permanentemente, as alianças internas e externas tanto no nível familiar quanto ao nível grupal” (COSTA, 1999, p. 169-170).

Ressalta-se que, mesmo contendo nas comunidades grupos religiosos de diferentes denominações, além da religião católica que realiza os festejos, membros dos grupos religiosos de outras denominações, por questões religiosas, participam e contribuem ainda que indiretamente, como ao hospedar parentes e amigos, demonstrando a força do coletivo no momento festivo.

As divergências contidas nas comunidades localizadas nos diferentes municípios significam para alguns quilombolas que o território não é uma só coletividade, já que há distinções internas, justificadas pelo fato de o território quilombola se localizar na junção de três municípios. Nesse sentido, as políticas públicas são adotadas de maneira distinta, no que diz respeito a projetos e programas sociais, as comunidades, para serem beneficiadas por políticas públicas municipais, desconsideram serem pertencentes de um núcleo comum. Porém compreende-se que essa postura está associada ao modo como os municípios propõem incluir as comunidades quilombolas em suas políticas públicas e como desenvolvem seus projetos políticos, o que resvala na ruptura no grupo de forma circunstancial. Isso leva a concluir que as políticas públicas poderiam ser repensadas e planejadas considerando o todo.

Ao concluir a pesquisa, Costa (1999) destacou que o território do quilombo Brejo dos Crioulos é imaginado por meio das memórias de seus indivíduos e expressados por meio de seus ancestrais e sua cultura. Nessa perspectiva cultural eles se consideram como uma unidade quilombola, por compartilharem práticas sociais comuns, já que percebem o quilombo como um conjunto de grupos sociais, ou seja, uma comunidade constituída do imaginário, da memória. Mas apesar da luta para consolidação e permanência no/do território, observou pontos de vista distintos. Portanto, o grupo social também considera o quilombo Brejo dos Crioulos na sua individualidade, oposição e ambiguidade entre as comunidades com relação ao território.

do ponto de vista da criação social de novas categorias, Brejo dos Crioulos apresenta sua particularidade. Uma trajetória histórica de luta, primeiramente étnica quando a sociedade negra da Mata da Jaíba se confrontou com a sociedade branca regional sem haver, contudo, rupturas irreconciliáveis, o que inviabilizaria a existência do campo negro. Noutro momento histórico suas lutas foram travadas com fazendeiros e com políticos locais para garantir sua continuidade histórica como um grupo, na defesa de seu território e de seu modo característico de vida. Atualmente, para garantir a sua reprodução social age no sentido de estabelecer alianças que garantam condições materiais mínimas de sobrevivência. (COSTA, 1999, p. 193).

Diante do ineditismo de sua pesquisa, o antropólogo e professor João Batista de Almeida Costa (1999) possibilitou que novas abordagens fossem realizadas no vasto campo a ser

descortinado sobre as comunidades quilombolas no norte de Minas Gerais, incluindo novas temáticas sobre o campo negro da Mata da Jaíba em outros municípios como Janaúba, Jaíba, Matias Cardoso, bem como outras comunidades quilombolas localizadas nas demais regiões como Januária, Manga, São Francisco e outros que buscaram o reconhecimento na perspectiva de comunidades remanescentes de quilombolas, pautadas no Artigo 68, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Brasileira de 1988, mediadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP).

Costa (1999) se constituiu parceiro dos quilombolas do Brejo dos Crioulos no campo de defesa pelos direitos à terra e à regularização fundiária, elaborando o relatório Antropológico para os trâmites legais e reconhecimento à legalização do território estendendo a outros núcleos de comunidades quilombolas tradicionais na região.

O percurso para a regularização fundiária da comunidade quilombola do Brejo dos Crioulos foi a abordagem proposta pela pesquisa de mestrado do antropólogo Pedro Henrique Mourthé de Araújo Costa, intitulada “Entre os documentos e as retomadas: movimentos de luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)”, defendida em 2015 pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de São Carlos. Ele descreveu como foi a primeira retomada do território quilombola do Brejo dos Crioulos e refletiu sobre os processos utilizados pela sua população e a conexão existente entre os documentos que consolidaram essa retomada.

Para efetivação da pesquisa, Costa (2015) utilizou como metodologia a etnografia e reconstruiu o processo de retomada pelas experiências vivenciadas por aqueles que participaram diretamente dos eventos, descrevendo as ações executadas pelos membros das comunidades e, por meio de analogias, buscou pesquisas acadêmicas que também possuíam similaridades e que retrataram “movimentos camponeses, ocupações, acampamentos, assentamentos e suas relações com o Estado, agentes e instituições”, abordagens e conceitos intimamente contextualizados com o movimento de retomada territorial. Como procedimentos metodológicos utilizou “entrevistas, narrativas e histórias contadas pelas lideranças e seus parceiros e de como ocorreu todo o processo (COSTA, 2015, p. 32).

É relevante destacar que o pesquisador, em 2016, foi contemplado com o VII Prêmio Antropologia e Direitos Humanos, categoria mestrado, concedido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), pelo trabalho prestado desde 2010, em que realizou pesquisas junto a comunidades quilombolas e rurais da região Norte do Estado de Minas Gerais. Pesquisador do Laboratório de Experimentações Etnográficas (LE-E) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) com ampla experiência em antropologia do campesinato e universo rural,

antropologia das populações afro-brasileiras, antropologia dos documentos, lutas pela terra e pelo território e movimentos sociais. Em 2021, concluiu o doutorado com a tese intitulada “Andanças, movimentos e luta quilombola no Norte de Minas Gerais”, pelo mesmo Programa de Pós-Graduação, e deu continuidade à temática e à linha de pesquisa do mestrado, porém, ampliou sua discussão e abordou a luta pela retomada territorial numa perspectiva regional. Também buscou participar e conhecer, por meio das “Andanças”, os caminhos percorridos pelas demais comunidades tradicionais de remanescentes quilombolas e a força contida no processo de coletividade em prol de um mesmo objetivo.

Segundo Moraes (2000), os Sertões, no contexto Geográfico, estão marcados por diferentes características e sua identificação demandou o olhar diferenciado pelo “seu oposto”, caracterizado como um lugar que não possui atributos positivos, tanto humanos como físicos. O seu desconhecimento e a busca de conhecimento iniciaram o processo que Moraes (2000) denominou de processo de transformação, seu fim enquanto Sertão.

O pesquisador Hebert Canela Salgado (2015), professor adjunto do Curso de Bacharelado em Turismo da Faculdade Interdisciplinar em Humanidades, também teve a comunidade quilombola Brejo dos Crioulos como fonte de pesquisa e defendeu sua tese de doutorado no ano de 2015 com o título “Brejo dos Crioulos no Sertão Norte Mineiro: desordem e rearranjos em territorialidades relacionais”, pelo Programa de Pós-graduação em Geografia do Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), investigação do mesmo modo como referência para compreender o quilombo.

Na concepção de Salgado (2015), o quilombo Brejo dos Crioulos não pode ser concebido de forma generalista e não se encontra de forma simplificada. Nesse sentido, foi possível certificar-se da complexidade expressa pelo pesquisador diante das características apresentadas no que ele aponta ao dizer que as comunidades do quilombo não se resumem a um único lugar-território, são brejos.

Ao caminhar pelos lugares contidos no território brejeiro, houve a possibilidade de vivenciá-los em diferentes tempos, tempo chuvoso e úmido marcado pela cheia do rio Arapuim e da fartura e dos roçados, tempo da seca, o levantar da poeira e da escassez de água, o rio minguando e tempo do florir, da renovação, do contemplar as flores, o horizonte e os pássaros. Esses diversos lugares-territórios evidenciados pelas múltiplas relações sociais existentes na sua espacialidade brejeira apresentam-se de forma heterogênea, reconhecem-se nas suas individualidades, materializam-se as sociabilidades numa dinâmica peculiar a partir das vivências e do modo de vida contido nos lugares-comunidades.

Nesse sentido, o quilombo Brejo dos Crioulos pode ser compreendido como território espacializado contido de diferentes comunidades, ou seja, territórios de território e de maneira individualizada em comunidades-lugares, mas que, ao se organizarem, compõem de forma macro o território Quilombola do Brejo dos Crioulos.

As identidades estabelecidas nesse lugar-território são percebidas pelo processo de resistência contido na manutenção das tradições sociais e religiosas, como os festejos, o tratamento de compadrios e acordos firmados nos seios das famílias pertencentes às comunidades. Tais manifestações são compreendidas como afirmação das identidades locais e que, mesmo sob as influências do mundo globalizado, como o acesso à comunicação com outros grupos sociais, o território quilombola permanece por meio das vivências cotidianas em condições diferenciadas (SALGADO, 2015).

Segundo Salgado (2015), o território quilombola se encontra materializado pelas comunidades que se apresentam com características diversas, associadas tanto pelo núcleo familiar como pelas influências naturais dos Sertões Gerais que compõem o Sertão Brejeiro.

Salgado (2015) enfatizou a dificuldade em conceituar os Sertões diante das diferentes perspectivas geográficas e históricas e ressaltou ainda a existência de diferentes tipologias materializadas por conter distintos aspectos físicos, porém para os que convivem com o Sertão, a localidade pode ser compreendida como os Sertões e, não, como um único Sertão: os Sertões Gerais, composto pela diversidade da caatinga, vazantes dos rios, dos brejos; o Sertão Brejeiro, que compreende o território do Brejo dos Crioulos.

A demarcação das terras quilombolas no Brasil ocorreu de maneira inconsistente e foi marcada por conflitos de interesses de poder entre o latifundiário e o denominado posseiro. Monteiro (2016) destaca a importância da participação do Movimento Negro Brasileiro e do Movimento Quilombola na luta pelo reconhecimento do Estado democrático de direito, os direitos territoriais, jurídicos e políticos aos Quilombos e quilombolas, o que refletiu na Constituição Federal de 1988 por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que regulamentou uma agenda em escala nacional de uma política antirracista e de acesso à terra e ao território.

Porém a promulgação do Artigo 68 da Constituição de 1988 não rompeu com as dificuldades que se arrastaram, por mais de um século, após a abolição da escravatura, segundo Silva (2011). Resvalada pelo processo de “dominação colonial das Américas e do capitalismo colonial, moderno e eurocentrado, e se solidificou na classificação social dos indivíduos por meio de traços fenotípicos, ou seja, a partir da ideia de raça”, o que resultou na permanência do preconceito, racismo e injustiças sociais em relação à população negra no Brasil.

Salgado (2015) também destacou, em sua pesquisa, que o quilombo Brejo dos Crioulos passou por um processo de identificação histórica como “campo negro”. Criado para dar conta das relações estabelecidas entre negros aquilombados e a sociedade que os circundava.

Figura 4 - Território Quilombola Brejo dos Crioulos – Norte de Minas Gerais



Fonte: FARIAS, (2016, p. 3), Mapa compõem a coleção “Terras de Quilombo – Minas Gerais”.

A figura 4 apresenta a delimitação geográfica do território do Brejo dos Crioulos localizado numa perspectiva macro no contexto nacional e estadual.

As paisagens foram alteradas, dinâmicas espaciais modificadas, a originalidade dos lugares ao mesmo tempo em que versam sobre a realidade do presente, em escalas multidimensionais guardam os acúmulos do passado. O fato é que ainda estão ali, mimetizados nas desordens e rearranjos espaciais do morro, nas relações diversas que as tantas famílias produziram em seus cotidianos, nos desdobramentos do ser no percurso da história e nas geografias do lugar vivido. Um balé espaço-temporal das diversas centralidades e marginalidades ali conectadas. (SALGADO 2015, p. 49-50).

Pelas características, em parte do Sertão Norte Mineiro, a denominação campo negro da *Jaybha* se aplica por ser a região que agregava os negros fugitivos pela mata adentro e por ser uma região que possui muitas lagoas particularidades configurado com distintos múltiplos contextos.

A “vida que se desdobra do Brejo”, as pessoas que se “desdobram para viver no território”, o território como “sertão-zão”, “cerradão”, “pedaço da vida”, como “lugar dos ancestrais”, “lugar de nascer”, “lugar de morar”, o lugar como “casa”, a casa como “canto” e “canto de mundo”, como “roça”, o “espaço da luta”, “do conflito”, “da reza”, “das vazantes”, “dos brejos”, “do

carrasco”, “dos murundus”, “o espaço da solta”, “do gado bravo”, “a cultura de furado”, “a cultura de batuque”, e tantos outros signos locais que ajudam a compreender a vida do lugar, do território, da comunidade enquanto suposto “território da minoria” (BHABHA, 2007, p. 317 *apud* SALGADO, 2015, p. 54).

Salgado (2015) apresenta o território do Brejo dos Crioulos e o relaciona com as multidimensionalidades que compõem suas territorialidades expressas nas comunidades quilombolas. Essas multidimensionalidades de termos e associações, apresentam as infinitas associações e vivências no território que, por sua vez, refletem a vida e as diversas relações estabelecidas entre seus moradores.

1.5 Brejo dos Crioulos: sobrevivência e condições de vida

O Brejo dos Crioulos é um território quilombola que se encontra na área rural do entrecruzamento dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, no norte de Minas Gerais, com população aproximada de 3.000 pessoas, distribuídas entre 684 famílias (SALGADO, 2015). Apesar de estar incluído em três municípios distintos, as condições de moradia e de sobrevivência são bastantes similares.

O território quilombola do Brejo tem sua formação e distribuição espacial geográfica formada por oito comunidades, estas obedecem a uma hierarquia interna própria, tem como base de sustentação as relações parentais, sendo que, com a expansão das famílias, novos núcleos rurais foram formados. O quilombo passou a se constituir com novos núcleos como pequenos bairros rurais localizados dentro dessa espacialidade do território, entre os limites e contornos apresentados nos três municípios. São terras passadas de pai para filho, sucessivamente.

O território quilombola tem sua formação espacial e geográfica cercada de pequenas comunidades denominadas de sítios, com características semelhantes e, assim como muitas comunidades quilombolas pelo país, carrega o mito histórico gerador da comunidade, uma maneira de concretizar a reminiscência negra.

A organização do território está concentrada em grupos familiares, distribuídos pelas comunidades Araruba, Caxambu I e II, Furado Modesto, Furado Seco, Ribeirão Arapuim, Sebo e Tanquinho. Em todas as comunidades, os habitantes possuem grau de parentesco muito próximo e as subdivisões existentes dentro das comunidades são uma dinâmica interna.

Durante o trabalho de campo realizado em 2022, a autora desta tese pôde constatar a importância da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos no contexto da luta e da

consciência comunitária do grupo no enfrentamento na busca da consolidação e da reivindicação para a retomada do território. A figura 5 mostra a entrada da comunidade de Araruba pelo município de São João da Ponte.

Figura 5 - Comunidade Araruba – Município de São João da Ponte, MG



Fonte: Fagundes (2020). Uma das entradas da comunidade de Araruba, em direção ao município de São João da Ponte.

Pode-se observar que o território tem como característica física marcante a presença de um número expressivo de dolinas⁴ classificadas como “receptoras de água e sedimentos, cercadas pelo amplo domínio do carrasco⁵. No período chuvoso, tem-se o acúmulo e estagnação de água, propiciando a gleização⁶, formando assim o ambiente reconhecido localmente como brejo de furado” (COSTA, 2015, p. 67).

4 Dolinas ou sumidouros são depressões que se desenvolvem possivelmente [...] quando a água da chuva, que percorre a superfície do maciço calcário fissurado, penetra nas fissuras e acamamentos mais superiores da rocha. Se dentre essas fraturas a água encontra alguma mais aprofundada, esta passa a ser o caminho preferencial proporcionando a drenagem do excesso de pluviosidade. (OLIVEIRA, 2001, p. 24).

5 Carrasco ou “terras do carrasco” [...] no território de Brejo dos Crioulos são de coloração vermelha ou vermelho-amarela e não são consideradas como de cultura por não apresentarem aptidão para os cultivos mais nobres. O potencial do “carrasco” é reconhecido na integração e diminuição da pressão sobre os agroecossistemas. Nestas áreas de uso comunal aproveita-se a flora nativa não apenas como lenha, mas também para forragem animal, pequenas construções, móveis, equipamentos e ferramentas de uso agrícola e doméstico, além de suas possibilidades alimentares (frutos nativos), mel de abelhas silvestres e plantas medicinais. (MATOS *et al.*, 2014, p. 507-508) vegetação típica de xerófila arbustiva alta e densa, predominante no domínio do semi-árido.

6 Gleização é um processo decorrente do aumento das águas subterrâneas, no qual ocorre a transformação das estruturas do solo quando expostos a condições de alagamento constante. Formando gleissolo solo pastoso com redução de composto de ferro (REETZ, 2017, p. 182).

As lagoas marginais provocadas pelas cheias do rio Arapuim, conhecidas na comunidade como furados, próprias de áreas cársticas amadurecidas⁷, são sumidouros. Por conta dessas características, o quilombo possui várias comunidades nomeadas de Furado, Furado da Onça, Furado Seco, Furado Modesto e outras.

As lagoas são fundamentais para as comunidades, pois são utilizadas para irrigação e plantio de leguminosas, hortaliças e roçados de feijão, milho e fava, também para o cuidado dos animais e, na atualidade, algumas famílias cultivam peixes em tanques. Esses peixes são comercializados na vizinhança, sendo um produto de muita aceitação pelas populações das comunidades, devido ao hábito alimentar de costume, herdado dos ancestrais no tempo denominado de tempo de fartura.

O território possui água encanada condicionada a uma taxa única para todos os habitantes e administrada pelas associações das comunidades. A população mantém hábitos rurais de plantio nas terras que foram divididas entre os familiares. Os moradores plantam feijão, milho, alho, cana, abóbora, capim e também há o plantio de hortaliças nos quintais das residências de quase todas as comunidades. Além disso, há o projeto de horta comunitária no espaço onde funciona a Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos na comunidade de Orion.

Sobre as condições de moradia, o conjunto arquitetônico é constituído de forma diversificada possuindo casas de diferentes estilos, em sua grande maioria, de alvenaria, estruturadas com piso cerâmico, banheiro dentro das residências e fora delas. Os dejetos são lançados em fossa asséptica, já que não existe rede de esgoto no território, as cozinhas têm pia, eletricidade e, nas casas, é comum a caixa d'água de armazenamento das chuvas.

Entretanto, as comunidades ainda possuem resquícios de construções e moradias de adobe, de modo que a casa antiga, em alguns quintais, não foi completamente destruída.

As comunidades possuem energia elétrica ofertada pela Companhia Elétrica de Minas Gerais (CEMIG), com a cobrança de uma taxa social. A água é encanada e a fiscalização e cobrança são realizadas pelos municípios, a cargo das associações contidas no quilombo, sendo elas incumbidas de receber e prestar contas.

Todas as comunidades possuem um cemitério, mas as igrejas não estão presentes em todas elas, sendo as denominações religiosas mais encontradas as religiões católicas e evangélicas. Somente as comunidades de Araruba, Orion e Furado Seco possuem igrejas evangélicas e católicas.

⁷ Cársticas amadurecidas. Região em que se apresentam as dolinas[...]. Podem assumir qualquer forma e tamanho embora sua forma arredondada seja a mais comum (OLIVEIRA, 2001, p. 25).

Os atuais moradores das comunidades são compostos por mulheres, homens e crianças em diferentes idades, entretanto são as mulheres e crianças que permanecem no território. As relações sociais são mantidas pelo traço da cordialidade do compadrio ressaltando as sociabilidades existentes no grupo social. Não houve registro de manifestação de desentendimentos ou desavenças. A economia interna estava concentrada na troca de mercadorias ou parcerias, ou na troca de mão de obra. As relações econômicas externas concentram-se entre os jovens, homens e mulheres que migram em busca de melhores condições de trabalho, melhores salários e retornam no período da entre safra.

As comunidades quilombolas do território de Brejo dos Crioulos possuem particularidades no que se refere à gestão municipal porque se circunscrevem entre três municípios. Essas características interferem de modo diferenciado na qualidade de vida das mulheres quilombolas. Por isso, são necessárias soluções de demandas primordiais das comunidades como, por exemplo, abastecimento de água, infraestrutura, saúde, educação, apoio a projetos comunitários, lazer e outros.

As populações das comunidades tradicionais visitadas pertencentes ao Brejo dos Crioulos apresentaram características conforme destacado por Diegues (2001), que diz que são conhecedoras dos ciclos da natureza e utilizam desse conhecimento para a produção de alimentos e a pesca, para manutenção alimentar. Esses ensinamentos são passados de geração em geração e são responsáveis pela manutenção dos recursos naturais do território.

Além desses atributos, percebeu-se que existe uma forte interdependência entre os pares da comunidade para a efetivação das demandas de produção e pouco acesso a recursos de produção. Apresentam atividade econômica de produção em pequena escala para subsistência, como a comercialização dos produtos produzidos pelas mulheres quilombolas em suas comunidades, necessitam dos recursos naturais para sobrevivência. As mulheres participam de movimentos organizativos para ter acesso a recursos tanto de capital como de tecnologia para o trabalho.

As particularidades encontradas em algumas comunidades perpassam pela sua espacialização e organização quanto à infraestrutura no território. Essas particularidades interferem na dinâmica cotidiana das famílias que compõem o território e todas interdependem de serviços primordiais como saúde e educação de um município para outro. Os jovens moradores de algumas comunidades de São João da Ponte estudam o ensino médio na comunidade de Furado Seco. Assim como as mulheres grávidas de Furado Seco, em Varzelândia, têm seus filhos no Hospital Municipal de São João da Ponte pelo fato de a maternidade do Hospital Municipal de Varzelândia, na época da pesquisa de campo, estar

interditada. Essas são algumas questões apontadas como dinâmicas locais, ajustadas às necessidades do grupo social. As situações descritas retratam a realidade com relação às demandas internas e de certo modo a falta de políticas públicas com relação às necessidades das comunidades.

A visibilidade do território de Brejo dos Crioulos para além dos municípios que o circundam ocorreu após a pesquisa do antropólogo João Batista de Almeida Costa (1999) que, ao concluir seu processo investigativo, iniciou juntamente com a população um caminhar de identificação e reconhecimento do grupo social na região e, após essa investida, a configuração normativa com relação a essas populações foram reconfiguradas.

A pesquisa de Costa (1999) foi anexada como componente do laudo antropológico enviado para a fundação Cultural Palmares. Posteriormente, houve o reconhecimento com a emissão do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), publicado em 24 de dezembro de 2007. Foi, à época, fato inédito no território mineiro. Logo após, publicou-se o Decreto 4.887/2003, em 20 de novembro de 2003, que “regulamenta o procedimento para identificação e reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, tal como trata o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias” (BRASIL, 2003).

Segundo o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, no art. 2º:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. § 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade. § 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. § 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (...). (BRASIL2003, s/p).

Após a pesquisa de Costa (1999) e o processo de reconhecimento estabelecido, a comunidade de Brejo dos Crioulos caminhou no sentido de buscar a unidade em torno do território, a identificação e afirmação da ancestralidade identitária do grupo por meio da inserção de direitos cidadãos, condição essencial à permanência das territorialidades existentes. As informações contidas no Quadro 1, apresentam de forma sucinta os principais marcos históricos do Quilombo Brejo dos Crioulos. Durante a construção do quadro, foi possível situar cronologicamente os processos de ocupação, do século XVI ao século XXI, observando-se as principais consequências relacionadas após movimentos executados pelos habitantes da região,

quais sejam os quilombolas e os fazendeiros latifundiários, os processos de grilagem e tomada de terras sob a coordenação de órgãos estatais, a expropriação de terras, as intervenções estatais na região com a construção de ferrovias abrindo o território para os de fora, as dificuldades e o encurralamento dos moradores das comunidades, organização e abertura para parcerias com movimentos sociais e as tomadas de decisões coletivas.

Quadro 1 - Principais Marcos Históricos do Quilombo Brejo dos Crioulos

PERÍODO	ACONTECIMENTO MOVIMENTO	CONSEQUÊNCIAS TEMPO VERBAL
Entre os Séculos XVI -XVII	Fixação de Matias Cardoso de Almeida às margens do rio São Francisco. Aparecimento de núcleos com concentração de negros escravizados fugitivos, constituição dos quilombos na área do norte de Minas Gerais.	Implantação da região dos currais de Minas. O início da dinâmica populacional na região da Mata da Jaíba.
Final do século XVIII até a década de 1930 no século XX	Movimentos de expropriação territorial e demarcação das terras pelos agrimensores da Rural Minas.	Expansão dos impactos decorrentes da vertente prática e desenvolvimentista da modernização das estruturas produtivas sertanejas. [...] olhando a sua história compreende-a como o processo pelo qual, através dos tempos, foram amansados. (COSTA, 1999, p. 12).
Década 1940	A ferrovia interligando o sul ao nordeste pelo interior de Minas Gerais e da Bahia.	O início do processo de expropriação do território quilombola Brejo dos Crioulos.
Década 1950	Sob a condição de apropriação, expropriação do território numa perspectiva do desenvolvimento influenciado pelo capital estrangeiro.	Acirramento das intervenções do mundo exterior e perdas de direitos e permanência nesse território. (COSTA, 1999).
Década 1960	A inserção da área Norte de Minas no Polígono das secas.	A expansão das relações capitalistas e por meio de incentivos fiscais e financeiros, mercantilização de terras.
Década 1980	Conforme dados da CPT, dos 17.302,61 hectares correspondentes ao território quilombola de Brejo dos Crioulos, 13.920 hectares, o equivalente a 77% do total da área, estavam concentrados nas mãos de nove fazendeiros.	Mobilização dos movimentos sociais no final da década após 1988, os quilombolas começam a realizar suas mobilizações na luta pela retomada do território, dando início aos enfrentamentos dentro e fora de Brejo dos Crioulos com vistas ao processo de titulação. (COSTA, 2015 p. 77).
Final da Década 1990	Enviado pelo antropólogo João Batista de Almeida Costa em meados de 1997 o modelo de requerimento de reconhecimento, documento exigido pela Fundação Cultural Palmares - FCP para dar início ao processo de titulação na época, repassado pelo antropólogo a Ticão, que por sua vez deixou aos cuidados de Mamédio, presidente da Associação existente em 1998.	-Em 1998, os quilombolas começam a realizar suas mobilizações na luta pela retomada do território, dando início aos enfrentamentos dentro e fora de Brejo dos Crioulos com vistas ao processo de titulação, tomam a decisão e enviam uma correspondência requerendo a regularização fundiária do território quilombola à FCP. - Em junho de 1999, foi enviado o relatório de pesquisa realizada pelo Antropólogo João Batista de Almeida Costa. - 05 de julho de 1999, “através do memorando de nº. 028/99/ASSEJUR/FCP/Minc, a chefe da assessoria jurídica da FCP solicita a abertura de processo referente à comunidade remanescente de quilombo de Brejo dos Crioulos.
Após 2000 até	Ações, para a retomada, empreendidas pelo movimento	- Em 21 de novembro de 2002, o Ministério Público Federal (MPF) notificou a Fundação Cultural Palmares (FCP),

Atualidade	das comunidades quilombolas que compõem o Quilombo Brejo dos Crioulos, após todo um trabalho de mobilização e conscientização dos direitos à terra e permanência no território.	dando um prazo de 15 dias para que fossem finalizados os procedimentos necessários. - Em 31 de março de 2004, aproximadamente quinhentas famílias ocuparam e acamparam na fazenda São Miguel, propriedade de Miguel Véio Filho. Esse evento é tomado como um marco na invenção de uma nova estratégia política de luta pelos direitos territoriais. - Como efeito da ação de retomada, o primeiro documento produzido foi o boletim de ocorrência N° 238/04 - Um dia após a retomada da Fazenda São Miguel, no dia 1 de abril, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) também mobilizou um documento, Ofício: 04/2004, que conta com o título “Ocupação de Terras em Araruba pela Comunidade Remanescente de Quilombo Brejo dos Crioulos” - Em fevereiro de 2014, ocorreu a Caminhada à Assembleia Legislativa de Minas Gerais – Belo Horizonte. - Em 14 de abril de 2014, ocorreu na Comarca de São João da Ponte uma audiência da Vara de Conflitos Agrários para tratar da reintegração de posse da fazenda São Miguel, a pedido do fazendeiro.
------------	---	--

Fonte: adaptado de Costa, J. B. A. (1999) Costa, P. H. M. A. (2015).

As comunidades pertencentes ao quilombo durante o processo de retomada e a busca pelo reconhecimento de seu território ampliou o entendimento sobre comunidades tradicionais e os quilombolas se tornaram melhor informados com relação às leis e direitos, e sobre a necessidade de lutar por mais direitos essenciais para sua população, como por exemplo, estudar, ter escolas, promoção de emprego e renda nas comunidades.

A mudança na dinâmica da logística das escolas mais próximas de suas residências para as crianças, assim como a falta de escolas, evidencia demandas que precisam ser discutidas e avaliadas nas comunidades.

A mobilidade interna, entre as comunidades, é intensa. As populações utilizam como meio de transporte as motocicletas e se comunicam com muita facilidade por meio do uso de celulares. A rede de comunicação virtual está presente, porém com dificuldades inerentes de acesso. Quanto à oferta de serviços do terceiro setor da economia, também é diversificado. Há ainda a prestação de serviços de manicure, salão de beleza masculino e feminino, bares, pequenos minimercados de produtos diversos.

Refletir sobre as comunidades do Brejo dos Crioulos na atualidade é repensar as relações que se estabeleceram no decorrer das décadas e, simultaneamente, como elas foram se adaptando às distintas gestões particularizadas dos municípios em que as comunidades quilombolas estão inseridas.

1.6 Caminhos da pesquisa e o encontro com as mulheres quilombolas

Desde que foi possibilitado contato com o território, surgiu o interesse de pesquisar o território quilombola e iniciaram-se trabalhos de Costa (1999), Costa (2015) e Salgado (2015) e o contato com as mulheres quilombolas foi um processo intenso de se debruçar sobre o cotidiano, as histórias, as falas e conversas se constituíram oportunamente em um universo a ser descortinado.

Entendeu-se ao analisar a partir da citação da antropóloga paulista Maria Neuza Mendes de Gusmão, a necessidade de realmente fazer uma pesquisa sobre quem deveria ser escutada: “Este trabalho não pretendeu tomar por perspectiva a mulher. Foi o trabalho de campo que as descobriu e desvendou sua importância. Este é um trabalho que fala de mulheres” (GUSMÃO, 1996, p. 25). Foi um percurso similar, em que a descoberta das sujeitas da pesquisa ocorreu mediada pelas visitas à campo, gradativamente as atividades que antecederam a pesquisa de campo e associada a aproximação da realidade vivenciada pelas mulheres quilombolas, percebeu-se a necessidade de falar sobre e para as mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos, indo ao encontro do universo da pesquisa.

Souza (2013, p. 56) denomina essa interação de geoetnografia, que se “caracteriza pela vivência do pesquisador com o ambiente pesquisado. Nesse caso, consideramos que a pesquisa se faz a partir do momento em que o pesquisador começa a pensar sobre ela, e não apenas quando inicia seu trabalho de campo.”

A pesquisa etnográfica constituindo-se no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir) impõe ao pesquisador ou a pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ele ou por ela observado através da sua participação efetiva nas formas de sociabilidade por meio das quais a realidade investigada se lhe apresenta. (SOUZA, 2013, p. 56).

Entre o planejamento e as escolhas, percorrer o caminho da investigação e descortinar o grupo social de mulheres quilombolas nos oportunizou-se conhecer mais detalhadamente o cotidiano, as territorialidades constituídas nas comunidades e incluir a pesquisa etnográfica na perspectiva geográfica, do território e as territorialidades femininas. Assim, a proposta metodológica para o desenvolvimento da pesquisa também se manteve em período de participar, conviver, perguntar, conversar e anotar. Observar e observar.

[...] é muito enriquecedor viver um tempo, que, dependendo do tempo global que você tenha, pode ser um dia, dois, uma semana, até quinze dias, quem sabe até um mês de puro contato pessoal, se possível, até de uma afetiva intimidade com os bares, as ruas, as casas, as pessoas, os bichos, os rios (em geral só pesquiso onde tem rio bom para tomar banho) e assim por diante.

Conviver, espreitar dentro daquele contexto o que eu chamaria o primeiro nível do sentir, sentir como é que o lugar é, como é que as pessoas são, como é que eu me deixo envolver. Isso é muito bom, porque faz com que a gente entre pela porta da frente e entre devagar. E, por outro lado, é bom também porque essa lenta entrada, eu diria essa mineira entrada, não tem aquela característica de um trabalho invasor em que as pessoas se sentem de repente visitadas por um sujeito que mal chegou ao lugar, saltou do carro e começou a aplicar um questionário. (BRANDÃO, 2007, p. 13-14).

Para a escolha das mulheres quilombolas como participantes da pesquisa, foram realizadas visitas às comunidades, diálogos informais com os moradores com o objetivo de realizar um levantamento e de forma aleatória atentar para as indicações feitas pela própria comunidade dos possíveis nomes das mulheres quilombolas reconhecidas pelo núcleo local, pela sua capacidade de liderança, articulação política, trabalho, ideias e participação em suas comunidades em diferentes instâncias, mesmo que não estivessem no comando de grupos, pois já estiveram presentes nos movimentos e discussões do interesse da comunidade.

Sempre se fazia o questionamento: por que indicar essa pessoa para participar da pesquisa? Foram muitas mulheres quilombolas potencialmente reconhecidas no seu grupo social, todavia, nem todas participaram, por diferentes motivos, além das questões de disponibilidade entre horários e datas motivados por incompatibilidade entre agendas.

A proposta que interessa nesse tipo de pesquisa “é a forma como os dados são coletados, priorizando o contato direto do pesquisador com o objeto estudado, valorizando instrumentos como a entrevista, a análise documental e as observações diretas” (SOUZA, 2013, p. 63).

Nesse sentido, optou-se pela construção metodológica amparada pela pesquisa etnográfica e considerou-se o posicionamento de Souza (2008, p. 21) para consolidar o entendimento sobre o método e como desenvolve-lo:

Muito mais do que o método (que envolve a seleção de informantes, a transcrição de textos, de genealogias, de campo, dentre outros), a escrita etnográfica envolve nossa construção das construções de outras pessoas. Traz uma dimensão relacional fundante. O fazer etnográfico é a tentativa de empreender uma leitura a partir de outras leituras, percepções e inserções sociais. (SOUZA, 2008, p. 21).

Diante dessa premissa, entendeu-se que, para a realização das transcrições, era necessário que fosse absorvido, além do texto, as reações e percepções daquelas mulheres, possuidoras de valores, vivências e interações sociais de forma individualizada e coletiva, o cuidado ao transcrever as respostas com as quais buscou-se captar as subjetividades das mulheres quilombolas participantes da pesquisa.

A pesquisa bibliográfica foi de suma importância para conhecer a realidade da pesquisa até o momento. A leitura das dissertações de Costa (1999) e Costa (2015) e a tese de Doutorado de Salgado (2015) foram imprescindíveis para se ter uma compreensão do território quilombola de Brejo dos Crioulos e fez-se uma busca sobre os estudos desenvolvidos nos Programas de Pós-Graduação das Universidades Brasileiras com o objetivo de selecionar teses e dissertações que tiveram como objetos de estudo as mulheres quilombolas ou as situações que as contemplassem nas diferentes realidades vivenciadas no seu território. A seleção das pesquisas considerou o protagonismo das mulheres quilombolas como sujeitas históricas e sociais nas comunidades inseridas em áreas rurais.

A escolha do procedimento metodológico pautou-se em um levantamento de teses e dissertações no Portal Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), com as seguintes observações: título do trabalho, ano de defesa, autor(a), Programa de Pós-Graduação, localização da pesquisa, averiguação das temáticas e contextos abordados, por exemplo: mulher quilombola, identidade cultural, Educação Escolar Quilombola, política, feminismo negro, protagonismo feminino e outros.

Além do Portal Capes, foi realizado no Sistema da Plataforma Lattes CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e nos repositórios de alguns Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado e Doutorado – por exemplo: Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes).

Durante a busca, foram encontradas várias pesquisas que contextualizavam a mulher negra, todavia, a prioridade foi encontrar a realidade vivenciada e o protagonismo da mulher quilombola, mesmo que não estivessem explícitos no título, mas que os considerou como objeto de discussão.

Ainda na perspectiva metodológica, as leituras das pesquisas selecionadas tiveram como foco realizar um estudo descritivo-analítico das realidades apresentadas considerando a mulher quilombola como sujeitas nos diferentes aspectos sociais, políticos, educacionais, ambientais, econômicos e culturais num sentido étnico-racial.

Compreendeu-se que a pesquisa bibliográfica foi essencial por possibilitar verificar o que já havia de consolidado sobre a temática em programas de Pós-graduação, Mestrado e Doutorado. Posteriormente, foi realizada pesquisa nos sites para conhecer os documentos

citados pelos pesquisadores e a população quilombola para se ter entendimento do que diziam e o que significava.

Após esse levantamento, foi elaborado o Quadro 2 com os dados das teses e dissertações, sua organização foi realizada seguindo uma ordem cronológica de defesa das pesquisas considerando os dados de publicação, título, localização, autor, programa, Universidade, orientador(a), palavras-chave. O objetivo em construir o Quadro foi para que os trabalhos pudessem ser lidos seguindo essa ordem e também verificar como se estruturou as discussões, o contexto abordado e sua evolução mediante os processos de reconhecimento, as transformações políticas e sociais no país, em quais contextos essas mulheres foram visibilizadas no seu cotidiano. Buscou-se também compreender como procedeu as discussões e o enfoque dado para a contribuição da mulher quilombola frente às lutas e resistências, educação, saúde, direito à terra e outros.

Durante o processo de pesquisa bibliográfica, constatou-se que o foco em mulheres quilombolas e o seu protagonismo foi impulsionado após a Constituição Federal de 1988 mediado pelas políticas públicas direcionadas à população negra, em grande parte provocadas pelas reivindicações e anseios do Movimento Negro Unificado (MNU), Sindicatos, Associações e demais organizações governamentais ou não. Observou-se, após esta constatação, a importância das mobilizações, das parcerias com os movimentos sociais para o fortalecimento das reivindicações e que povos remanescentes, representados nas pesquisas selecionadas pela figura das mulheres quilombolas, avançaram em busca dos direitos e da cidadania.

Com relação à pesquisa bibliográfica, encontrou-se um total de 27 pesquisas distribuídas entre 4 teses e 23 dissertações que constaram o perfil selecionado. A abordagem contemplou as pesquisas que apresentavam as mulheres quilombolas como objeto de investigação ou que incluíssem o protagonismo dessas mulheres no desenvolvimento da pesquisa, ou seja, especificamente enfocasse parte da discussão direcionada à mulher quilombola nas mais diversas ações e enfrentamentos sociais.

Desse total, somente a dissertação de mestrado da pesquisadora Wanderleide Berto Aguiar (2016) foi realizada no Norte de Minas Gerais com o foco nas mulheres quilombolas e a pesquisa foi realizada no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), defendida em março de 2016 e intitulada “Não tínhamos conhecimento nenhum: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da comunidade Buriti do Meio - Norte de Minas Gerais”. As demais apresentaram diversas vivências e realidades das mulheres em distintos territórios quilombolas distribuídos

pelo território nacional.

A pesquisa de Aguiar (2016) foi, como pesquisadora, de suma importância para a percepção da necessidade em investigar as mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos, focando na maneira como a autora desenvolveu a pesquisa e identificar nas diferenças contidas entre as comunidades, pensar a abordagem de campo e as possibilidades de execução e dificuldades que poderiam vir a ser enfrentadas.

Constatou-se também a recorrência da temática “mulheres quilombolas” nas diversas áreas do conhecimento e abordagens como a Geografia, História, Educação, Desenvolvimento Sustentável, Sustentabilidade junto a povos e territórios tradicionais, Ciências Sociais, Antropologia, entre outros. O primeiro trabalho que deu visibilidade à mulher quilombola foi produzido na região nordeste, porém a concentração de trabalhos com essa temática ocorre principalmente nas Ciências Sociais, no campo da Antropologia da Universidade de Brasília (UnB).

As mulheres quilombolas foram fontes de pesquisas nas mais diversas perspectivas, quais sejam cultural, identitária, educação étnico-racial, educação escolar quilombola, saúde da mulher quilombola, o protagonismo da mulher quilombola, lideranças, participação na luta pelo reconhecimento do território e outros.

Durante a organização das temáticas discutidas, a identificação dos Programas e os locais em que se realizaram as pesquisas, o resultado obtido não foi uma surpresa. As pesquisas sobre as mulheres quilombolas, concentradas nos estados de Pernambuco-PE e Paraíba-PB, em sua maioria, dizem respeito aos reflexos de fatores históricos e geográficos relativos à intensa utilização da mão de obra escravizada respaldada pela expropriação de direitos à terra. As pesquisas são sobre quilombos em territórios estaduais, principalmente na região do sertão, região de contrastes, de permanente resistência, luta por direitos e reconhecimento do território, dominado pelo patriarcado⁸.

No ano de 2001, a proposta de pesquisa realizada pela professora Maria Jorge dos Santos Leite no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, Mestrado em Sociologia, foi a primeira proposta a ter, como sujeita da pesquisa, as mulheres quilombolas, com o título “Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco”. Esta pesquisa apresentou o movimento organizado pela comunidade Conceição das Crioulas para o reconhecimento da terra e destacou-se também a importância e

⁸ Trata-se de um sistema social e estrutural que se baseia em aspectos culturais e relacionais, no qual os homens se encontram no centro do sistema, detendo poderes e exercendo dominância sobre as mulheres e em vários espaços da sociedade.

protagonismo das mulheres quilombolas desde os tempos dos reis até a atualidade e como essas mulheres tiveram ativa participação, sendo reconhecidas na comunidade.

À medida em que se consolidaram as leituras, foi possível constatar uma prevalência de pesquisadoras do gênero feminino discutindo a temática. Em sua maioria, justificaram o objeto de pesquisa em função de manterem relações diretas com as comunidades, seja pela ancestralidade, pela convivência com o núcleo, pela admiração e pela contribuição do gênero feminino no processo de construção histórico social da comunidade quilombola, por meio de relações de trabalho, ou mesmo durante o trabalho de campo realizado, pelos projetos de pesquisas e demais tarefas executadas desde o período da graduação e que, posteriormente, desencadearam a continuidade ou novas demandas em Programas de Pós-Graduação.

Observou-se uma correlação entre o aumento das pesquisas sobre a temática das mulheres quilombolas mediadas pelo avanço e conquistas alcançadas pelo grupo social. Assim, entende-se que, à medida que essas mulheres foram visibilizadas como indivíduos políticos e sociais, as pesquisas avançaram na mesma perspectiva, tanto quanto, o reconhecimento sobre seu protagonismo nas comunidades. A prevalência de pesquisadoras do gênero feminino que se debruçaram sobre o tema demonstra que as estas estiveram atentas e sensíveis à causa, compreendendo a importância do reconhecimento frente à invisibilidade da mulher quilombola, mesmo diante do seu desempenho político e sociocultural nas comunidades que estão inseridas e, então, buscaram trazer essa questão para dentro dos núcleos de pesquisas étnico-raciais.

O Quadro 2 apresenta as pesquisas selecionadas em ordem cronológica, onde é possível observar o avanço da temática com o decorrer das décadas. Detectou-se que, a partir de 2016, as pesquisas evoluíram e se tornaram, mesmo que ainda tímidas, presentes nos Programas de Pós-Graduação, retirando as mulheres, de certa maneira, da invisibilidade e trazendo suas particularidades e vivências cotidianas para o cerne da discussão. No ano de 2019, é quando se tem o maior número de pesquisas concluídas sobre a temática, mas é necessário relatar que foram encontradas muitas pesquisas que trazem as mulheres negras e as questões étnico-raciais, porém, como já afirmado anteriormente, o foco da pesquisa bibliográfica são as mulheres quilombolas inseridas em quilombos localizados em áreas rurais.

É que, para além desse olhar, foi necessário falar das mulheres quilombolas, conhecer seu cotidiano, como elas se mantêm no território, conhecer sua história e a importância delas no contexto de sobrevivência do grupo social ao qual pertencem. Além disso, descortinar sua realidade, quais as novas perspectivas sociais e econômicas, se houve melhorarias nas condições de sobrevivência, por entender que, diante da realidade apresentada, as mulheres quilombolas são grupos vulneráveis pela cor, etnia e gênero.

Quadro 2 - Quadro sinóptico de dissertações e teses defendidos no período de 2001 a 2021 com a temática “Mulheres Quilombolas”

ANO	M/D	TÍTULO	AUTOR(A)	PROGRAMA	INSTITUIÇÃO	ORIENTADOR(A)	PALAVRAS-CHAVE
1/ 2001	M	Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no sertão de Pernambuco	Maria Jorge dos Santos Leite	Programa de Pós-Graduação em Sociologia	Universidade Federal do Ceará (UFC)	Dr. ^a Maria Sulamita de Almeida Vieira	Não Consta
2/ 2006	M	As mulheres da comunidade de Conceição e suas lutas: histórias escritas no feminino	Maria Aparecida de Oliveira Souza	Programa de Pós-Graduação em História	Universidade De Brasília (UnB)	Dr. ^a Diva do Couto Gontijo Muniz	Identidade; comunidade; mulheres; mito fundador; parentesco
3/ 2008	M	O lugar da mulher no Quilombo Kalunga	Tereza Martins Godinho	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)	Dr. ^a Josildeth Gomes Consorte	Mulher negra; identidade; lugar da mulher; Quilombo Kalunga
4/ 2012	M	Trajetória educacional de mulheres quilombolas no Quilombo das Onze Negras do Cabo de Santo Agostinho – Pe	Maria José dos Santos	Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)	Dr. ^a Circe Maria Fernandes Bittencourt	História de vida; educação; mulheres quilombolas; interculturalidade; Onze Negras
5/ 2013	M	As mulheres quilombolas na Paraíba: terra, trabalho e território	Karoline dos Santos Monteiro	Programa de Pós-Graduação em Geografia	Universidade Federal da Paraíba (UFPB)	Dr. ^a Maria Franco Garcia	Mulheres quilombolas; acesso à terra; divisão do trabalho; luta por território
6/ 2016	M	Os sentidos atribuídos às identidades de mulheres quilombolas na escola de educação quilombola	Lucia Helena Ramos da Silva	Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Identidades	Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)	Dr. ^a Denise Botelho	Identidades; mulheres quilombolas; educação quilombola
7/ 2016	M	Mulheres quilombolas e culturas do escrito: voz e letra na comunidade Quilombola do Mato do Tição/Mg	Maria Raquel Dias Sales Ferreira	Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social	Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)	Dr. ^a Carmen Lúcia Eiterer	Culturas do escrito; oralidade; mulheres quilombolas
8/ 2016	M	Mulheres quilombolas: movimento, lideranças e identidade	Antônia Lenilma Meneses Andrade	Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura	Universidade Federal do Pará (UFPA)	Dr. ^a Maria Rita Duarte de Oliveira	Mulher quilombola; movimento social; identidade

ANO	M/D	TÍTULO	AUTOR(A)	PROGRAMA	INSTITUIÇÃO	ORIENTADOR(A)	PALAVRAS-CHAVE
9/ 2016	M	O lado feminino do quilombo: o território quilombola sobre o enfoque de gênero nas comunidades da Boa Vista e Moura, em Oriximirá-Pa	Raimunda Patricia Gemaque da Silva	Programa de Pós-Graduação em Geografia	Universidade Federal de Rondônia (UNIR)	Dr. ^a Maria das Graças Silva Nascimento Silva	Mulheres quilombolas território quilombola; divisão do trabalho; mineração rio do norte; cultura
10/ 2016	M	“Não tínhamos conhecimento nenhum”: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da Comunidade Buriti do Meio – Norte de Minas Gerais	Wanderleide Berto Aguiar	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social	Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes)	Dr. ^a Anete Marília Pereira	Mulheres quilombolas; participação política; liderança comunitária; norte de minas
11/ 2017	M	Narradoras do batuque: protagonismo e identidade no Quilombo do Serrote	Elaine Lopes de Souza	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável	Universidade de Brasília (UNB)	Dr. ^a Regina Coelly Fernandes Saraiva	Mulheres; batuque; quilombola; Quilombo do Serrote; direito; território
12/ 2017	M	Desapocadas: concepções de beleza e conhecimentos tradicionais de mulheres quilombolas em Puris-Mg	Sirlene Barbosa Correa Passold	Programa de Pós-Graduação Profissional em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais	Universidade de Brasília (UNB)	Dr. ^a Cristiane de Assis Portela	Quilombo Puris; mulheres quilombolas; beleza negra; conhecimentos tradicionais; afro descendência; interseccionalidades; mulheres desapocadas
13/ 2017	M	Mama África: os quilombos do sertão e as lutas das mulheres das comunidades Negras de Catolé do Rocha -Pb	Vivianne de Sousa	Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos	Universidade Federal da Paraíba (UFPB)	Dr. ^a Maria de Fátima Ferreira Rodrigues	Quilombos; sertão; mulheres; direitos humanos; políticas públicas
14/ 2018	M	Mulheres quilombolas: território, gênero e identidade na comunidade negra Senhor do Bonfim, Areia/Pb (2005-2018)	Geilza da Silva Santos	Programa de Pós-Graduação em História	Universidade Federal da Paraíba (UFPB)	Dr. Elio Chaves Flores	História da Paraíba; mulheres quilombolas; territorialidades negras

ANO	M/D	TÍTULO	AUTOR(A)	PROGRAMA	INSTITUIÇÃO	ORIENTADOR(A)	PALAVRAS-CHAVE
15/2018	M	Deslocamentos identitários de gênero e raça de professoras negras na educação escolar quilombola em Minas Gerais	Jairza Fernandes Rocha da Silva	Programa de Pós-Graduação em Conhecimento e Inclusão Social	Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)	Dr. ^a Shirley A. de Miranda	Educação escolar quilombola; gênero; relação étnico-racial; professora quilombola; narrativa auto(biográfica); feminismo negro
16/2018	M	Josefa Moçambique, Clara Rebolo, Joaquina de Nação e Quitandeira Monjolo: novas narrativas para o ensino de história da escravidão	Evelyn Beatriz Lucena	Programa de Pós-Graduação de História	Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)	Dr. ^a Giovana Xavier	Ensino de História; mulheres negras; escravidão; agência; fontes históricas
17/2018	D	Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro	Mariléa de Almeida	Programa de Pós-Graduação em História	Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)	Dr. ^a Luzia Margareth Rago	Mulheres quilombolas; práticas antirracistas; território; afeto; corpo
18/2019	D	Mulheres quilombolas e ações de afirmação territorial, Uruaçu-Go	Eleusa Maria Leão	Programa de Pós-Graduação em Geografia	Universidade Federal de Uberlândia (UFU)	Dr. Rosselvelt José Santos	Quilombolas; mulheres; território; identidade; artesanato; Uruaçu-Go
19/2019	M	Marias Crioulas: emancipação e alianças entre mulheres no enfrentamento à violência doméstica em comunidades tradicionais	Maria Aparecida Mendes	Programa de Pós-Graduação em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais	Universidade de Brasília (UNB)	Dr. ^a Cristiane de Assis Portela	Mulheres quilombolas; violência doméstica; estratégias de enfrentamento à violência; marias crioulas; emancipação social
20/2019	M	Da diáspora negra ao território das águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-Ba	Elionice Conceição Sacramento	Programa de Pós-Graduação em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais	Universidade de Brasília (UNB)	Dr. ^a Ana Tereza Reis Da Silva	Quilombo conceição; território das águas; identidade pesqueira e quilombola; protagonismo de mulheres; resistência
21/2019	M	Organização social no quilombo Mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres	Adeir Ferreira Alves	Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania	Universidade de Brasília (UNB)	Dr. ^a Renísia Cristina Garcia-Filice	Quilombo Mesquita; organização social; trabalho; ancestralidade

ANO	M/D	TÍTULO	AUTOR(A)	PROGRAMA	INSTITUIÇÃO	ORIENTADOR(A)	PALAVRAS-CHAVE
22/ 2019	D	O protagonismo das mulheres quilombolas na luta por direitos em comunidades do estado de São Paulo (1988-2018)	Silvane Aparecida da Silva	Programa de Estudos Pós-Graduados em História	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)	Dr. Amailton Magno Azevedo	Mulheres quilombolas; comunidades quilombolas; mulheres negras; quilombos
23/ 2019	M	Processo de criação em dança <i>andeja nos ventos</i> : caminhos abertos pelas corta-ventos, mulheres negras, congos da Banda de Airões-Mg	Nara Córdova Vieira	Programa de Pós-Graduação em Dança	Universidade Federal da Bahia (UFBA)	Dr. ^a Daniela Maria Amoroso	Dança; processo de investigação e criação; mulheres negras; congado; corta-ventos
24/ 2020	M	Mulheres quilombolas: trajetórias de luta e identidades em construção	Leandra Ribeiro Fonseca	Programa de Pós-Graduação em Antropologia	Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)	Dr. ^a Rosane A. Rubert	Mulheres negras rurais; comunidades quilombolas; feminismo negro; relações de gênero; protagonismo político
25/ 2020	D	<i>Aqui é tudo uma família só</i> : maternidade e práticas culturais de um grupo de mulheres em uma comunidade quilombola no Alto Jequitinhonha	Paula Cristina Silva	Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimentos e Inclusão Social	Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)	Dr. ^a Carmen Lúcia Eiterer	Maternidade; quilombos; educação
26/ 2020	M	Protagonismo de mulheres afrodescendentes das comunidades quilombolas de Campo Grande-Ms	Maira Fernanda dos Anjos Santos	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local em Contexto de Territorialidades	Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)	Dr. ^a Dolores Pereira Ribeiro Coutinho	Mulher afrodescendente; mulher quilombola; protagonismo feminino; bolsa família
27/ 2021	M	O protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros na Bahia: uma análise a partir da interseccionalidade feminina	Giovana Nobre Carvalho	Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário	Universidade Federal de Goiás (UFG)	Dr. ^a Isabelle Maria Campos Vasconcelos Chehab	Direito agrário; comunidades quilombolas; mulheres quilombolas; pensamento feminista negro; interseccionalidade

Fonte: Elaborado por Fagundes (2022).

Após o levantamento e seleção das pesquisas, buscou-se realizar uma leitura detalhada para conhecer as distintas realidades retratadas e vivenciadas pelas mulheres quilombolas, os caminhos metodológicos para sua efetivação, além de estabelecer uma sintonia com as fontes consultadas e os resultados das pesquisas efetivadas.

É pertinente ressaltar que o foco desta pesquisa foi as mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos localizado em área rural. Justifica-se a escolha dessa especificidade por conta do objeto de pesquisa proposto. Desta forma foi necessário aprofundar o conhecimento sobre as questões cotidianas e vivências no território quilombola.

As pesquisas selecionadas abordaram a mulher quilombola no âmbito da sua comunidade, o meio rural, e o seu protagonismo nas diferentes instâncias, social, política, ambiental, cultural, religiosa, entre outros, tendo em vista que, de um modo geral, destacaram a mulher quilombola por meio de sua atuação cotidiana e suas vivências dentro das comunidades e relevaram questões referentes à forma como são invisibilizadas em diferentes processos nas comunidades, diante de uma sociedade pautada no patriarcado em que é negligenciado seu desempenho na esfera comunitária e, também, como sujeita social. Entretanto, a mulher quilombola permanece à frente dos movimentos de luta em diferentes instâncias, muitas vezes é omitida por consequência de sociedades que ainda sustentam o patriarcado tanto na sua essência discursiva como na prática.

Como grupo social, as mulheres quilombolas se tornaram partícipes do processo de titulação e reconhecimento de suas terras, lutaram pelas garantias de seus modos de vida e ações cotidianas, sejam internas ou externamente, que objetivaram levar visibilidade e respeito às questões e relações culturais, ambientais, políticas e sociais. Assim, reforçaram a importância da participação feminina e buscaram conhecer quais eram os direitos ao território, a partir de suas presenças enquanto componentes político e social. Também contextualizaram e interferiram nas comunidades mediante o seu papel como indivíduo atuante no sentido de desconstruir a realidade de invisibilidade histórica e geográfica da mulher quilombola.

Após a leitura destas pesquisas, foram feitas as visitas a campo, inicialmente dificultadas e adiadas pela pandemia. A pesquisa de campo ocorreu mediada por moradores e moradoras que indicaram as mulheres quilombolas a serem entrevistadas, para posteriormente, sistematizar as informações e organizar as rotas, buscar diretamente as participantes para o encontro inicial.

As visitas iniciais às comunidades objetivaram dialogar com alguns moradores para a indicação das entrevistadas, sugerindo os nomes das mulheres quilombolas, reconhecidas pelo núcleo local, com características de liderança, as mais idosas, articulação política, prestação de

serviço e trabalho dentro das comunidades, envolvimento nos momentos festivos, ideias e participação em suas comunidades em diferentes instâncias. Mesmo que não estivessem na liderança de grupos, mas que as mulheres fossem reconhecidas nos movimentos e discussões de interesse das comunidades. O interesse era realizar esse levantamento partindo do olhar da população do próprio território. Os nomes indicados foram validados por pelo menos três outras pessoas moradoras.

Durante o contato inicial, observou-se que a temática proporcionou uma reflexão e elevada autoestima ao certificar a necessidade de falarem sobre elas. Percebeu-se, nas falas das mulheres quilombolas entrevistadas, um sentimento de alegria e ao mesmo tempo um desafio. Muitas concordaram e imediatamente se justificaram: “é mesmo! Tanta coisa nós passamos, precisamos falar de nós, eram as mulheres que iam para frente do acampamento e não deixavam a polícia entrar no acampamento, nós e as crianças” (JUSTINA/ ARARUBA, 2022).

Como em toda pesquisa de campo, planejamento é fundamental, todavia existem contratempos por diferentes motivos, dificuldades entre as agendas, indisponibilidade de horário e datas para o deslocamento para as comunidades de algumas mulheres quilombolas indicadas. Em outros momentos, ocorria falta de comunicação, o que é consequência do processo tecnológico excludente, moroso e de difícil acesso à rede, muitos não funcionando em tempo hábil para o agendamento. Isso resultou em algumas viagens realizadas e que foram direcionadas para outros fins, desencontros resultando em deslocamentos que não se conseguiu fazer a entrevista, mas que não ficaram vazios, pois todas as vezes que se voltava da pesquisa de campo trazia-se uma nova informação mediada pelas observações sobre o modo de vida ou sobre a paisagem dos lugares. A intenção era a de entrevistar mais mulheres, porém a pesquisa foi concluída com o total de nove entrevistadas, com perfis distintos.

Segundo Brandão (2007), o trabalho de campo oportuniza aproximar-se da realidade em estudo, um caminhar marcado pela dualidade dimensional entre pesquisador e a sujeita da pesquisa. Assim, as relações sociais ultrapassam a fronteira do conhecimento por se estabelecerem relações subjetivas e culminam em sinergias coletivas que interferem nas relações efetivadas com o grupo social e no resultado final da pesquisa.

A maneira como se manteve o contato oportunizou vivenciar o cotidiano das mulheres quilombolas para além da pesquisadora, mas também com um olhar feminino inerente à condição de mulher. Foram diversos momentos em que a autora desta tese teve a oportunidade de conviver com as mulheres quilombolas nas mais distintas situações, desde o cotidiano das donas de casa, mães, trabalhadoras, assim como, na organização das festividades de casamento e aniversário, reuniões promovidas pela associação, na festa religiosa tradicional do mês de

agosto, entre outras atividades. Sempre convidada pelas mulheres quilombolas de diferentes comunidades e comparecendo com muito entusiasmo.

No decorrer da pesquisa de campo, estabeleceu-se, com as mulheres quilombolas, relações sociais para além dos contatos durante as entrevistas e se ampliaram para os eventos sociais (reuniões de associação, festas coletivas), estendendo aos eventos familiares (casamento e batizado). Estreitou-se as relações entre pesquisadora e as sujeitas da pesquisa ao interatuar com os membros de familiares locais e a comunidade como um todo.

Foi relevante ao se perceber a disposição das mulheres quilombolas, mesmo com tantos afazeres domésticos e demandas de trabalho, demonstrando interesse em participar da entrevista semiestruturada. Elas ajustaram suas realidades para contribuir com a pesquisa, mesmo considerando extensa a entrevista semiestruturada.

Optou-se por entrevistar lideranças femininas mais “velhas” nas comunidades, pois estas já possuíam um tempo maior de experiências no quilombo, muitas já eram mães e possuíam diversas responsabilidades familiares e, desta forma, almejava-se prestigiar este grupo que mesclava mulheres adultas e idosas.

Nesse sentido, participaram da pesquisa mulheres entre 36 e 90 anos, o que se mostrou uma oportunidade ímpar de dialogar com pessoas tão sábias e potentes por possuírem idades e vivências tão distintas, assim como as funções de trabalho exercidas, escolaridade, histórias de vida, além de pertencerem a comunidades distintas. As mulheres quilombolas entrevistadas descreveram as vivências, a ancestralidade, o cotidiano, a participação política, a participação nas questões do território e a permanência no quilombo. Isso tudo reflete a complexidade de como é descrever as vivências na sua individualidade e como também nas relações estabelecidas com o coletivo.

Durante os diálogos mantidos com as mulheres quilombolas entrevistadas e os diversos encontros estabelecidos em 2022, encontros estes que ocorrera semanalmente, geralmente dois ou três dias por semana intercalados, durante os meses de abril à novembro do ano citado, observou-se os modos de vida e o cotidiano das mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos.

Percebeu-se que, partir das indicações dos nomes para as entrevistas feitas pela própria comunidade, foi uma alternativa acertada, pois tornou possível a identificação das mulheres quilombolas protagonistas, o que pôde ser validado durante a pesquisa de campo. Assim, foi possível escutar as muitas vozes nas comunidades, observando suas atitudes expressadas pelas vivências no sentido coletivo, a solidariedade, o partilhar e compartilhar, características muito evidentes em todas as participantes. A liderança não era só em sua comunidade, mas, também em seu núcleo familiar e em diferentes instâncias.

Ao elaborar o instrumento de campo, a entrevista semiestruturada, as questões organizadas tiveram como referência propor uma abordagem do perfil identitário das mulheres quilombolas de comunidades tradicionais e foi possível reconhecer as características culturais e sociais das comunidades tradicionais nas suas particularidades, conforme sugeridas por Diegues (2001, p. 52):

- a. Dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um modo de vida;
- b. Conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;
- c. Noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d. Moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e. Importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;
- f. Reduzida acumulação de capital;
- g. Importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h. Importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas;
- i. A tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j. Fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- k. Autoidentificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Ao considerar as características das comunidades tradicionais sob o olhar das mulheres quilombolas, foi oportunizado, durante a pesquisa de campo, perceber as diversas territorialidades constituídas e instituídas pelas relações sociais estabelecidas no território, em que as mulheres quilombolas fazem uso do espaço geográfico material e também do imaterial (simbólico) e identificou-se, a partir dessa concepção, a multidimensionalidade das práticas cotidianas contextualizadas na dinâmica espaço-temporal.

CAPÍTULO 2

MULHERES QUILOMBOLAS DO BREJO DOS CRIoulos: VIVÊNCIAS ENTRE RESISTIR E PERMANECER

2.1 Por que falar das mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos?

Durante o processo de redemocratização do Brasil, o foco nas questões étnico-raciais se ampliou, impulsionado pela promulgação da Constituição Federal de 1988 – (Constituição Cidadã) e pelas políticas públicas direcionadas à população negra, em grande parte provocadas pelas reivindicações e anseios do Movimento Negro, dos Sindicatos, das Associações e demais organizações governamentais ou não, que avançaram em busca dos direitos dos povos remanescentes.

Segundo informações do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES/MG. 2021), foi possível identificar que o Estado de Minas Gerais possuía 1043 comunidades quilombolas identificadas, porém “nenhuma delas recebeu e tem sob o seu domínio o título de propriedade de seu território original na forma definida pela Constituição da República”. Permanecem com o reconhecimento de territórios quilombolas e aguardam a finalização do processo de titulação das terras. Entende-se que os territórios ainda vivem em constante instabilidade, tensionados e fragilizados em detrimento da morosidade de legitimar e concluir os processos de títulos das terras.

Em relação às mulheres quilombolas, pode-se enfatizar que, para além das suas reivindicações e busca pelos seus direitos, outros setores da sociedade também propuseram caminhar nesse sentido. Destacam-se, nesse contexto, as propostas de pesquisas nos Programas de Pós-graduação de Mestrado e Doutorado pelo Brasil, inicialmente em instituições de ensino superior nos programas localizados no Nordeste brasileiro.

Durante a pesquisa bibliográfica para esta tese, identificou-se que as propostas de investigação se concentraram nas mais diversas perspectivas, quais sejam a centralidade cultural, identitária, étnico-racial, educacional, saúde, participação na luta pelo reconhecimento e permanência no território, tudo isso tendo a mulher quilombola como protagonista.

Foram identificadas um total de vinte e sete pesquisas divididas entre quatro teses de doutorado e vinte e três dissertações de mestrado, com o foco investigativo centrado nas mulheres quilombolas em diferentes situações e territórios em comunidades rurais. As pesquisas selecionadas foram organizadas numa ordem cronológica com datas de defesa, o

contexto abordado foi identificado inicialmente pelo título e as palavras-chave selecionadas pela(o) autora(o). Observou-se a recorrência e a evolução da temática sobre as mulheres quilombolas durante as mudanças de políticas públicas e sociais no país e, à medida que os processos de reconhecimento dos territórios quilombolas avançaram, as conquistas e o protagonismo das mulheres quilombolas sempre estiveram presentes nessas investidas em suas comunidades.

Constatou-se a prevalência de pesquisadoras do gênero feminino que se debruçaram sobre o tema, atentas e sensíveis à causa, compreenderam a importância em investigar as mulheres quilombolas, em que ressaltaram o desempenho político e sociocultural nas comunidades que estão inseridas, sendo que algumas dessas investigações estavam vinculadas a núcleos de pesquisas étnico-raciais.

As propostas de investigação se concentraram nas mais diversas perspectivas, tendo a mulher quilombola na centralidade cultural, identitária, étnico-racial, educacional, educação escolar quilombola, saúde, participação na luta pelo reconhecimento do território e o protagonismo no território. Posteriormente, as investigações privilegiando as mulheres quilombolas se expandiram pelos Programas *Stricto Sensu* pelo país.

As pesquisas nos estados de Pernambuco/PE e Paraíba/PB sobre a mulheres quilombolas foram, em sua maioria, relacionadas aos reflexos dos fatores históricos e geográficos relativos à intensa utilização da mão de obra escravizada respaldada pela expropriação de direitos à terra, além de investigações sobre quilombos em territórios estaduais, principalmente na região do sertão, região de contrastes, de permanente resistência, de luta por direitos e reconhecimento do território que é dominado pelo patriarcado colonialista.

Destaca-se, no ano de 2001, a pesquisa dissertativa da professora Maria Jorge dos Santos Leite, com o título “Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco”, pois foi a primeira investigação em que as mulheres quilombolas foram analisadas na centralidade da investigação. A autora apresentou o movimento organizado pela comunidade Conceição das Crioulas para o reconhecimento da terra e se pautou na importância e protagonismo das mulheres quilombolas desde os tempos dos reis até a atualidade, tendo a participação feminina reconhecida pela comunidade.

A partir de análise das teses e dissertações foi possível constatar a ocorrência de quatro pesquisas que contemplaram as mulheres quilombolas no estado de Minas Gerais em Programas de Pós-graduação e, destas, somente uma foi realizada com mulheres quilombolas do norte de Minas Gerais, na comunidade Buriti do Meio no município de São Francisco/MG, sob autoria da Mestra Wanderleide Berto Aguiar (2016) e intitulada “Não tínhamos

conhecimento nenhum: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da Comunidade Buriti do Meio – Norte de Minas Gerais”.

Após o levantamento sobre a temática “mulheres quilombolas” e a realização a leitura dos trabalhos contidos no quadro 2⁹, observou-se um espectro para novas pesquisas, pois é pertinente esclarecer que outras temáticas e discussões em diferentes áreas do conhecimento já foram realizadas envolvendo territórios quilombolas na região norte de Minas Gerais, todavia sobre as mulheres quilombolas ainda são poucas as pesquisas. Por isso, entende-se a necessidade de investigar e aprofundar nas distintas realidades dessas mulheres, inseridas nas comunidades que compõem a região, bem como compreender as características desse grupo social, a essência, vivências e memórias que perpassam pelos cotidianos de lutas, desafios, conquistas e se estruturam nas diferenças que compõem o universo feminino, nesse caso é necessário ampliar o olhar sobre as mulheres.

A pesquisadora Maria Beatriz Nascimento (1987) revolucionou o olhar sobre as mulheres negras e quilombolas, quando as chamam para os debates, introduzindo-as em seus questionamentos e análises. Isso porque se posicionou na condição de mulher negra carregando, por meio das suas vivências, o seu lugar de fala, um conceito popularizado atualmente pela pesquisadora negra, Djamila Ribeiro (2019), de lugar de fala, ao afirmar que a fala se origina de um lugar que pode ser “sua etnia, sua subjetividade e sua herança social”, conclui Santos (2020, p. 6). A proposta deste capítulo era escutar as mulheres quilombolas para descortinar, descrever e compreender o cotidiano delas no quilombo, considerando suas individualidades e coletividades. As contribuições e influências históricas e modos de vida que desencadearam as ações e participações na consolidação das territorialidades como a garantia da sobrevivência e permanência do território, em que efetivamente atuam e habitam.

2.2 Mulheres quilombolas: concepções entre o ser e o fazer

A pesquisa de campo objetivou conhecer de maneira particularizada quem são as mulheres quilombolas que lutaram, resistiram e permaneceram no território quilombola do Brejo dos Crioulos. Também foi pauta, especialmente pela escuta atenta, do que cada mulher trazia em sua essência, as vivências apresentadas nas respostas que refletiram a personalidade das entrevistadas e também a essência do território.

⁹ Disponível no capítulo 1 deste texto.

Ao iniciar a pesquisa de campo, observou-se por parte das primeiras entrevistadas a existência de questionamentos quanto à falta de retorno das pesquisas. As participantes demonstraram interesse em participar, mas ressaltaram que queriam conhecer o resultado e cobraram a volta da pesquisadora após a conclusão da investigação. Principalmente, as mulheres que estiveram durante o processo de luta pelo território e que possuem a compreensão da importância dessas pesquisas e das possibilidades advindas da investigação, e citaram as mudanças ocorridas após a pesquisa de Costa (1999). Os argumentos de suspeitas das mulheres quilombolas foram compreendidos com naturalidade, pois as entrevistadas estavam se comprometendo em participar, mas esperavam a devolutiva, o resultado da pesquisa, uma vez que entendem que a pesquisa pode proporcionar benefícios, transformar-se em ações e projetos futuros.

Conforme já descrito, foram realizadas entrevistas com nove mulheres residentes em sete núcleos comunitários no território do Quilombo Brejo dos Crioulos. No quadro 3, destacam-se as participantes e as informações preliminares das mesmas.

Quadro 3 - Mulheres quilombolas entrevistadas no Brejo dos Crioulos

Comunidade	Entrevistada	Estado civil	Local de trabalho	Idade
Caxambu I, Varzelândia -MG	Paula Cardoso de Oliveira	Casada	Aposentada	58 anos
	Catarina Ferreira da Rocha	Viúva	Aposentada	84 anos
Furado Seco, Varzelândia, MG	Iracy Soares de Jesus	Casada	Servidora Pública	Não informou
Furado Modesto, Varzelândia, MG	Ernestina Gregório Nascimento	Viúva	Aposentada	90 anos
Araruba, São João da Ponte, MG	Justina Cardoso de Oliveira	Viúva	Aposentada	78 anos
	Carlúcia Ferreira de Oliveira	Casada	Professora da Educação Básica	51 anos
Ribeirão do Arapium, São João da Ponte, MG	Maria de Fátima Oliveira Neto	Casada	Estudante, Trabalhadora Rural	54 anos
Caxambu II, São João da Ponte, MG	Regina Alves de Souza,	Solteira	Pedagoga, Diretora de Escola Municipal	36 anos
Sebo, Verdelândia, MG	Rosalina Fernandes dos Santos	Viúva	Aposentada	64 anos

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

As territorialidades são características de um grupo social que se convergem e se misturam entre si por meio das identidades, culturas, políticas e processos econômicos. São

distintas apropriações e interações, mas que confluem e se resvalam na formação de classes sociais e de desigualdades (SAQUET, 2007).

Para Raffestin (1993), a territorialidade se objetiva a partir do território:

a territorialidade assume um valor bem particular, pois reflete o multidimensionamento do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pela sociedade em geral. Os homens “vivem” ao mesmo tempo, o processo territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. (RAFFESTIN, 1993, p. 158).

A multidimensionalidade reflete o fazer cotidiano externalizado no trabalho, na lida no roçado, no cuidado com a casa e os filhos, nas relações religiosas, comunitárias, nas diversas relações sociais em que as territorialidades são cristalizadas, nos vários campos de atuação social e no poder.

A intenção da investigação era trazer as mulheres quilombolas do território de Brejo dos Crioulos de forma individual e, nesse sentido, foi oportunizado conhecer as particularidades vivenciadas no cotidiano e os posicionamentos quanto às questões inerentes à sua realidade e simultaneamente as territorialidades que representam o coletivo das mulheres quilombolas (RAFFESTIN, 1993).

Nessa perspectiva, foi possível em distintos momentos reconhecer as individualidades e coletividades oportunizadas durante os encontros nas residências, em eventos de festas da comunidade, casamentos e reuniões. Assim, foi possível observar e descrever as territorialidades das mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos.

2.3 Mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos

2.3.1 Paula Cardoso de Oliveira: comunidade de Caxambu I, Varzelândia/MG

A entrevista ocorreu em dois momentos distintos. O primeiro dia iniciou-se no final da tarde de um sábado e retomou-se no início da tarde de segunda-feira. Durante a primeira abordagem, a entrevistada demonstrou receio, pois percebeu-se uma certa desconfiança com relação à sua participação na pesquisa, só compreendida posteriormente no decorrer da entrevista. Logo, questionou: “preciso assinar algum documento? Eu não assino documento nenhum não!”¹⁰ (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

¹⁰ Posteriormente, Paula (2022) assinou todos os documentos de autorização para uso da sua imagem e informações coletadas na entrevista.

Figura 6 - Paula Cardoso de Oliveira



Fonte: Arquivo de Paula Cardoso de Oliveira (2018).

Figura 7 - Paula Cardoso de Oliveira, Romaria das Águas



Fonte: Arquivo de Paula Cardoso de Oliveira em sua participação na Romaria das Águas (2016).

Porém, sem lhe escapar a hospitalidade, prontificou o convite para adentrar à casa. Nesse dia, a entrevista foi realizada na varanda da sua casa, resguardando a privacidade familiar e, acostumada a estar à frente de sua comunidade, com desenvoltura peculiar, foi dialogando sobre as questões iniciais, convencida pela importância da temática em questão. Posteriormente,

segiu-se para o segundo dia de entrevista, numa segunda-feira, com mais intimidade e os laços de confiabilidade se estreitando.

Paula Cardoso de Oliveira, ou Paula como todos a chamam, é residente da comunidade de Caxambu I, no município de Varzelândia/MG, tem 58 anos, é aposentada, trabalhadora rural, sempre morou e trabalhou ali, exercendo atividades de plantar e colher os mantimentos do roçado, pescar com toda sua família, pais e irmãos. Depois se casou e assumiu o comando de sua casa como esposa e mãe, permaneceu no mesmo lugar executando as atividades de uma vida inteira, dividida entre os cuidados com a casa, os filhos, esposo e familiares, além das questões relativas à comunidade.

Quanto à escolaridade, apesar de nunca ter frequentado a escola, Paula compreende a importância da educação e, embora não tenha o estudo, conforme ela disse: “senti que a educação fez falta na minha vida, mas não me impediu de seguir buscando informações” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Durante a entrevista, Paula comentou: “só me faltou o estudo”. A falta da escolaridade é uma dificuldade para Paula, entretanto não no sentido de impedi-la de estar nos lugares, lutando pelo território e pelos direitos comuns, mas “por não estar na condição de leitura de documentos e precisar de pessoas confiáveis para me ajudar” (PAULA/CAXAMBU I, 2022). Em detrimento dessa sua dificuldade, o estudo é prioridade em sua casa, apesar dos filhos mais velhos não permanecerem na comunidade, em função da necessidade de trabalho e estudo, ficou evidente sua compreensão de que os estudos possibilitaram novos caminhos para sua família. Por conta disso, Paula exige que os filhos e netos que moram com ela não trabalhem, só estudem e auxiliem nas tarefas da casa.

Paula reconhece a importância de ter uma educação formal e o que se propõe a fazer nesse sentido é incentivar seus filhos e netos a estudarem.

Não frequentei escola, mas compreendo e tenho entendimento da importância da educação dos filhos e netos. Atualmente, estudam no segundo grau na comunidade quilombola de Furado Seco, só lá que tem segundo grau, aqui no território, a escola é pertencente ao nosso município de Varzelândia, mas para que os filhos continuassem os estudos, se mudaram para outros municípios maiores. Em minha família, tem um filho que iniciou os estudos religiosos e formação sacerdotal, estudou em Janaúba/MG e depois frequentou o curso para padre em Montes Claros/MG (curso de Teologia Seminário Premonstratense) e outra minha filha foi para Belo Horizonte trabalhar e estudar. Ela é mãe de dois netos que ficaram comigo, está cursando o curso de enfermagem em uma faculdade privada, separou do marido e resolveu ir para trabalhar. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Com relação à educação dos filhos e a escolaridade, Paula tem como referência o seu filho, sacerdote da igreja católica. O Padre Maciel significa orgulho para toda família, comunidade e território, pela dedicação aos estudos. Entre mãe e filho existe uma conexão muito forte no sentido de buscar justiça social e acolher os mais fracos. Durante a entrevista, foi visível os olhos de Paula brilharem ao falar do seu filho, por ele carregar sua identidade quilombola para além de sua comunidade e ser engajado na luta pelos territórios quilombolas. Observa-se que existe uma forte influência do catolicismo e, por um longo período, o engajamento nos movimentos da Pastoral da Criança e Comissão da Pastoral da Terra.

A educação, segundo Paula, é muito importante para a família, mas demonstrou desconhecimento da política pública de cotas ao relatar: “não tenho conhecimento não, meu filho estudou no regime presencial, não paguei os estudos dele não, a minha filha que mora em Belo Horizonte, ela quem paga seus estudos de enfermagem, mas não tenho conhecimento quanto a isso não” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Mesmo tendo consciência que conseguiu avançar sem escolarização segundo suas capacidades inerentes a uma mulher curiosa e que buscava participar das atividades da comunidade, é evidente que a falta de escolarização se associa a inexistência, à época, das políticas públicas educacionais, dentro do território, que proporcionasse aos remanescentes uma educação formal durante a vida (SANTOS, 2012).

Essa supressão de políticas públicas educacionais deixou, por décadas, os territórios quilombolas e toda a população excluídos da escolarização. Outro fator inerente que se observou é que as mulheres eram incentivadas, em sua maioria, a se casarem, constituir famílias, serem mães e donas de casa, deixando a busca pela educação em segundo plano.

Paula é casada e afirmou que a convivência com o seu esposo é respeitosa, amigável e estável, pois não tem problemas, conforme sua fala:

Tudo foi combinado desde quando casei, eu não tenho ciúmes dele e ele não tem ciúmes de mim. Tudo na base da confiança, participo de todos os movimentos, viajo, represento a comunidade em muitos eventos e atividades e ele também quando vai para suas atividades eu não tenho desconfiança e nem ciúme. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

A relação conjugal é tranquila e consensual. Paula é uma mulher quilombola que reconhece seu lugar de fala, empodera-se nessa condição, na sua história de vida e nos seus direitos, possui uma vontade de ir além das vivências na comunidade, por isso teve disposição para participar das demandas de resistência na luta pelo território e também estar à frente nos

momentos das decisões coletivas, participou da retomada e resistiu lutando pelo território e sua comunidade em diferentes momentos.

Durante a entrevista, observou-se as condições estruturais de moradia, locomoção e comunicação da família, Paula mora em sua casa (figura 08), que é abastecida de água encanada fornecida pelo poço artesiano comunitário e a família possui também uma cisterna de placa para captação de água da chuva como reservatório.

Figura 8 - Fachada da casa de Paula



Fonte: Fagundes (2022).

A residência possui luz elétrica, a construção é de alvenaria, coberta por telhado colonial, varanda contornando as laterais e a frente da casa, piso cerâmico, sala, cozinha e uma área externa no fundo da casa com um fogão a lenha. Segundo Paula, elas aprenderam a fazer fogão a lenha no período do acampamento. Também possui fogão a gás com acendimento elétrico, quartos, banheiro de alvenaria, localizado do lado de fora, próximo à cozinha. Possui sistema de captação de esgoto por meio de fossa séptica.

A casa possui mobiliários com guarda-roupa, camas, estante na sala, mesa, sofá, cadeiras, bancos na varanda e na cozinha, geladeira, liquidificador, fogão (a gás, elétrico e a lenha), ferro elétrico para passar roupas, armários na cozinha, televisão, rádio e outros.

Apesar de ser comum que a comunidade utilize a motocicleta como meio de locomoção, a família utiliza: “o ônibus coletivo para levar os estudantes na escola, que passa na porta de casa e o carro da Associação Comunitária Brejo dos Crioulos para ir na cidade quando precisa, é realizado o agendamento e pagam uma taxa para gasolina, tem também o cavalo para trabalhos na roça” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

A comunicação é feita pelo celular e as notícias, pela televisão. O Celular é constantemente utilizado. Durante as entrevistas, Paula recebeu videochamadas das filhas e outros telefonemas.

Os familiares de Paula são remanescentes de quilombolas, sempre viveram na comunidade Caxambu I, assim como ela, e nunca se mudaram da localidade, sempre permaneceram no mesmo lugar e atuaram como lideranças na comunidade. Seu pai era Plácido Cardoso de Oliveira Alves, da família dos “Cardoso”, sua mãe foi dona de casa, cuidava dos serviços domésticos e ajudava o pai na lavoura. Assim como sua mãe, Paula trabalha junto com seu esposo nas atividades do roçado para completar o sustento da família.

Esse conhecimento necessário às questões do território e da comunidade sempre foi uma constante no cotidiano de Paula: “Desde 28 anos de idade participo das atividades no quilombo, e acompanhei a luta e tive participação direta na retomada do território, nós mulheres estamos junto nessa luta, depois que Joba entrou aqui no território que nós tomamos mais consciência da luta e dos direitos” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Paula é uma mulher quilombola que reconhece a condição de importância social, da sua história de vida e dos seus direitos, possui uma vontade imensa de ir além das vivências na comunidade e, por isso, teve disposição para participar das demandas de resistência na luta pelo território, além de estar à frente nos momentos das decisões coletivas, participou da retomada e resistiu lutando pelo território e por sua comunidade em diferentes momentos.

A disponibilidade e o interesse de Paula tornaram-na reconhecida, pelo grupo social, como liderança e, então, ela passou a representar, lutar, conquistar e estar à frente das demandas do território. Isso evidenciou as individualidades e diferenças contidas entre as mulheres quilombolas entrevistadas, suas subjetividades e o entendimento processual com relação às suas vivências. Paula passou a ser interlocutora e transmitir o andamento das medidas e efeitos dos documentos para o território:

Eu fui a primeira pessoa mais nova do quilombo que foi à Fundação Cultural Palmares (FCP) das pessoas que foram lá, eu acompanhei todo o processo de apropriação do território, os trâmites para conseguir o direito e posse da terra, do que era nosso. Estiveram lá comigo Padrinho Maurício (meu sogro) seu Eliseu e D. Elizarda a mulher mais velha do quilombo. Eu reunia com eles para repassar as notícias do processo e como estava caminhando os trâmites dos papéis do quilombo, quando chegava repassava tudo que tinha acontecido lá para as pessoas. Fui a única mulher da minha comunidade a participar dessa comitiva, me senti orgulhosa demais! (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

O relato transfere todo sentimento de mulher quilombola consciente da representatividade e identidade do seu grupo étnico, o entendimento quanto ao significado em

estar na FCP, ambiente que tem como símbolo o representante do povo negro no Brasil, o respeito pelos ancestrais presentes da comitiva e a leitura comparativa entre duas mulheres que viveram tempos distintos, mas que ainda estavam na mesma luta, no mesmo ideal. Por isso é importante valorizar a presença das mulheres e as vivências de tempos distintos, vivências de lutas.

Observou-se, durante seu relato e diante da experiência vivenciada, a consciência de empoderamento que possuía o que, segundo Rui (2000, p. 55), refere-se ao fato de que o “processo de empoderamento da mulher traz à tona uma nova concepção de poder, assumindo formas democráticas, construindo novos mecanismos de responsabilidades coletivas, de tomada de decisões e responsabilidades compartilhadas”.

As lembranças da infância são de uma realidade de dificuldades de sobrevivência, entretanto, justificou que “mesmo assim a gente tinha fartura”. Essa afirmativa de fartura é destacada por Costa (1999) como tempo de fartura quando a comunidade tinha o território e podia plantar e colher livremente. Ela carrega a imagem do seu pai trazendo o carroção de peixes das lagoas: “era muito peixe mesmo, de todo o tipo, tinha até dourado, trazia até três carroções de peixe e tirava pra gente, para mulheres que ajudavam, salgava o peixe vendia também”. Segundo ela, as mulheres que participavam dessa atividade eram boas pescadoras, o grupo era composto só por seu pai, único homem, sua mãe e mais ou menos umas três mulheres que também pescavam.

O peixe era mistura diária, fazia parte da alimentação de todos, pescavam todos os dias, mulheres e homens iam para o rio pescar, pescar o peixe com um jequi. Era como se fosse um pote todo trançado à mão, era feito de fava de pinha do mato e seu formato era rodado e estreito na boca, tinha boca pequena tipo um pote. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Ao relatar suas memórias, as brincadeiras, as pessoas, os familiares, os vizinhos, os hábitos e costumes da época, entre outros, Paula recordou alguns momentos e lembranças significativas e, com um sorriso largo no rosto e nos olhos, rememorou trechos da sua infância:

Minha infância foi cercada de boas lembranças, brincava de casinha, comidinhas, bonecas de pano (feitas pelas mães), brincava na olaria onde fazia telhas, fazia panela de barro, prato, panelas, bois e vacas, potes, foi assim. Reunidos em festas, amigos e amigas sem malícia, saudades do tempo em que tinha felicidade e não sabia que tinha...Minha família era muito unida, as condições de sobrevivência tinham muita fartura em casa, aqui no quintal tinha abóbora, feijão, fava. Comíamos com angu, temperada com toucinho de porco. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Continuou relatando que foi uma infância cercada de liberdade e vivenciada em meio à natureza, aos brinquedos confeccionados pelas próprias crianças, feitos de bonecas de milho. E, também, em meio às tradições, com respeito aos mais velhos, condutas para uma boa convivência, transmitidas pelos pais. Ela relembrou as histórias contadas nas noites escuras como: “Os conselhos dos mais velhos sobre a vida, o respeito, as histórias da comunidade de lendas como lobisomem, mula sem cabeça, onças que comiam os caçadores”. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

A religião sempre esteve presente na vida de Paula: “Lembro das rezas, os benditos cantos, as mulheres cantando salve rainha, o terço cantado e as ladainhas” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

As lembranças da infância consolidaram a relação de amor com o lugar onde nasceu e foi criada, “tenho paixão pelo lugar”, e seu desejo é ficar no quilombo a vida toda. Emocionada, descreveu seu sentimento:

Uma caminhada até o dia que Deus me chamar e quiser, falando o que é de bem e de direito de todos e estar para o que der e vier. Não negar, não esconder e não ter medo de falar. A maioria das mulheres tem medo de falar, mas eu nasci para falar a verdade, ser liderança na comunidade, não sei me sentir melhor, não tenho estudo, mas tenho o jeito certo de falar, o jeito de nós falarmos e comunicarmos e falar o que é certo. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Paula mantém sua relação com o lugar, preservando o sentimento de pertencimento e luta, o que significou e significa sua sobrevivência e não tem intenção de sair do seu Lugar: “aqui é o meu lugar”.

A divulgação dos programas e projetos para as mulheres por exemplo, falta acesso. Melhorar a escolaridade – alfabetização das mulheres mais velhas a maioria precisa – Saúde, pedido de aulas de Ginástica na comunidade para melhorar a saúde da mulher, muitas têm problemas, melhorar a musculatura, equipe de saúde para fisioterapia- promover caminhadas. Abertura e a reforma da creche – mais ou menos 18 crianças na comunidade deslocam para a comunidade de Orion. Tem que ficar aqui na comunidade, a creche atualmente serve para guardar objetos adquiridos mediante projeto para aprender fazer pães, bolos e biscoitos das demandas de dotação orçamentária pelo governo do Estado de Minas Gerais, recursos que vieram foi possível comprar batedeira industrial e outros equipamentos. Meu sonho é colocar essa padaria em funcionamento, porém vieram as dificuldades para as mães trabalharem depois do fechamento da creche e, então, também não tive como tocar sem recursos para a instalação do equipamento sozinha, não houve uma contrapartida das mulheres da comunidade. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Segundo Paula, as mulheres quilombolas da Comunidade de Caxambu I possuem muitas reivindicações e “vamos continuar pedindo e lutando”.

2.3.2 Catarina Ferreira da Rocha: comunidade de Caxambu I, Varzelândia/MG

A entrevista com Catarina ocorreu na casa de sua filha, na comunidade de Caxambu I, onde ela reside atualmente. Entre café e almoço e muita manga caindo dos pés a todo momento, foi uma conversa amistosa, debaixo de mangueiras frondosas. A visita ocorreu em dois momentos com intervalos longos por questões de rota e falta de disponibilidade para deslocar às comunidades nos meses de setembro e outubro, por questões de agenda. Então as visitas à Catarina ocorreram nos meses de junho e outubro. Nesse intervalo, outras mulheres de outras comunidades foram entrevistadas.

Figura 9 - Catarina Ferreira da Rocha



Fonte: Fagundes (2022).

Na figura 10 é possível visualizar o segundo momento de entrevista de Catarina, junto às mangueiras frondosas. Nesse dia, foi feito o convite dos donos da casa para o desfrutar das frutas, mangas pegadas no pé e uma boa conversa às sombras das mangueiras.

Catarina Ferreira da Rocha, 84 anos, viúva, moradora da comunidade de Caxambu I, no município de Varzelândia, aposentada, tem como profissão o trabalho rural e também foi parteira. Catarina teve três filhos, mas dois são falecidos e os netos casados moram ao lado da casa da filha como se fosse uma vila, com as casas todas para a frente do terreno. Atualmente, por questões de saúde, Catarina mora com a filha.

Figura 10 - Catarina Ferreira da Rocha na Comunidade de Caxambu I - Município de Varzelândia/MG



Fonte: Acervo de Fagundes (2022). Catarina e Márcia, 2022.

O diálogo com Catarina proporcionou conhecer as diversificadas estratégias utilizadas pelo grupo familiar para permanência no território, tais como recorrerem à migração para trabalhos sazonais, para a garantia da sustentabilidade econômica, às relações conjugais entre parentes, ao uso da mão de obra interna com a troca entre as capacidades de trabalho dentro dos grupos familiares.

Essas são relações cotidianas intensificadas como forma de recriar e ressignificar as condições para se estabelecerem, entendendo que a reprodução social do grupo, ou seja, o seu modo de vida, não se efetiva somente pelas relações de trabalho, mas também pelas relações simbólicas estabelecidas no grupo familiar, marcadas de reciprocidade, afetividade e religiosidade (MONTEIRO, 2013).

Catarina/Caxambu I (2022) foi uma liderança feminina no processo de retomada do território, juntamente com Paula, ambas de Caxambu I. Ela organizava as rodas de batuque no assentamento, junto com Maria e Elizarda. Além da função de parteiras do território quilombola, lembrando que, por muitos anos, sempre fazia os partos sozinha, somente algumas vezes ela e Justina fizeram partos juntas. Ela se considera mãe de todas as crianças das quais fez o parto e recebe todo respeito dessas pessoas. Tem muitos [filhos] que vêm até a casa dela para pedir a benção. Segundo Catarina, já perdeu a conta de quantas crianças ela fez o parto

“quase todos os adultos daqui fui eu quem fez o parto” (CATARINA/CAXAMBU I, 2022, colchetes nossos).

Catarina, na atualidade, por questões de saúde, reside com sua filha. A residência possui luz elétrica; água encanada, a construção é de alvenaria, com telhado de barro, piso grosso de cimento, uma sala, uma cozinha com um fogão a lenha e a gás, três quartos, uma área externa no fundo da casa, um banheiro, sistema de captação de água da chuva e o esgoto, por meio de fossa séptica.

A casa possui mobiliários como camas, estante na sala, mesa, sofá, cadeiras, geladeira, liquidificador, fogão a gás, elétrico e a lenha), armários na cozinha, televisão e rádio.

A família utiliza um carro para locomoção, os netos que estudam vão de ônibus escolar para a escola. O celular é o meio de se comunicar com os familiares e amigos que moram fora do território e também com os da comunidade, mas são os netos e a filha que a auxiliam com o celular e, quando quer ver as notícias, escuta as rádios de Janaúba, MG, e assiste televisão para ter as notícias do Brasil e do mundo (CATARINA/ CAXAMBU I, 2022).

A evolução econômica e o acesso à qualidade de vida da família de Catarina surgem diante dos relatos de uma infância feliz, mas com muitas dificuldades, se comparada à vida nos períodos anteriores com a vida na atualidade. É visível observar, tanto pela sua fala quanto pelo ambiente no seu entorno, a evolução econômica da família, como a aquisição de carro próprio e casa com estrutura de alvenaria, acesso a cuidados com a saúde e a comunicação com parentes.

Sobre sua infância, relatou que foi o seu pai, Santos Ferreira Rocha e a sua mãe, Jordiane Neves Santiago, remanescentes quilombolas, tocadores de berimbau, caixas de batuque e viola, que a influenciaram a gostar de música e de dança. Sua mãe tocava viola, o pai e os irmãos, berimbau, e o pai também tocava caixa. Ela ressaltou esse tempo das memórias de infância:

É dessa época que tenho as melhores lembranças de minha infância. Meus pais trouxeram a dança para minha vida. A dança de sala, aprendi com eles, era a que mais gostava, meu pai e meu irmão também sabia fazer e tocar o berimbau. Minha mãe tocava viola e nós todos dançávamos, eu, meus pais, meus irmãos, aprendi a dança de sala com eles, por isso que sou festeira. Meu pai e meus irmãos que faziam os instrumentos berimbau e a caixa. Brincava também de boneca, mas o que marcou minha infância foi a dança de sala, que é dançada mais pelas mulheres, os passos são mais devagar, o ritmo não pula tanto igual no batuco. Outra dança que também aprendi desde cedo foi o batuco. O batuco a gente ficava olhando-os tocar o toque da caixa, eles cantando e batucando. (CATARINA/CAXAMBU I, 2022).

Catarina (Caxambu I/2022) foi a única entrevistada que citou o uso de berimbau na comunidade quilombola, o conhecimento dos instrumentos e as diferenças entre eles. Catarina confirmou que seus pais aprenderam a fazer o berimbau com parentes que tinham na Bahia, o

que confirma a extensão das relações de parentesco dentro do quilombo e comunidades quilombolas no interior do sertão baiano.

Figura 11 - Jequi: instrumento para pesca nas lagoas



Fonte: Fagundes (2022).

Dentre as lembranças recorrentes, as mulheres quilombolas com idade acima de 50 anos tinham a pesca, pois era uma atividade corriqueira dentro do território. Catarina também tem na pescaria um modo de sobrevivência e que faz parte de suas lembranças. Sua família ainda utiliza o modo de pescar, seguindo a tradição do lugar. A pescaria é realizada com o Jequi, instrumento artesanal construído tanto por mulheres quanto por homens das comunidades. Na figura 11, é possível observar o equipamento “Jequi” que pertence à família de Catarina, a sua filha e o genro ainda pescam na lagoa no fundo de sua casa.

A comunidade de Caxambu I tem, como padroeira, Santa Luzia, mas o Santo Caseiro de Catarina é Nossa Senhora Aparecida, uma tradição com uma festa de família, tem reza, terço, foguete e batuco. Sobre o lugar, demonstrou o apego ao chão, à terra como sinônimo de sobrevivência, vida, fartura, mas também de sofrimento, dor, luta, resistência e permanência, “esse lugar aqui é tudo pra nós abaixo de Deus! Nós temos esse lugar para descansar, aqui nós comemos, bebemos e também morremos, mas foi uma luta para nós estarmos aqui!” (CATARINA/CAXAMBU I, 2022).

2.3.3 Justina Cardoso de Oliveira: comunidade de Araruba, São Joao da Ponte/MG

Justina Cardoso de Oliveira, 78 anos de idade, é aposentada como trabalhadora rural, residente na comunidade de Araruba, no município de São João da Ponte, MG, é uma mulher de fala mansa, com um sorriso maroto no rosto.

Figura 12 - Justina Cardoso de Oliveira



Fonte: Fagundes (2022).

Figura 13 - Justina Cardoso de Oliveira. fazendo rosca



Fonte: Fagundes (2022).

Justina declarou: “eu sou quilombola, sou do batuque, nasci e cresci aqui Graças à Deus”, ao se autodenominar mulher quilombola, expressa “reconhecer que pertencente àquele grupo social” (DIEGUES, 2001, p. 86).

Justina se identifica por meio de suas práticas sociais, culturas e práticas com a natureza no plantio e pesca, sua maior distração na comunidade.

Suas vivências foram marcadas pela resiliência, intitula-se mulher de ninguém: “homem nenhum mandava em mim não! Eu sou livre e era livre também para fazer o que quisesse, ia nas festas, dançava batuque, bebia, amanhecia o dia e marido não podia achar ruim não”. A liberdade para ela significa tudo.

Reconhecida e considerada uma matriarca na comunidade de Araruba, como consequência do ofício que exerceu por mais de 40 anos como parteira, é uma pessoa respeitada e muito querida na comunidade. Muitas mães e pais de família da comunidade nasceram pelas suas mãos e, em sinal de respeito e consideração, passam na sua casa para pedir a benção: “são tantas crianças que nasceram pelas minhas que já perdi a conta”, diz Justina (2022).

Justina se considera uma mulher que viveu o que a vida lhe proporcionou viver:

Sofri demais na minha vida, passei fome, trabalhei na enxada para sustentar oito filhos, fui “largada” pelo primeiro marido que me abandonou, me deixou sozinha com as crianças e foi para São Paulo buscar emprego para mandar o sustento para família. Depois de um tempo fui atrás do marido em São Paulo que nunca mais voltou, ele já estava com outra mulher, quase morri! Mas, sobrevivi e arrumei outro marido vivi com ele 28 anos, mas aí fui eu quem larguei ele. Eu disse pra ele assim: quero você mais não e mandei ele ir embora! (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Percebeu-se uma mulher de personalidade forte ao se denominar uma mulher livre e dona da sua vida. Justina se reconhece como uma mulher quilombola que passou por várias intempéries na vida, mas que permanece feliz em acolher a todos que batem à sua porta. Sua casa é aberta a todos sem distinção. E, assim, desvelando suas vivências, continuou:

Ainda trabalho na atividade da lavoura planto feijão, milho, fava, a área em que trabalho faz parte da divisão do território, é mais ou menos de um hectare no fundo daqui de casa. Gosto de pescar, quando é época de horta, planto minhas hortas, molho todo dia e vou para a lagoa dentro da comunidade para pescar, é uma atividade que faz parte do meu dia, tenho que pescar não troco nada pela pescaria na lagoa, virou um hábito. Vai dando de tarde, depois do almoço, tenho que sair para pescaria. Ficava com água até os ombros, agora não, porque tá secando, tá um barro só, nessa época em diante as lagoas vão secando e muito peixe que acaba morrendo. Nunca exerci nenhuma atividade como autônoma, minha renda é o salário mínimo de trabalhadora na roça. (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Justina não estudou, não frequentou a escola, os filhos e netos que a ajudam com a leitura. Mas, ela possui parentes que estudaram. O sobrinho, o padre Maciel, e uma sobrinha que faz enfermagem, os dois filhos da Paula, de Caxambu I. Não conhece o sistema de cotas e também não soube responder em qual modalidade, universidade e como os sobrinhos estudaram e informou: “o padre Maciel em Janaúba e Montes Claros e a sobrinha em Belo Horizonte, mas não sei onde estudaram não” (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Ao perguntar sobre o Estado Civil, Justina se considera solteira e explicou por que se declara com essa condição civil:

Casei duas vezes, a primeira vez casei no padre, fui obrigada a casar com 15 anos, filha única, tinha mais 11 irmãos tudo homem, só eu de mulher, papai era muito rigoroso. Tenho oito filhos vivos, mas tive 12 ao todo, perdi quatro. No primeiro casamento tive seis filhos com o primeiro marido, quando ele foi embora para São Paulo para trabalhar, eu estava grávida de uma filha, ele foi embora e não voltou mais, me mandava notícias, dizia que estava apertado de serviço, e nunca vinha embora e eu fiquei com essas crianças sem nada pra comer, fui mãe que criou sozinha os filhos. Quando descobri que meu marido não vinha mais e as coisas acabaram, tive que trabalhar de enxada, andava mais de oito quilômetros por dia com meu filho mais velho, ele cansava tanto, que dormia no lugar onde a gente ia trabalhar, não aguentava voltar comigo, no outro dia. O primeiro dia que fui trabalhar eu trouxe a marmitta que foi dada pra eu comer, porque aqui em casa não tinha nada, “nada de nada”, os meus filhos comeram isso naquele dia e eu fiquei sem comer para matar a fome deles. Fui trabalhar no cabo da enxada pros fazendeiros da região, ia pro Canavial a pé, essa foi minha luta. (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Afirmou não ter união estável com ninguém, não tem relacionamento conjugal mais, os ex-maridos já são falecidos, ambos eram quilombolas e pertenciam à comunidade de Araruba, trabalhavam na roça e iam também para as lavouras de café trabalhar:

O primeiro marido eu casei com 15 anos, vivi 35 anos com ele, foi meu pai quem escolheu o marido, ele era daqui da Araruba, chamava João, filho do Velho Procópio, seus pais Vitalina e Procópio Fernandes de Souza. Então, depois que casei, saí do Caxambú I e vim morar aqui em Araruba. O segundo Marido era da família dos Gueré, também daqui da Araruba, vivi com ele 28 anos, mas aí eu larguei dele. Eu gosto de ser livre, marido nenhum me proibiu de sair. (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Justina destacou o comportamento na relação conjugal, as vivências com os dois maridos, porém fazendo questão de ressaltar sua independência: “eles mandavam em mim não, eu sempre fui muito sapeca, gostava de dançar, beber, também eu não aceitava não, não aceito homem mandar em mim não. Eu gosto de ser livre, marido nenhum me proibiu de sair eu não deixava (risos)”.

Possui um carro para se locomover para ir na cidade de São João da Ponte/MG receber pagamento, consultar e fazer compras. Ela afirmou que é o Neto quem dirige. (ver figura 14). Ela não possui telefone celular, mas os netos e Romeu, seu filho, que moram no lote no fundo de sua casa, passam os recados e, quando precisa de notícias, comunica pelos telefones deles.

Mas a residência tem internet¹¹, telefone fixo e o banheiro é dentro de casa com piso cerâmico e fossa séptica.

O mobiliário possui mesa na cozinha, sofás na sala, cadeiras, camas, geladeira, liquidificador, ferro elétrico, televisão, rádio, armário de Cozinha, e muitos vasilhames de plástico e alumínio, um hábito na maioria das casas visitadas.

Observou-se boas condições estruturais de moradia e que sua residência possui luz elétrica, água encanada, cisterna de placa para reserva da água de chuva e poço artesiano na comunidade. A construção é de alvenaria, uma parte do fundo da casa tem um cômodo de adobe, um quartinho colado com a casa, mas com entrada independente, onde tem o forno de assar biscoito e um fogão a lenha. A casa não possui varanda, é uma construção mais antiga e foi reformada, com troca do telhado antigo por telhado colonial, piso de cimento queimado, com quartos, salas e cozinha dentro de casa e no fundo, como mencionado, há um fogão a lenha no cômodo ligado à casa, com entrada independente, onde Justina faz os biscoitos.

Figura 14 - Vista parcial da casa de Justina



Fonte: Fagundes (2022). Ao lado da casa está o carro de Justina.

¹¹ Em Araruba somente a casa de Justina e Carlúcia possuem internet.

A família de Justina sofreu muitas dificuldades, como muitos que chegaram no território:

papai e mamãe vieram da região do Gorutuba, fugindo da fome, vieram sem pai e mãe, junto com os outros fugitivos da fome e foram morar no Caxambu I. Eu morava lá, meus pais viveram no quilombo desde a infância e moraram a vida toda no Caxambu I, eles foram enterrados lá. Nunca saíram para morar fora (JUSTINA, 2022).

Sua ancestralidade resistiu às adversidades e ela responde pelo legado deixado pelos pais. Também nasceu e foi criada no território quilombola e tem sua família composta por oito filhos, (sete homens e uma mulher). Moram em sua casa quatro pessoas: Justina, sua Nora Du Carmo e dois netos, e, na casa nos fundos do quintal, reside seu filho com sua família, esposa e dois filhos.

Ela possui cinco filhos que não residem mais no quilombo, foram em busca de emprego, residentes em diferentes lugares: três se casaram com moças do quilombo e foram já casados para o Piumhi, MG, e dois moram em São Paulo, SP. Um trabalha numa padaria e o outro é porteiro de um prédio. Estes dois são separados, um deles é o marido de Du Carmo, que mora e cuida de Justina.

A família é composta, além dos oito filhos, por cinco noras, um genro, 17 netos, quatro bisnetos e um trineto. Quanto à escolaridade dos filhos, é restrita somente aos anos iniciais, os netos ela não informou se tem algum que está cursando ou já concluiu a universidade.

Os netos que moram com Justina auxiliam-na em seu cotidiano e ela ressaltou a importância do núcleo familiar para garantir a sobrevivência dos mais velhos. Eles sempre estão com ela, ajudam a resolver suas pendências e as necessidades entre o fazer doméstico e o cuidado dos animais. Du Carmo cuida da casa, cozinha e lava roupa e os netos cuidam do gado.

Justina ressaltou sua vontade em permanecer no quilombo: “Sim, não saio daqui não, não acostumo em outro lugar”. A relação que Justina mantém com o lugar é muito intensa, o sentimento de pertencimento sobrepõe as dificuldades vivenciadas, tanto pelos relacionamentos como pelas dificuldades de sobrevivência e permanência na comunidade.

Mas quando foi para relatar sua infância, Justina trouxe suas melhores memórias marcadas por brincadeiras, pessoas, familiares, vizinhos, hábitos e costumes da época.

Minha infância foi muito boa, eu era filha única, na minha casa era 10 filhos homens e eu a única mulher, era protegida e meu pai já pensava logo em me casar. Mas eu brincava de boneca de pano, outra hora era moer cana no engenho, fazia rapadura, puxava fava, as brincadeiras era apanhar água no rio, cuidar dos porcos, brincava, com os irmãos, de corda, pique-esconde, pega anelzinho, guisado, cozinhar debaixo de uma árvore no quintal, brincar de casinha, pescar traíra, piranha, crumatá, piau, douradinho, cari, bagre. O rio

Arapuim enchia, transbordava, as águas vinha pro lado de cá e tinha muito peixe. (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Uma infância cheia de aventuras para uma menina que tinha algumas obrigações como uma brincadeira e tudo era alegria. Foi uma infância cercada de fartura e muita gente pela casa. As condições de sobrevivência da família, segundo Justina, “era muito boa, minha casa era cheia de gente, meu pai matava porco, tinha muita galinha, tinha fartura, era um povão e uma alegria só” (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

2.3.4 Carlúcia Ferreira de Oliveira: comunidade de Araruba, São João da Ponte/MG

Carlúcia foi a terceira mulher quilombola entrevistada. Sua rotina é diferenciada de algumas entrevistadas, por conta da profissão de professora, que a leva a permanecer o dia todo fora de casa e retorna no fim da tarde, todos os dias da semana e em alguns sábados. A entrevista ocorreu em um domingo, em meio à execução das muitas atividades do lar e uma boa prosa regada de café da tarde com biscoitos caseiros.

Figura 15 - Carlúcia Ferreira de Oliveira



Fonte: Fagundes (2022).

Durante a entrevista foi possível vivenciar o cotidiano intenso de Carlúcia, mas que, com muita calma, executou as atividades, coordenou a casa, alimentou os filhos, organizou banhos, verificou e ordenou a realização de tarefas escolares, chamou atenção para coisas

corriqueiras, preparou o jantar de domingo juntamente com o almoço para o outro dia. Também deu comida aos animais domésticos, galinha, porco, cachorro, arrumou a cozinha e só se sentou no final da entrevista para tentar comer alguma coisa. Uma rotina de domingo e que poderia ser muito mais, porque, ao participar da entrevista, com certeza seu ritmo de trabalho foi reduzido.

Figura 16 - Carlúcia Ferreira de Oliveira ministrando aula



Fonte: Fagundes (2022).

Carlúcia Ferreira de Oliveira, 51 anos, é moradora da comunidade de Araruba, exerce a profissão de professora da Educação Básica nas séries iniciais, na Escola Estadual Gilberto Alves Coutinho, localizada na comunidade de Orion, município de Varzelândia, MG.

É uma mulher de voz calma, tranquila, sempre serena, mas muito forte. Destacou que, mesmo diante dos afazeres escolares e do lar, gosta de manter a origem camponesa. Todo ano faz um roçado que pode ser de milho, abóbora, feijão ou fava e tem suas parceiras por acreditar na força do coletivo. Justina é companheira de Carlúcia na colheita e em muitas outras questões de trabalho e saúde.

Além das tarefas citadas, Carlúcia concilia as obrigações com a igreja católica. Na organização das atividades como educadora para a semana, é responsável pela coordenação da casa pastoral da comunidade de Araruba.

Possui graduação em ensino superior, no Curso Normal Superior, na modalidade presencial, pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), no curso de férias. Ela estudava 30 dias consecutivos com folga só aos domingos, durante o período das férias

escolares, as aulas ocorriam no município de Mirabela e sentia muita saudade de casa. Mas ao final, o sentimento foi de gratidão por ter concluído a graduação, que fez muita diferença em sua vida profissional. Em seguida procurou investir na carreira e concluiu uma especialização Lato Sensu em Pedagogia, uma complementação realizada pelo Instituto Superior de Educação Verde Norte (Favenorte), instituição privada com polo na cidade de Varzelândia, na modalidade Educação a Distância, com a exigência de comparecer ao polo uma vez por semana para assistir às aulas. Em todas as duas modalidades, teve suas dificuldades, mas conseguiu concluí-las.

Carlúcia destacou que o estudo possibilitou novos caminhos, diante do esforço para estudar, por isso deseja que seus filhos façam o mesmo. “A minha filha Gabriela está cursando Educação Física na Universidade Oeste do Paraná (UNOPAR) pela EAD, e meu sobrinho faz administração sistema presencial” (CARLÚCIA/ARARUBA, 2022).

Segundo Carlúcia, como mulher e dona de casa, casada, que trabalha fora, passou por muitas dificuldades durante seus estudos para se graduar e se especializar, pois teve que lidar com questões como transporte, estar fora do domicílio, longe dos filhos e do marido, longe da família e da casa.

Figura 17 - Vista parcial da casa da Carlúcia



Fonte: Fagundes (2022).

A estrutura da residência possui varanda na frente com piso grosso de cimento, telhado colonial, o piso no interior da casa é de cimento queimado, quartos, sala, banheiro dentro de

casa com piso cerâmico e fossa séptica. Além disso, tem uma cozinha dentro de casa com fogão a gás e espaço no quintal com um fogão a lenha, que é utilizado para esquentar água, cozinhar feijão, cozinhar carne mais dura. Na figura 18, é possível ver o fogão à lenha, que é de suma importância para as famílias, por fazer parte da economia do lar, muito comum nas casas das comunidades.

Com relação ao mobiliário e eletrodomésticos, possui guarda-roupa, mesa, cadeiras, camas, geladeira, ferro elétrico, armários cozinha, televisão, rádio. O meio de locomoção mais utilizado é a moto, que em grande parte do ano é utilizada para ir para a escola, mas ela não tem autonomia para pilotar a moto, então precisa que um filho ou o esposo a leve e busque à escola todos os dias. A família também possui internet em casa, um carro e utiliza telefone celular para se comunicar com outras pessoas.

Figura 18 - Carlúcia cozinhando no fogão à lenha



Fonte: Fagundes (2022).

Sobre a ancestralidade de seus familiares, ela descreveu:

Meu bisavô era conhecido como Mané Novo, Manoel Fernandes de Souza, doou a terra e viveram no quilombo desde a infância. Viveram casados e depois de 35 anos que estavam aqui no Ribeirão Arapuim foram embora, compraram uma posse de terra no Campo Redondo e mudaram daqui, e não voltaram mais na comunidade para morar, só a passeio e visitar parentes. Eu fui estudar em Varzelândia, meus pais venderam a terra e adquiriu outra mais perto da cidade, depois que formei o magistério, retornei para a comunidade de Araruba e fui trabalhar como professora na comunidade de Orion, em Varzelândia, na divisa com o rio Arapuim, em 1995.

A família tem dois direitos de terra no Ribeirão Arapuim, é direito da família por parte de pai, que deixou para a família e em Furado Modesto direitos por

parte de sua mãe. A terra direito do meu pai foi herdada dos avôs e permanece em Ribeirão Arapuim. (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

O nome da Escola Municipal “Leopoldo Fernandes de Souza”, localizada na comunidade, foi em homenagem a um dos seus remanescentes. As relações de parentescos são muito intensas no território e pode-se dimensionar as relações intergeracionais, representadas pelos fluxos recíprocos durante os momentos de socialização entre os moradores. Essa socialização é mediada pelos casamentos entre os grupos familiares existentes nas comunidades, pelas questões como herança familiar, costumes e as terras que vão repassando entre as famílias.

Carlúcia é casada, e conforme informou: “meu marido pertence ao núcleo quilombola aqui da comunidade de Araruba, é trabalhador rural, lavrador e, na relação conjugal, sempre me apoia nas minhas iniciativas, não é ciumento” (CARLUCIA/ARARUBA, 2022). Ele apoia suas decisões e o estudo. A percepção é que existe uma compreensão na família sobre o que representam os estudos diante das questões de emprego e salário, como mais um estímulo para estudar.

Tenho quatro filhos que moram em casa conosco. Ao todo são seis pessoas, o Gustavo 23 anos, Gabriela 18, Ângela 14 e Luís Gustavo, o caçula, com 9 anos. Três são menores e dependem da gente e o mais velho, Gustavo, também mora conosco, mas só ele que trabalha no período da safra do café no sul de Minas e depois, quando retorna, ele trabalha cuidando do gado e da lavoura. (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

Ainda sobre a família, relatou:

O núcleo familiar é composto só pela minha família residindo aqui, ou seja, todos os filhos moram em casa conosco aqui em Araruba. O Gustavo no momento está trabalhando fora no café para juntar dinheiro e construir uma casa pra ele aqui na comunidade de Araruba, mas vai chegar nessa semana, nosso quintal possui duas residências, a minha e a outra que era do meu pai, uma casinha antiga de adobe que está caindo, não mora ninguém mais lá, por conta das más condições da casa. (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

O salário do seu filho Gustavo é para ele custear suas próprias despesas e a construção de sua casa, na comunidade, próxima à casa de Carlúcia. Não recebe ajuda financeira do filho e até o momento não tem netos. Quanto à escolaridade dos filhos:

A Gabriela cursa Educação Física na Universidade Norte do Paraná (UNOPAR) modalidade virtual/EAD, o Gustavo tem ensino médio, a Ângela está cursando ensino médio 1º ano e o Luís Gustavo o 4º ano do ensino fundamental anos iniciais (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

Questionada se pretendia permanecer no quilombo e na comunidade, Carlúcia fez as seguintes observações: “Sim, porque é um lugar tranquilo, sair é difícil, hoje o mundo está violento e deslocar é difícil demais, e também tem as minhas plantas, a horta e a criação (galinha, porco, gado), são 51 anos morando aqui” CARLUCIA/ARARUBA, 2022). E acrescentou:

O lugar pra mim é tudo, aqui é tudo pra mim, tranquilo, seguro, onde meus pais e avós viveram. Meu avô doou o terreno para a construção da igreja, não tenho intenção de sair daqui não. Tenho meu emprego de professora efetiva e minha família aqui, filhos e esposo, meus pais não estão mais aqui, se mudaram, hoje eles moram em Varzelândia. (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

O lugar está ligado à sua ancestralidade e às relações se entrelaçam entre a dimensão do material e do imaterial, o sentimento de pertencimento, de sobrevivência e das relações afetivas estabelecidas com a comunidade. As memórias que guarda da infância que permanecem, segundo Carlúcia, são:

Brincando de boneca, na época a gente não tinha bonecas, eu gostava de pegar um pano da minha mãe e tirar na roça de milho espiga de milho para fazer as minhas bonecas cada uma com cabelo mais bonito que a outra e na minha lembrança tenho sempre a memória da minha bisa, Ângela. Eu gostava de passear com a bisa e, quando ela ia colher milho, ela sempre procurava uma boneca bonita para eu brincar.

Lembro de minha mãe trançando meu cabelo, não tinha shampoo, só sabão, era tudo difícil.

A bisa gostava de cantar assim: abre a porta e a janela venha ver quem é quem sou, sou aquele desprezado que você desprezou. Eu não entendia onde Bisa aprendeu essa música, pois não tinha rádio, depois quando eles foram ter acesso ao rádio, ficavam impressionados e questionavam com espanto, “como aquele homem (o locutor) cabia dentro do rádio?” Era tudo muito simples e sem muita informação.

Costumes que tinha quando criança era brincar de amarelinha, queimada, jogar batalha, brincavam com os vizinhos na maioria parentes. Lembro das festas tradicionais da igreja, as festas religiosas, nós todos íamos depois do almoço e em frente da igreja, onde hoje é a praça, tinha barracas e não tinha fotografos com fotos impressas, era aqueles binóculos, mas ninguém podia pedir nada, minha mãe já avisava, porém, seu Gera, o gerente da fazenda de Aquiles Diniz comprava pipoca e guaraná e dava pra gente, era nossa alegria. (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

Todas essas memórias infantis que fazem parte das suas vivências remetem também para as condições de sobrevivência de sua família: “Era tudo muito difícil, mas era muito boa, a gente tinha fartura, a casa era sempre cheia de gente”, muita simplicidade, mas não faltava alegria. (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

Percebe-se que a relação constante com os tempos fartura é uma consequência de muito trabalho na terra e condição para o apego que se tem em permanecer nela. São tempos em que

os ancestrais retratam não só a fartura de alimentos, mas também tempo de conagração, dos encontros das famílias, das casas cheias com o som das crianças.

3.3.5 Iracy Soares de Jesus: comunidade de Furado Seco, Varzelândia/MG

A entrevista com Iracy ocorreu no início da tarde, com ela saindo da escola. Ali foi questionado sobre a possibilidade de ela participar da pesquisa e, então, ela foi adentrando, cortando caminhos pelos quintais e becos até sair em sua casa. Com muita delicadeza e sorriso simpático, Iracy tem seu cotidiano como uma liderança comunitária, dona de casa e funcionária pública com muitas obrigações, como toda mulher que desenvolve muitas funções. Enquanto ela era entrevistada, fez um café com biscoito frito de sal e seguiu até o cair da tarde, já escurecendo. Então, agradece-se aqui por mais uma mulher quilombola entrevistada ter dado a oportunidade de se conhecer a percepção que possui sobre seu território.

Figura 19 - Iracy Soares de Jesus



Fonte: Arquivo de Iracy Soares de Jesus (2023).

Iracy Soares de Jesus, moradora da comunidade de Furado Seco em Varzelândia, MG, atualmente é funcionária Pública Estadual, Assistente de Serviços Gerais da Educação Básica – ASB, na Escola Estadual e possui o ensino médio completo. Suas vivências foram marcadas por muitos caminhos e andanças. Já trabalhou como professora, mas não era habilitada, sua escolaridade, na época, era só a 4ª série primária, o 5º ano atual.

Figura 20 - Iracy Soares de Jesus fazendo biscoito frito



Fonte: Fagundes (2022). As panelas de ferro na cozinha de Iracy.

Os estudos foram um período marcado pela mudança de turno no seu trabalho por diversas vezes para conseguir concluir o ensino médio. Quando resolveu estudar o ensino fundamental II, passou a estudar de manhã e trabalhar à tarde. Enquanto trabalhava, os filhos pequenos iam para a creche, e os dois filhos maiores estudavam em casa pela manhã junto com o pai, que arrumava e cozinhava. Em seguida, foi cursar o ensino médio, então, trabalhava de manhã e estudava à noite.

E fui levando a vida nessa correria, teve um período que minha mãe adoeceu e eu estava ocupada os três turnos, dois turnos trabalhava na escola e um turno estudava, foi muito difícil manter todas as ocupações de trabalhadora, dona de casa e tirar um tempo para cuidar da minha mãe. (IRACY/FURADO SECO, 2022).

Além dessas atividades na escola, Iracy (2022) também trabalha no roçado com seu esposo, no período de plantio, de acordo com o calendário da região e sempre incentivou os filhos a estudarem. Sobre a escolaridade dos filhos, três fizeram ensino médio e a filha caçula cursou universidade, fez o curso de pedagogia na Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) modalidade presencial, mas ainda não está trabalhando na área. Porém Iracy não tinha conhecimento da lei de cotas, e acrescentou que tem uma irmã que fez o curso técnico de enfermagem.

Quanto às condições estruturais de moradia de Iracy, sua residência é uma construção de alvenaria ampla, com água encanada, cisterna de placa, poço artesiano da comunidade, luz elétrica. Há também uma varanda na frente da casa, telhado colonial, piso cerâmico, quartos, salas, cozinha com fogão a gás dentro de casa e outro a lenha, mas sem utilizar. Ao lado da cozinha, na área externa, há outro fogão a lenha junto com a lavanderia, um banheiro dentro de casa com piso cerâmico e fossa séptica.

Figura 21 - Fachada da residência de Iracy



Fonte: Fagundes (2022).

A casa possui guarda-roupa, mesas, cadeiras, camas, geladeira, liquidificador, ferro elétrico, televisão, rádio e, como meio de locomoção, possuem moto e cavalo. Para se comunicar, Iracy utiliza o telefone celular, mas não tem internet em casa e utiliza internet da escola e do plano celular.

Casada há 34 anos, seu esposo é trabalhador rural e não pertence ao núcleo quilombola. É natural de São João da Ponte, MG.

O meu esposo trabalha nas terras que nós adquirimos, então, não quero sair, trabalho aqui há 20 anos na escola, e o trabalho na escola é como minha casa. Desde quando a escola começou, eu estou na escola. Teve um tempo que deixei a escola e fui morar com o marido no final de 1998, depois ele veio para o quilombo. (IRACY/FURADO SECO, 2022)

Mãe de quatro filhos, duas mulheres e dois homens. Atualmente em sua casa moram ela e o esposo, os filhos se casaram e residem na cidade de Varzelândia, MG. A faixa etária dos filhos está entre 26 a 33 anos. Todos trabalham, um é gerente, dois trabalham em loja de

departamento de vendas e outro em um lava jato. Eles não enviam ajuda financeira para a família, mas os pais que enviavam ajuda financeira para os filhos.

A família, além dos quatro filhos, também tem sete netos, todos residem com os pais em Varzelândia, e só retornam à comunidade nas festas de fim de ano, feriados e quando estão de férias escolares. O núcleo familiar é composto somente de Iracy e Mazin, seu esposo, sendo seu terreno comprado com herança de família.

Sobre sua ancestralidade, seus pais eram remanescentes quilombolas e vivem no território desde a infância, sua mãe Maria Luiza de Jesus é uma liderança na comunidade de Furado Seco, mas Iracy não sabe contar muito a História da comunidade, que veio a conhecer quando o professor João Batista passou conversando com a população de Furado Seco, e disse: “Quem chegou aqui primeiro foram os índios e depois os escravizados e refugiados” (IRACY, 2022).

Iracy é considerada uma liderança na comunidade de Furado Seco, sempre participou do contexto escolar e dos movimentos sociais. Ela visitava o acampamento e apoiou a causa durante o movimento, entretanto, não ficou no acampamento por conta do trabalho.

Iracy é também uma liderança religiosa da igreja católica e é responsável pela igreja local que, juntamente com a Irmã, Etelvina, está buscando reunir as mulheres das comunidades para implantar um projeto só com mulheres, para formação e geração de renda.

Vivenciou sua infância na comunidade de Furado Seco, afastou-se da comunidade somente no período em que não havia escola, de modo que foram dois períodos de ausência para morar em outras localidades, mas não se adaptou em nenhum dos dois momentos e acabou retornando para Furado Seco: “fiquei em Varzelândia por quatro anos, na metade do quarto ano, fui para Cachoeirinha, hoje Verdelândia e depois voltei” (IRACY/FURADO SECO, 2022).

As suas memórias são de brincadeiras de criança, com os familiares, amigos e os costumes da época:

Brincava de muita coisa, ia lavar louça no rio com os primos e pega-pega, competia quem terminava primeiro e depois tomava banho, não havia preocupação, ia buscar água para o pai no rio e acabava tomando banho. E das coisas que gostava de fazer brincava de cozinhar e com boneca de espiga de milho. (IRACY/FURADO SECO, 2022).

Da infância, Iracy (2022) tem muitas recordações da sua família e alguns hábitos que possuíam, assim como as formas de sobrevivência na comunidade:

A minha avó Maria e as tias iam com a avó passear, iam para brincar, juntava uma meninada. Ela foi para casa da tia Preta Juscelina para brincar. Chegando lá, também tinha umas primas do outro lado da família e costumavam fazer uma fogueira. Lembro também de fazer fogueira para esquentar do frio,

brincar de roda. Não havia luz, veio só no ano 2000. A escola que funcionava era iluminada por lampião. (IRACY/ FURADO SECO, 2022).

Para Iracy, o lugar onde mora “significa muito por ser nascida e criada na comunidade, tem amor, falo do lugar com alegria, Furado Seco é a parte boa para viver tranquilo, tem algumas coisas, pessoas atribuladas, mas é bom para viver, tenho parentes no lugar” (IRACY/FURADO SECO, 2022).

Ela pretende permanecer no quilombo e por ter muito tempo ali, não tem vontade de mudar, mesmo com algumas regalias que têm na cidade de Varzelândia/MG, pois seus pais estão na comunidade e isso é importante.

Iracy (2022) entende que o processo de retomada e os movimentos realizados pelos moradores deixaram o quilombo visto no mundo inteiro.

O quilombo não era reconhecido e depois da retomada, a Dilma fez assinatura o Brejo passou depois a ser valorizado e conhecido. Eu vejo a minha comunidade fazendo parte desse mundo com muita expectativa devido às pessoas ter curiosidade em buscar melhorar, não os mais velhos, isso é mais os mais novos. O movimento de retomada depois que a presidenta Dilma e os movimentos quilombolas fizeram novas alianças com outras comunidades quilombolas Gurutubanos, Aldeia Xacriabá, quilombolas no Rio de Janeiro, São João das Missões, isso tudo fez o quilombo ser conhecido, então, o quilombo não é mais isolado. (IRACY/FURADO SECO, 2022).

Foram novas possibilidades também para outros povos quilombolas, porém, “mesmo com tanta coisa acontecendo dentro de Furado Seco, as mulheres não têm opção de lazer aqui na comunidade, os homens têm o futebol, as mulheres não têm opção nenhuma” (IRACY/FURADO SECO, 2022).

2.3.6 Rosalina Fernandes dos Santos: comunidade de Sebo, Verdelândia/MG

A entrevista com Rosalina aconteceu durante a festa de vaquejada realizada na pista de seu filho, Rony, do outro lado da rua em que Rosalina mora. Ao chegar a sua casa, já era mais de 19 horas, a casa estava cheia, com muitos hóspedes, ela deu um jeito e nos recebeu às 20 horas.

Figura 22 - Rosalina Fernandes dos Santos



Fonte: Fagundes (2022).

Figura 23 - Rosalina Fernandes dos Santos



Fonte: Fagundes (2022).

Rosalina Fernandes dos Santos (Rosália como todos a chamam) tem 64 anos, é aposentada, trabalhadora rural, viúva há 3 anos. Casou-se aos 19 anos e viveu com seu esposo por 42 anos, professa a religião católica, mas não frequenta a igreja por um longo tempo, justificou sua ausência por conta da convivência, por 29 anos, com o marido doente, “ele ficou

acamado por todo esse tempo e durante esse período ele dependia de mim e depois passei por um período de depressão, foi muito difícil” (ROSALINA/SEBO, 2022) e justificou sua ausência na igreja ao escutar a missa do padre Marcelo. Mas ela se considera muito devota, uma mulher de fé e muito abençoada. Informou que o santo da comunidade é São Cosme e Damião.

Rosalina nunca frequentou a escola, não havia como estudar, ela afirmou: “foram as condições que a vida dá pra gente, a comunidade era isolada de tudo, aqui era um lugar que ninguém vinha era só quem morava aqui mesmo!” (ROSALINA/SEBO, 2022). Ela possui a sabedoria que a vida lhe deu, seus netos a chamam de Iaiá, pois é muito acolhedora e adorada pelos netos.

Sua família é composta por seis filhos e nove netos, três filhos casados moram no quintal da família, na comunidade do Sebo, com Rosalina, e uma filha mora em Furado Modesto, próximo à casa da avó Ernestina. Dois filhos são solteiros. Rosalina e os filhos sempre moraram no Sebo.

Após o falecimento do seu esposo, Rosalina teve como distração o cuidado com o seu quintal, as plantas, as flores e a plantação de mandioca, pois faz farinha de mandioca todo ano. Sua casa é o centro da família, os netos que moram no seu quintal tomam o café da manhã, almoçam e tomam banho na casa dela. Sua casa é a acolhida da família e dos amigos que chegam¹². “Minha vida foi cuidando da família, do marido e do roçado”. A vida de Iaiá agora é cuidar dos netos, é sua alegria: “foi o que me tirou da depressão essas crianças e o quintal, as ocupações”. (ROSALINA/SEBO, 2022).

Rosalina pertence ao território quilombola, foi nascida e criada aqui nessa região, é filha de Ernestina, de Furado Modesto. Suas vivências e memórias foram construídas nesse território, a infância na comunidade do Sebo, entre brincadeiras de criança com bonecas de sabugo de milho verde com cabelos coloridos, brincar de casinha, brincar de esconde-esconde, são essas reminiscências que se avolumam no decorrer da vida e dão sentido ao lugar para Rosalina: “aqui é tudo pra mim, tem meus filhos, netos e as ocupações com as plantas. Aqui criei meus filhos, cuido da minha roça que é o que sei fazer” (ROSALINA/SEBO, 2022).

¹² Durante o período da entrevista, hospedei na casa de Rosália com meu esposo numa sexta-feira à noite, retornando na segunda-feira pela manhã. Ela não me conhecia antes, mas me recebeu com todo carinho e cuidado na sua casa que já se encontrava com outros hóspedes. Fomos num final de semana para entrevistá-la e observar a festa do Campeonato de Vaquejada na comunidade .

Figura 24 - Netos de Rosalina, Comunidade do Sebo - Verdelândia



Fonte: Fagundes (2022)

Figura 25 - Residência de Rosalina



Fonte: Fagundes (2022).

O quintal de Rosalina possui três casas, na figura 25, tem-se à esquerda a antiga casa que ela morava, que atualmente mora o filho, nora e netos. E a residência atual, que é mais nova, possui quartos, uma sala grande, banheiro com piso grosso, uma cozinha e um alpendre na frente. A casa tem luz elétrica e água encanada de poço comunitário.

Moro nessa casa sozinha com meu neto, é claro que se precisar gritar, meus filhos tá aqui do lado, mas aqui eu casei, criei meus filhos, tô ajudando criar meus netos, tem minhas plantinhas, minhas frutas e o meu roçado, aqui sinto segura com a graça de Deus! (ROSALINA/SEBO, 2022).

Rosalina expressa seu sentimento de pertencimento ao lugar ao afirmar que só sai de lá o dia que “o Nosso Senhor chamar”.

2.3.7 Ernestina Gregório Nascimento: comunidade de Furado Modesto, Varzelândia/MG

Mulher perspicaz, aprendeu com a vida a reconhecer a dificuldade e a enfrenta-las. A entrevista com Ernestina foi iniciada pela manhã e concluída no meio da tarde. Nesse intervalo, as atividades domésticas foram executadas de forma tranquila, como, por exemplo lavar, vasilha, pegar lenha, preparar o almoço. Ocorreu também a oportunidade de degustar da comida que Ernestina fez no fogão a lenha e no fogão a gás.

Figura 26 - Ernestina Gregório Nascimento



Fonte: Fagundes (2022).

Ernestina Gregório Nascimento, 90 anos, reside na comunidade de Furado Modesto, município de Varzelândia. Ernestina ou mãe Bé, assim como é chamada por todos na

comunidade, foi trabalhadora rural, é aposentada, e parteira da comunidade: “fui a vida toda trabalhadora rural e dona de casa, exercia atividade como autônoma, trabalhando nas fazendas dos outros, hoje possuo salário/renda mínima” (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

De estatura pequena e traços marcantes pela luta como trabalhadora rural, ela afirma: “aqui o sistema era de escravidão filha!”. É uma mulher firme em seus posicionamentos, corajosa e determinada e, apesar da idade avançada, realiza as atividades domésticas como cozinhar, lavar vasilhas, pegar lenha (figura 27).

Não frequentou escola, pois “naquele tempo aqui não tinha como estudar, a comunidade era abandonada, não tinha nada”. Ela é mãe de 14 filhos, dois já 2 falecidos, os 12 filhos moram na região em diversas localidades no entorno entre Furado Modesto, Sebo, Verdelândia, e Assentamento Betânia.

Figura 27 - Ernestina pegando lenha



Fonte: Fagundes (2022).

Antes de se casar, morava na comunidade do Sebo com sua família, depois que se casou foi morar em Furado Modesto, porém seu esposo faleceu aos 50 anos de idade, então, há mais de 30 anos ela é viúva e ficou sozinha para terminar de criar os filhos “com muita dificuldade e luta por um palmo de terra” (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Seus pais, Julia Pereira de Carvalho e Antônio Gregório do Nascimento, foram remanescentes e residiram no quilombo. Assim como os pais, ela trabalhou na roça e carrega muitas lembranças da sua infância, as brincadeiras, entre elas:

Brincar de boneca de sabuco de milho, guardar o anelzinho, esconde-esconde, cabra cega, pular fogueira nas festas juninas e o trato que se fazia de comadres quando crianças, se levava para a vida inteira. Momentos de muitas brincadeiras, e outras memórias quando acompanhava minha mãe na atividade de parteira desde mocinha, e assim, aprendi o ofício e quando passei a fazer partos era muito nova. (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Católica, envolvida nas atividades religiosas da comunidade, por um tempo foi responsável pela chave da igreja, “dona da chave da igreja”. O Santo padroeiro da comunidade é São Bartolomeu, mas Ernestina também é devota de Santos Reis e Nossa Senhora Aparecida. Mãe Bé, como é conhecida na comunidade também pelos benzimentos, disse que foi “Deus que me deu esse dom e as pessoas vem na minha porta pedir para benzer!” (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Figura 28 - Imagens religiosas de Ernestina



Fonte: Fagundes (2022).

Na figura 28, a fotografia do lado direito mostra Ernestina com o Padre Maciel, filho de Paula do Caxambu I. Para as comunidades pertencentes ao quilombo é muito orgulho ter um pároco remanescente do território, e os jovens têm o Padre Maciel como referência.

Figura 29 - Casa de Ernestina



Fonte: Fagundes (2022).

Ernestina reside em uma casa com um neto. Sua casa possui sala, quartos, cozinha com fogão a gás, uma dispensa e, no quintal, uma cobertura. A casa é localizada próximo à igreja da comunidade.

Na figura 29, Ernestina estava na janela de sua casa no momento em que foi convidada para participar da entrevista, saiu com o sorriso no rosto e com atenção relatou suas vivências de uma mulher quilombola que guarda as experiências de uma vida simples, mas rica em cultura.

Sobre o lugar onde mora, Ernestina destacou as lutas: “foram muitas dificuldades! Aqui era tudo muito difícil, morava no Sebo, só depois que construíram as casas aqui que vim pra cá. Mas, estou com meu povo tudo vivo e tá tudo bom, Deus é bom cuidou de nós até hoje” (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

2.3.8 Maria de Fátima Oliveira Neto: comunidade de Ribeirão Arapuim, São João da Ponte/MG

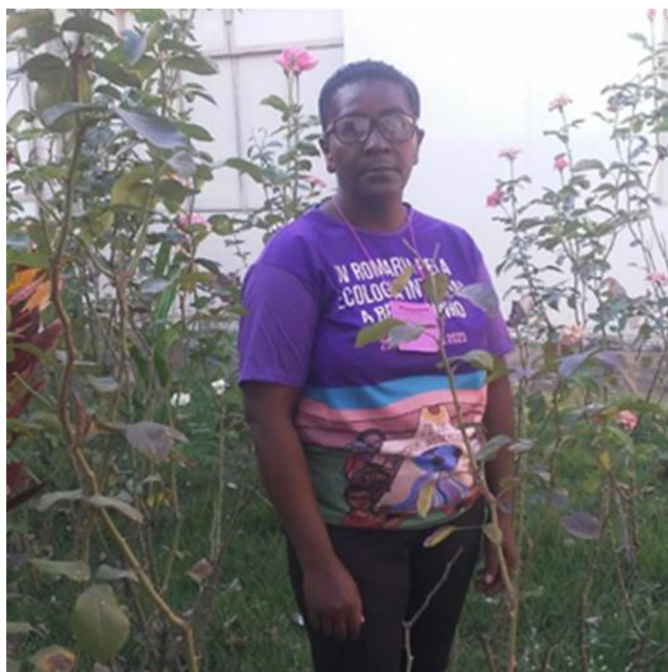
Maria de Fátima Oliveira Neto, 54 anos, é moradora da comunidade de Ribeirão Arapuim, município de São João da Ponte, MG, é trabalhadora rural, estudante, casada, tem três filhos com idades entre 16 e 31 anos. Dois filhos moram e trabalham em São Paulo. E o filho caçula de 16 anos mora com ela e o esposo.

Figura 30 - Maria de Fátima Oliveira Neto:



Fonte: Arquivo de Maria de Fátima Oliveira Neto (2023).

Figura 31 - Maria de Fátima Oliveira Neto entre as flores



Fonte: Arquivo de Maria de Fátima Oliveira Neto (2023).

Fátima é uma mulher alegre, disposta, prática e objetiva. É ela quem resolve a vida de sua família, da sogra que mora ao lado de sua casa e é ágil em solucionar as pendências e questões burocráticas da sua comunidade e daqueles que a procuram. Em um dia de diálogo,

foi possível observar a disposição em buscar soluções para os problemas que os impedem de seguir, tanto na sua particularidade como no coletivo, e sorrindo disse “eu vou atrás mesmo!” (FÁTIMA/RIBEIRÃO ARAPUIM, 2022).

E foi em busca de ir atrás do seu sonho de estudar, que Fátima retornou aos estudos no ano de 2022 e está cursando o 6º ano noturno da Educação de Jovens e Adultos (EJA) na Escola Estadual Gilberto Alves Coutinho, na comunidade de Orion:

somos três mulheres que retornaram os estudos. É muito difícil voltar, tem muita gente que não volta a estudar por conta de ter vergonha, acha que está velho e fica acanhado, com vergonha de ir, acham que não aprendem mais, eu quero aprender, quero estudar, gosto de estudar só a educação vai me fazer ir em muitos lugares. (FÁTIMA/RIBEIRÃO ARAPUIM, 2022).

Destacou que sempre incentivou seus filhos a estudarem, e que o caçula Davi é muito estudioso e vai cursar uma universidade. Na pandemia, para continuar os estudos, ganhou um computador e quando concluir o ensino médio, deve devolvê-lo. Ele também participa de um projeto na escola e, na quinta-feira, fica o dia todo. Ele estuda na Escola Estadual Manoel Alves de Almeida em São Vicente I. A sua filha fez o 2º grau e quer fazer faculdade, foi embora para São Paulo e é designer de sobancelhas e unhas de gel, é autônoma e tem um salão. O outro filho trabalha numa fábrica de ferragens, já faz 17 anos que ele foi embora, saiu motivado pela falta de oportunidade de trabalho na época.

Figura 32 - Colheita da horta de Fátima



Fonte: Fagundes (2022).

O roçado é outra atividade presente na vida de Fátima, significa de onde sai o sustento, planta horta de quiabo, tomate, cebola, alho, alface, e tem plantação de milho. As pessoas vão na sua casa comprar. Ela também vende queijos, cebola e alho.

Fátima é liderança na sua comunidade e está como presidenta da Associação dos Moradores do Ribeirão Arapuim (AMORÁ). Ela destacou a dificuldade ao assumir a presidência da associação e se comprometeu a buscar projetos e recursos. Possui um entendimento sobre sua função como líder comunitária e não vê dificuldades em tentar dialogar com prefeitos, vereadores e deputados, apresentar as demandas, buscar investimentos para a comunidade, essa luta é intensa, mas compreende bem seu papel.

Frequenta a igreja católica na comunidade de Orion, é coordenadora e líder da Pastoral da Criança em Varzelândia, realiza o cadastro e acompanha dez crianças na sua comunidade com idades entre 0 e 6 anos. Ela verifica o cartão de vacina, pesa, repassa todas as informações, vai atrás das famílias, tudo de forma voluntária. Em Varzelândia, faz parte de Conselho da Associação da Pastoral da Criança e se qualquer equipe que participa precisar, ela está pronta. Um dos casos foi de um folião que adoeceu, então, ela organizou com amigos um leilão para arrecadar dinheiro para o ajudar nas necessidades de casa.

É responsável por cadastrar as famílias da comunidade para receberem o vale gás. Segundo ela, “o povo não gosta de assinar nada e dar documentos para incluir no NIS (Número de Identificação Social): foi trabalhoso, o vale gás eles receberam, mas foi complicado, põe a gente contra a parede e quer que você resolva as pendências e é assim, todo dia”(FÁTIMA, RIBEIRÃO ARAPUIM/2022).

São atividades que demandam tempo e ela manifestou sua satisfação em estar nesse movimento, não recebe salário para estar nessa função, mas seu cotidiano é intenso, “são muitas questões que surgem todos dias, engraçado que seus dias nunca são iguais” (FÁTIMA, RIBEIRÃO ARAPUIM/2022).

Sua família é remanescente quilombola. Seus pais, Belino de Oliveira Neto e Isaura Maria de Oliveira, moravam em Orion, e seus avós eram de São Vicente I. Sua família é composta por 15 irmãos, são 10 vivos, dois homens e oito mulheres.

Figura 33 - Fátima em seus afazeres domésticos



Fonte: Fagundes (2022).

Ao perguntar à Fátima sobre o lugar onde mora e o que significa para ela, respondeu: “significa tudo! Não quero sair daqui eu moro aqui desde 1990, vim de Varzelândia, aqui significa tudo pra mim, é tudo de bom, hoje é tudo fácil, até conta você paga com o celular, porque hoje está melhor. Por que vou embora daqui?” (FATIMA/RIBEIRÃO DO ARAPUIM, 2022).

Durante a entrevista, Fátima executou muitas tarefas, entre fazer o almoço, atender o telefone que tocava, a todo momento era uma solicitação ou resposta a uma questão pendente, verificou-se sua agitação por conta das demandas daquele dia em específico, já tinha cuidado dos animais, da casa, estava no tanque lavando roupa e ia fazer o almoço. Nesse dia, ela também tinha na sua agenda uma reunião junto aos moradores das comunidades com a liderança estadual, na Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, para reivindicar ajuda para os projetos da comunidade e depois ir para a escola, como dito anteriormente, ela retomou os estudos.

Quanto a sua movimentação política, entende que é necessária, pois a associação conseguiu vários benefícios, tanto com deputados quanto com os parceiros locais, vereadores. A comunidade é muito unida sempre, são feitos leilões e rifas para ajudar algum morador que esteja em situação de vulnerabilidade, principalmente, nas questões de saúde.

2.3.9 Regina Alves de Souza: comunidade de Caxambu II, São João da Ponte/MG

Regina Alves de Souza, residente da comunidade Caxambu II, é graduada em pedagogia pela Universidade Luterana do Brasil (Ulbra), trabalha como professora e atualmente está como Diretora da Escola Municipal Leopoldo Fernandes de Souza. Posteriormente, cursou Pós-Graduação em Supervisão Escolar, Orientação e Letramento. É solteira e não tem filhos, mas tem namorado, não vivem juntos e ele não pertence à comunidade quilombola. Reside no município de Esmeralda, MG e é natural de Porteirinha, MG.

Figura 34 - Regina Alves de Souza na escola.



Fonte: Regina Alves de Souza (2022).

Regina é uma liderança na comunidade em que reside, em 2008, foi vice-presidente no período da fundação da associação da comunidade (Associação dos Moradores e Pequenos Produtores Rurais Quilombolas de Caxambu II). Durante a presidência, conseguiu diversos projetos como banheiro, saneamento básico, cisterna de placa. Também viajou a Januária para se reunir com ONG de apoio às comunidades quilombolas. Além disso, conseguiu, através de empréstimos pelo Pronaf, sementes de milho para cultivo. Atualmente, a presidente é sua cunhada. Ela representa a comunidade no Conselho Municipal de Comunidades Quilombolas (COMENAQ), em reuniões que acontecem uma vez ao mês.

Figura 35 - Regina Alves de Souza no cavalo



Fonte: Regina Alves de Souza (2022).

A sua ancestralidade está associada à mãe, remanescente de quilombola, Lúcia Pereira de Aquino, viúva e liderança na comunidade de Caxambu II. Seu pai veio trabalhar no quilombo para prestar serviços de alvenaria e acabou ficando e se casou com sua mãe. A família é composta por dez filhos com idades entre 32 a 50 anos, são 22 netos, 12 bisnetos. Os irmãos trabalham em distintas profissões, dois professores, produtor rural, criador de gado e outro trabalha em hotel em Piumhi, sul de Minas Gerais. Há também duas técnicas de enfermagem e um auxiliar de bucal. Ela possui dois irmãos casados, que moram nas comunidades do quilombo no Caxambu II e outro no assentamento Paraterra.

Os irmãos que residem em outros municípios fora do quilombo retornam no período de festas Juninas e reuniões de família. Com relação ao sistema de cotas, ela diz que sua família tem conhecimento, inclusive relatou que sua sobrinha (21 anos) utilizou o sistema de cotas no Instituto Federal em Januária no curso de agronomia.

Em todas as comunidades do território Quilombola, o lazer foi uma das questões criticadas pelos moradores como um problema. Segundo Regina (Caxambu II, /2022), o lazer na sua comunidade está associado às festas da igreja e visitas aos parentes e amigos nos fins de semana: “aqui em Caxambu II não tem lazer além disso “eu gosto de ir em todas as festas das comunidades quilombolas de Brejo dos Crioulos pego a moto e vou sempre que posso ou com os amigos” (REGINA, CAXAMBU II /2022).

Figura 36 - Lazer e fé: mãe de Regina



Fonte: Regina Alves de Souza (2022).

Figura 37 - Residência Regina



Fonte: Arquivo da entrevistada Regina /Comunidade de Caxambu II (2022).

Outra possibilidade de lazer são os passeios a cavalo, assim como as viagens à Lapa de Bom Jesus, bastante comuns no território, todos os anos são organizadas excursões. As

comunidades são muito católicas. Na comunidade de Caxambu II, a padroeira é Nossa Senhora Aparecida e a igreja de Caxambu II está fase de conclusão.

Figura 38 - Igreja Católica de Caxambu II



Fonte: Arquivo de Regina /Comunidade de Caxambu II (2022).

Quanto às condições estruturais de moradia, Regina reside na comunidade de Caxambu II, que não é um povoado, já que as casas são isoladas umas das outras, não tão próximas, mas possuem água encanada, cisterna de placa, poço artesiano, luz elétrica e fossa séptica.

A residência conta com varanda, telhado de cerâmica, piso cerâmico, quartos, banheiro dentro de casa, fogão a gás e a lenha. Como mobiliário, possui guarda-roupa, mesa, cadeiras, camas, geladeira, liquidificador, ferro elétrico, armários de cozinha, rádio, televisão e máquina de lavar. Como meios de locomoção utiliza moto e comunicação pelo celular, sem internet.

A sua relação com a comunidade, com o lugar onde mora, é estabelecida pelo afeto, a disponibilidade de ajudar e a vontade de ver o lugar melhorar. Para isso, fez uma análise crítica do corpo político e a necessária reação da população:

Significa onde eu nasci e estou aqui hoje, graças a Deus. As pessoas são humildes, pessoas acolhedoras, os pais sempre trabalharam aqui, sempre ensinou a gente trabalhar. E o lugar, ele é muito rico. As terras são muito boas, tudo que se planta colhe. Tem que ter coragem mesmo, e força de vontade. E eu queria muito, que mudasse pra melhor, lógico. Não só através da união das pessoas, mas através de meios, meios políticos porque não tem como. A gente ter algum político que se interessa, porque o que eu vejo em relação à prefeitura essas coisas que regem o município todo, vereadores essas coisas, que assim, eles não têm muita compaixão. O negócio deles é ganhar voto. Por

exemplo, o lugar onde eu moro tem cerca de cento e pouco votos, quase 200 votos por causa dos novatos agora né. Eles olham pro lugar que tem mais voto. Tipo, o povoado. Então, eles vão investir sempre naquele povoado. Teve uma quantidade maior de voto? Teve! Mas e aí? Esses votos vieram de onde? Eles não olham pros lugares mais vulneráveis não. Eles estão olhando pra si próprios. Você vai nos povoados do município de São João da Ponte, todos eles estão bem equipados. Cada vez que passa, eles vão só fortalecendo, porque eles olham a quantidade de pessoas. Eles não olham a necessidade da gente. Então, você pode ver: as piores estradas são das comunidades, as piores casas são das comunidades, não é assim? Então, as pessoas precisam se unir mais pra aprender como cobrar também.

Mas Caxambu II, onde eu moro, eu gosto muito. Se eu tivesse condição de ajudar mais, eu ajudaria viu. Igual quando eu coordenei a comunidade, eu fazia tudo. Eu era da associação, da comunidade, da escola, etc. Eu era muito nova, então as pessoas, tipo, não davam muita credibilidade para uma menina. Uma menina pequena, magra, aí meu Deus. Aí, lá onde eu moro, porque eu não tô lá agora, Caxambu II, não tinha as festas tradicionais do ano. Todo lugar tinha uma festa tradicional. E lá, a comunidade nossa, a padroeira é Nossa Senhora Aparecida. Eu falei, gente é só aqui que não tem. (REGINA/CAXAMBU II, 2022).

Observou-se que as questões suscitadas pela entrevistada constam de anseios e concepções que são inerentes a todo e qualquer cidadão com relação aos problemas do lugar. Ao expor seus questionamentos, Regina (Caxambu II, 2022) refletiu sobre as realidades existentes no território, e a partir de suas vivências analisou o coletivo ao considerar as diferenças entre a efetivação do acesso às políticas públicas e benefícios nas comunidades, a existência de tratamento diferenciado entre uma comunidade e outra, eximindo o direito à isonomia das questões públicas e a igualdade de tratamento.

Assim, ela expressou as condições desejáveis para a comunidade e seus moradores, o sentimento de pertencimento, as territorialidades concretizadas pelas mulheres quilombolas e o reconhecimento do social da sua comunidade, o que lhe permite manifestar as críticas e desejos. E, também, ela teve um olhar particularizado em relação aos gestores, sobre a maneira do tratamento deles para com as pessoas e o lugar.

Ao concluir a entrevista com a professora Regina (Caxambu II, 2022), constatou-se que as expectativas com o lugar, em superar todas as dificuldades impostas, como o racismo, a violência contra a mulher, os processos discriminatórios e preconceitos enfrentados, afirmou que considera o trabalho como professora, exercido na comunidade de Araruba, de suma importância, pois percebe que a educação escolar é ferramenta necessária para a transformação social e corrobora como arma de inserção social para quebrar as barreiras impostas pelo racismo estrutural.

2.4. As mulheres quilombolas parteiras

Nas comunidades que compõem o território quilombola, as parteiras são figuras emblemáticas para a saúde das mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos

Por muito tempo, nas comunidades, as mulheres parteiras quilombolas eram as únicas assistências para se realizar os partos de mulheres da comunidade, resguardando às mulheres essa função:

A assistência ao parto, historicamente, era reservada às mulheres, realizada por parteiras experientes e cujo saber havia sido construído pelas gerações anteriores e transmitido através da oralidade. As parteiras tradicionais que atualmente ainda atuam nas comunidades rurais, indígenas e quilombolas, são a manifestação viva desta história, mantendo e renovando através da prática o conhecimento gerado por centenas de anos. E no Vale do Jequitinhonha, devido a características culturais, socioeconômicas e ambientais da região, ainda encontramos parteiras atuando em diversas comunidades (PAES; LEUCHTENBERGER, 2018, p. 8).

Diferentemente da realidade do Jequitinhonha, no quilombo Brejo dos Crioulos, a figura das parteiras permanece apenas na memória de parte dos moradores das comunidades, conforme citado por Paula (2022): “no quilombo ainda tem parteiras, mas não é muito utilizada no momento”, ela comentou que já teve filhos em casa com parteira, só três partos foram no hospital, os outros foram em casa com Catarina como parteira.

Atualmente Catarina não é mais parteira, já que a figura da parteira está cada vez mais distante da realidade do território.

Paula (2022) afirmou que havia passado pela experiência de fazer um parto na sua comunidade, Caxambu I, e que aconteceu de forma involuntária, sem preparo nenhum, mas foi uma emergência, uma necessidade. E relatou a seguinte situação:

Tinha uma moça aqui que estava grávida, e cheguei na casa da sogra a moça estava incomodada. Fui no quarto e vi o jeito dela, não estava boa não, muito incomodada, estava deitada e disse que sentia dor e eu procurei saber das dores e logo eu percebi que estava entrando no trabalho de parto, nós corremos eu e as mulheres que estavam na casa, providenciamos um banho quente, colocamos ela na bacia, mandei o marido dela buscar folha de jenipapo para dar o banho, coloquei água quente na bacia do quadril pra baixo para ajudar a criança nascer. Meu sogro mandou chamar Catarina e eu tive que tomar as providências, porque Catarina não podia fazer o parto e foi quando fui chamada para entrar no quarto e ajudar a criança nascer, peguei a criança ainda na placenta. Eu rezava três vezes esse refrão:

Minha Santa Margarida
Ela não está prenha não
e nem parida.

Depois rezava um Pai Nosso e uma ave Maria e a placenta saía, tirei o bebê da placenta, a e cortei o umbigo. Eu fiz a oração que Catarina fazia para a mãe, depois que a criança saía; quando a placenta não tinha saído totalmente a gente rezava:

Minha Santa Margarida
Ela não está prenha não
e nem parida.

E para que a placenta saísse e ficasse tudo tranquilo com a mãe e a criança. Passei por essa experiência, mas é complicado, não é fácil não, mas sou feliz porque hoje a moça tem entre 25 a 28 anos, não sei bem. Quando vejo ou escuto falar da criança que hoje é um adulto, fico orgulhosa, mas nunca mais fiz parto, esse foi por acaso. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Após o relato, Paula (2022) concluiu: “foi uma experiência única, nunca mais fiz parto, mas me senti iluminada na hora, abençoada, foi difícil”. Na comunidade Caxambu I quem trabalhava como parteiras eram:

Catarina e Justina, elas eram chamadas a qualquer hora do dia ou da noite, faziam benzimentos, esquentavam água, chás e banhos para ajudar as mulheres no parto, cada uma das parteiras tem um jeito e seus modos de fazer o parto. Catarina era a parteira oficial da comunidade, hoje ela não pratica mais essa atividade por conta da idade, tem que ter força, sabedoria e paciência. Hoje não tenho conhecimento se ainda temos mulheres quilombolas que ainda utilizam os serviços de parteiras, porque Catarina não faz mais parto, hoje temos atendimento em Furado Seco no PSF e acompanhamento do pré-natal em Varzelândia. As grávidas vão para São João da Ponte e Brasília de Minas para realizar o parto e muitas levam a parteira com ela no carro caso a criança nasça antes de chegar na cidade. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

A partir da visita à Justina, foi possível conhecer suas experiências como parteira da comunidade e também do território. Ela confirmou que até os dias atuais ainda é solicitada, pois sempre aparece alguém batendo em sua porta, mas com menor frequência, para realizar o parto: “eu mesma sou muito procurada pelas mães grávidas, quando elas estão no início do trabalho de parto para saber como está a criança, se está perto de nascer.” (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Durante muito tempo, Justina confirmou que foi parteira de muitas comunidades.

O povo me chamava qualquer hora do dia ou noite, e tem um monte de gente aqui que nasceu pelas minhas mãos, mais de 40 crianças que eu lembro, eu tinha uns 40 anos quando comecei. Eu dava fedegoso queimado, remédio para a grávida tomar – raspava a raiz do fedegoso e colocava $\frac{1}{4}$ de pinga e colocava no fogo quando estava só uns dois dedos, eu dava às mulheres em trabalho de parto para beber para ajudar no parto. (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

As situações relatadas por Justina com relação ao parto apresentam a sabedoria que herdou das mulheres ancestrais. Justina adquiriu esse conhecimento sozinha, “como uma luz divina”. Sobre os procedimentos que fazia com as mulheres quando ela percebia que a mulher estava fraca, era o momento em que a mulher estava perto de ter o bebê. Ela relatou: “eu queimava alho, torrava e colocava uma pitada de sal e dava para beber, para dar força para a criança sair, depois ela ganhava” (JUSTINA/ARARUBA, 2023).

E após o parto, ela fazia outros procedimentos com a parturiente, conforme destacou:

Eu fazia uma mistura de hortelã, poejo, arruda, um pedaço de sebo e colocava no pilão com duas cabeças de alho, colocava num prato de esmaltado e quando o sebo derretia essa gordura misturava tudo e fazia uma massagem na barriga da mulher e enrolava um pano, uma faixa na barriga dela bem apertada, a mulher não podia sair do quarto por três dias para não tomar vento, era proibido, todo mundo vigiava.

Outra vez, eu peguei um copo de litro de óleo, aquelas latas de óleo coloquei [...]3 colheres de cinza quente, jogava 4 cabeças de alho e colocava para ferver na lata vazia de óleo, quando fervia eu coava num pano limpo e dava à grávida para beber. Para a mãe do corpo não descer e agasalhar a mulher, se não a mãe do corpo volta. (JUSTINA / ARARUBA, 2023).

Esse modo de amarrar a barriga da grávida depois do parto era a forma de segurar os órgãos, as partes internas e a barriga que, segundo ela, “ficava tudo mexido”. Ao citar o termo “mãe do corpo”, Justina não soube explicar, percebeu-se que, ao questioná-la por algumas vezes sobre o que seria a mãe do corpo, a resposta sempre era “a mãe do corpo uai!”.

Tassinari (2021, p. 106) realizou análises sobre distintas técnicas associadas ao conjunto de conhecimentos e cuidados relativos à gestação, parto e o pós-parto, denominado no conhecimento popular como resguardo, em comunidade do vale do rio Uaçá, localizada em Oiapoque (AP). A pesquisadora diz que “[...] desenvolvidos pelas parteiras de comunidades tradicionais experientes em ‘puxar barriga’, [...]que resguarda fertilidade, saúde da mulher, gestação, parto e infância, enunciadas em torno do conceito da ‘mãe do corpo’”.

Tassinari (2021), ao pesquisar sobre a mãe do corpo, citou Barroso (2001, p. 106) em sua dissertação sobre as parteiras tradicionais do Amapá, e fez uma breve menção ao termo “mãe do corpo”, definindo-o igualmente como “útero”, e também como “uma bola que se forma próximo ao útero da mulher” que cresce durante a gestação e “às vezes no parto quer vir junto com a criança” (TASSINARI, 2021, p. 106).

Ao mencionar a “mãe do corpo”, Justina relacionava a necessidade de cuidados que a mulher deveria ter com o resguardo. No início, fez-se uma associação ao útero, mas com maneira de falar de Justina, “a mãe do corpo” estava associada não só ao útero, era algo além que levava tempo para a mãe do corpo se curar e precisava de repouso. Os cuidados em não

tomar vento, ficar no quarto escuro, todas as indicações das parteiras, era porque “a mãe do corpo” precisava ser cuidada, não estava só relacionado ao útero, mas a toda a dinâmica que estabelecia com o parto.

Outras situações foram relatadas por Justina, quanto aos partos que fazia e os procedimentos para cuidar da mãe e do bebê:

Geralda, esposa de seu Dudu, e eu fizemos o parto de duas netas minhas. A Lurdiana, filha do Neguinha (Romeu) foi uma delas. Na maioria das vezes eu fazia o parto sozinha. Quando a criança saía, eu deixava a criança em cima da cama e ia cuidar da mãe, tinha medo da mãe morrer, se o bebê chorasse, a mãe já estava bem. O umbigo eu só cortava quando o menino já estava respirando bem, eu pegava a criança pelas pernas, colocava de cabeça pra baixo e batia no bumbum dele devagar pra ele chorar conforme ilustra as figuras 39 e 40 em que ela explicou como fazia com a criança para chorar após o trabalho de parto.

Figura 39 - Justina exemplificando os procedimentos com o recém-nascido



Fonte: Fagundes (2022). Justina e seu filho Romeu.

Justina demonstrou como pegava o recém-nascido para que ele chorasse, sem participar de nenhum curso, ela aprendeu o ofício de parteira na prática e com bastante intuição. Os cuidados com a água que deveria ser fervida e quente, a esterilização da tesoura e bacias, os panos, que eram lençóis rasgados, calças compridas velhas. As famílias não tinham condições para comprar nada, segundo ela, não tinha essa coisa de enxoval, a criança era enrolada com esses restos de roupas, cortados para enrolar o bebê. Relatou ainda que as crianças passavam a maior parte de sua infância peladas, só vestiam quando eram tempos de festa, período de frio e quando iam consultar. Era coisa difícil de acontecer naquela época ver uma criança vestida, ficavam pelados pelo quintal, “não tinha essa coisa de vestir roupas, faltava tudo, era muito difícil” (JUSTINA ARARUBA, 2022).

Atualmente, Justina tem menos serviços solicitados.

Hoje mais não, mas de vez em quando ainda vem gente aqui pedir ajuda. Há menos de seis meses atrás, fui procurada para olhar uma grávida e dá o toque para ver se podia ir pro hospital. Hoje não faço parto mais, mas ainda me procuram para olhar uma grávida e até acompanhar no carro para São João da Ponte, por precaução com medo de ganhar no meio da estrada. Tenho muitos afilhados e muitos que me tratam com muito respeito por conta de ter feito o parto e vem tomar minha benção, mas hoje as gestantes têm acompanhamento médico durante o pré-natal no PSF, a comunidade, acompanha, faz exames, e vão ganhar na cidade. (JUSTINA / ARARUBA, 2022).

Segundo Carlúcia, no território quilombola tiveram muitas parteiras. Normalmente, era tudo feito de forma rústica, os partos eram realizados em casa: “eu tive o meu filho mais velho com parteiras aqui na comunidade, foi Justina que fez meu parto. Na hora do banho, só podia ser se fosse com água morna e sabonete tinha que ser novo para lavar só a barriga, e as dores só aumentando até que ganhava a criança”. (CARLÚCIA/ARARUBA, 2022).

Ainda existem mulheres grávidas nas comunidades que costumam procurar as parteiras, quando entram em trabalho de parto e não dá tempo de ir para o hospital ou quando tem que ir para São João da Ponte. Normalmente, a parteira Justina “vai lá pra ajudar a ver como está a criança, a posição, se está perto de nascer, se pode ir para o hospital ter a criança ou ficar na comunidade e ter aqui” (CARLÚCIA/ARARUBA, 2022).

Ernestina, de Furado Modesto, também relatou suas experiências e vivências como parteira por muito tempo, há mais de 30 anos, e demonstrou a influência da ancestralidade no conhecimento da profissão, porque mesmo não recebendo salários, eram reconhecidas como parteiras pela comunidade e recebiam como uma missão, “um Dom de Deus, um privilégio”.

Minha Mãe era parteira, e eu sempre ia com ela, desde mocinha. O meu primeiro parto eu já tinha um filho, a mulher chamava MC. Ela estava indo apanhar água, a mãe era parteira, quando ia passando para apanhar água as mulheres gritaram quando chegou lá, a mulher já estava tendo a criança, foi fácil.

Cheguei a fazer o parto. Depois de passar a criança, fiz a medida de três dedos no cordão umbilical e cortei, amarrei e curei com sal. Depois passava azeite de mamona dos lados todo dia e em três dias o umbigo caía. Na hora que nascia não dava banho. A gente depois limpava a criança. Dava uma água morna para a criança beber, porque ela estava quente e depois uma colherinha de chá de azeite e aí a gente ia cuidar da mamãe. Cuidar da criança demorava, não tinha fralda, usava um pano velho limpinho, perna de calça de homem, banda de saia de mulher, eram os panos que a gente tinha. Aqui era tudo difícil e longe, fora de tudo. A gente rasgava as roupas, arrumava e deixava pronto. (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Catarina (2022), por muitos anos parteira na comunidade de Caxambu I em Varzelândia, destacou ser um conhecimento ancestral: “foi um dom de Deus. E já passaram por minhas mãos muitas crianças, não tinha horário e nem dia”. Existe o entendimento da divindade ao exercer a função de parteira, elas são consideradas pelos moradores como uma segunda mãe.

Rosalina da comunidade do Sebo, filha de Ernestina, afirmou que, mesmo as mulheres grávidas, que são atendidas pelo PSF, recorrerem à Ernestina. Ela confirma que ainda existem parteiras nas comunidades, mas hoje “a agente de saúde mora na comunidade e atende a população” e continuou:

Tem uma menina que vai ganhar menino esse mês. O marido dela veio aqui para ela ir ganhar, ela mora mais a comadre Bel, nora do marido dela. Dinalva ligou para o Samu. Thais, minha neta, acompanhou ela no carro do Samu, só não estava em trabalho de parto. Voltou pra casa, só que qualquer hora pode ter o menino e se não ter tempo ganha aqui mesmo. (ROSALINA/SEBO, 2022).

Observa-se dificuldades para um atendimento eficaz e humanizado, as parturientes não têm segurança e garantias que terá um parto dentro dos padrões da medicina convencional, por isso, é necessário rever o modelo e a forma de conduzir o tratamento das parturientes, estimulá-las a ficarem em suas comunidades, respaldar o conhecimento ancestral das parteiras, que está se perdendo, e garantir suporte aos núcleos mais afastados, como Sebo e Furado Modesto.

A expansão colonial europeia exportou a ciência hegemônica como única forma válida de saber e o processo de silenciamento dos saberes femininos e a destruição de conhecimentos empíricos ancestrais teve continuidade através da ideia de desenvolvimento imposta às culturas tradicionais e rurais do mundo inteiro. (PAES; LEUCHTENBERGER, 2018, p. 5).

Atualmente, as gestantes têm acompanhamento médico durante o pré-natal, são assistidas pelos médicos do Programa Saúde da Família (PSF). A comunidade de Araruba possui apenas o atendimento médico e do agente de saúde: “é só marcar no postinho toda quinta-feira, dentista não tem.” (CARLÚCIA / ARARUBA, 2022).

Iracy (2022) afirmou que, no território, havia as parteiras,

Mas atualmente não exercem a profissão, eram a minha Vó Mariana e Dona Catarina. Mas, não sei muito explicar sobre o trabalho das parteiras, mas minha mãe e muitas outras mulheres tiveram seus filhos com parteiras. Hoje a gestante faz pré-natal em Varzelândia, utilizam o Sistema Único de Saúde (SUS) e (PSF), em São João da Ponte e Brasília de Minas. Em Furado Seco não possui o atendimento médico e odontológico, só hospital em Varzelândia. A maternidade de Varzelândia está interdita. (IRACY /FURADO SECO, 2022).

A medicina convencional desacredita dos conhecimentos tradicionais, mas o Estado não dá suporte para a comunidade de Furado Seco. Iracy destacou também as mulheres quilombolas rezadeiras ou benzedeiros:

Dona Juscelina era benzedeira e rezadeira. Dona Vitalina tem mais tempo e tia Mara faleceu no dia 19/06/2022, mas já levei e fiz uso dos benzimentos, acredito em benzimentos, mandava rezar pra quebrante, mal olhado, levava as crianças nas benzedeiros. (IRACY / FURADO SECO, 2022).

Iracy (2022) acredita no saber popular, no conhecimento das plantas medicinais e nas propriedades curativas. Entretanto, Justina (2022), apesar de ter conhecimento das plantas medicinais e ter sido parteira por mais de 30 anos, assevera que a saúde melhorou em Araruba com a disponibilidade do acompanhamento médico. Explicou que, este, ocorre mediado pelo Programa Saúde de Família (PSF), o posto de saúde fica próximo à sua casa e uma vez no mês ela é atendida. Ela informou que toda semana, sempre na quinta-feira, tem os agentes de saúde da família que dão assistência, medem pressão, repassam os remédios, encaminham consultas. O posto fica onde funcionava a escola da comunidade, já que foi construída uma escola nova e o prédio passou a ser da secretaria da saúde.

Maria Rosalina dos Santos, membra da CONAQ (Coordenação Nacional de Comunidades Quilombolas), ao participar de uma entrevista no portal da ONU_Mulheres (2017, n. p.), destacou:

As questões mais graves que nós, mulheres, enfrentamos são as faltas de acesso às políticas públicas: terra, educação, saneamento básico, saúde, transporte, água, cultura, segurança para as mulheres. As políticas públicas não chegam aos quilombos como são colocadas no papel e, quando chegam, nós não nos reconhecemos dentro delas. Por exemplo, na educação, as escolas não incluem nos seus currículos nossas histórias, nossas manifestações.

A prestação de serviço no PSF é recente, tem pouco tempo que fizeram esse posto. Quando a população necessitava de atendimento de maior complexidade, precisava se deslocar para o Hospital em São João da Ponte.

Muitas comunidades quilombolas referendam que o modelo de atendimento ofertado é centrado no modelo biomédico. Os profissionais que atendem essas mulheres não avaliam integralmente e muito menos reconhecem o poder das plantas e a cultura local como aliados no tratamento. Por isso, muitas mulheres saem dos consultórios com prescrições de medicamentos, alguns deles indisponíveis na rede, o que as obriga a tirar dinheiro de onde não têm; elas acabam se endividando para poder comprar o medicamento prescrito, o que contribui para o descrédito no profissional de saúde que, na visão delas, exercem um cuidado rotineiro e despersonalizado. (PACHECO *et al.*, 2022, p. 12).

As mulheres quilombolas trazem conhecimentos ancestrais de cura de sintomas com a utilização de plantas medicinais, entretanto, o que se observou durante os relatos é a medicina da indústria farmacêutica que opera nas comunidades que está associada à ciência acadêmica e, a cada dia, vai eliminando o conhecimento ancestral, mudando o comportamento daquelas pessoas que anteriormente eram atendidas pelo conhecimento tradicional do quilombo, e até mesmo das pessoas que possuem o conhecimento do uso de plantas medicinais e procedimentos.

As mulheres quilombolas têm o conhecimento ancestral sobre plantas medicinais e as fórmulas para eliminar alguns males. As mais idosas, Justina, Catarina e Ernestina, são citadas como referências pela comunidade, uma vez que crianças e adultos eram curados com remédios caseiros e benzeduras.

Ernestina mantinha uma relação de sobrevivência com o meio ambiente e compreende o valor do conhecimento e das propriedades dos recursos naturais, ela fazia benzimentos, tudo tirado da natureza:

Usava-se flor de mamão. O café era feito de fedegoso, debulhava, torrava e fazia o café e bebia. Óleo doce de rícino (mamona em cruz) e azeite de mamona. Azeite é feito da mamona, você torra, soca e coloca na panela e depois coloca água na panela e cozinha até soltar óleo e depois deixa fritar para ficar só óleo para reduzir. Óleo de Rícino, do mesmo jeito do outro só não torra doce. Gente pega a mamona graúda, descasca e faz sabão. Azeite doce, óleo de mamona, sebo de rim, machuca colocar no fogo para esquentar, dá uma esfregação na mulher, massagem, amarra a cintura da mulher depois ela deita e vai nas juntas e encharca a mulher. O remédio é para limpeza, chá, cozinhar uma rama de hortelã, puegingho, azeite três colheres de sopa. (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

As práticas ancestrais de uso de plantas medicinais é uma alternativa para as comunidades tradicionais, tendo em vista que os medicamentos são caros e oneram economicamente a qualidade de vida dos habitantes. Os chás, os banhos de assento, as ervas e plantas com poderes curativos são valorizados e os conhecimentos que eram repassados por gerações ainda tem importância dentro das comunidades como fonte de promoção da saúde.

CAPÍTULO 3

AS COMUNIDADES E AS MULHERES QUILOMBOLAS: DESCORTINANDO O TERRITÓRIO BREJO DOS CRIoulos

A proposta deste capítulo é apresentar as comunidades tradicionais onde residem as entrevistadas, as mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos e suas concepções a partir das relações estabelecidas no cotidiano, perspectivas entre o individual e coletivo e compreender como se constituíram as territorialidades. Para tanto, recorreu-se às vivências das entrevistadas, ao cotidiano e aos modos de vida, além de conhecer fatos que retratam o cotidiano delas nas comunidades.

Ao contextualizar as comunidades sob o olhar das mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos, fez-se necessário buscar em outras áreas do conhecimento para compreender e concluir a pesquisa como a antropologia. Nesse sentido, o antropólogo Costa (2006) indaga que o percurso para descortinar populações tradicionais deve considerar primeiramente a autoidentificação dos grupos sociais, tendo a identidade como centro, pois ao se intitularem comunidades tradicionais quilombolas, coletivamente, constroem as diferenças intergrupais as quais os circundam. Assim, com relação às comunidades rurais, é necessário descortinar as vivências sociais por meio de questões que se confluem no cotidiano.

Antes de iniciar a descrição das comunidades em que cada entrevistada reside no quilombo Brejo dos Crioulos, compreendeu-se ser pertinente descrever as vivências das mulheres quilombolas que fizeram parte do processo de retomada do território, direta ou indiretamente. Entendeu-se que a participação das mulheres na demanda territorial passou por um processo de autoidentificação quilombola, sendo a contribuição feminina de grande relevância e centralidade neste processo.

3.1 A retomada do território de Brejo dos Crioulos e o processo de autoidentificação das mulheres quilombolas

As mulheres quilombolas que participaram da pesquisa de campo relataram a participação no processo de retomada do território e os efeitos na questão identitária. Observou-se que foram distintas as participações nesse processo, sendo que algumas estiveram diretamente nos confrontos e se prontificaram a participar dos acampamentos e das discussões nas instituições, como por exemplo: Catarina, Ernestina, Justina e Paula. Outras mulheres, por

questões particulares, não participaram do processo de retomada diretamente nos acampamentos, mas deram suas contribuições e apoiaram em outras atividades como, por exemplo, Carlúcia na escrita de algumas atas e Fátima sempre à disposição para o que precisassem. Outras compreenderam a importância da causa e manifestaram seu apoio de forma indireta, como exemplo, Rosalina, que não esteve presente devido a condicionantes de saúde na família, e Regina, por estar na época estudando em Janaúba. Estas mulheres são referências de vivências relatadas de forma particularizada e também coletiva.

A escuta atenta solicitou repetidas vezes saber qual foi o papel das mulheres quilombolas no processo de retomada do território para que, a partir da descrição como ouvinte e pesquisadora, refletisse o cotidiano feminino de luta e a identidade da mulher negra diante dessa experiência.

O interesse nesse momento foi verificar a participação da mulher quilombola sob uma ótica particularizada, delas por elas mesmas, não com intenção de uma abordagem de forma heroica, mas para evidenciar o processo de retomada, o protagonismo e resistência das mulheres que participaram em diferentes frentes.

Até chegar ao processo de reconhecimento, o caminho foi longo, foram muitas idas e vindas iniciadas no ano de 1999, com sucessivos movimentos entre documentos e retomadas. Conforme destacado por Costa (2015), foi nesse caminhar que os quilombolas compreenderam que as comunidades, para acessarem seus direitos e terem o reconhecimento do território, só seria alcançado como direito por meio da força da lei e da força da coletividade. E isso significava o grupo sobreviver e reconquistar as terras que eram suas por direito.

O Território significa sobrevivência, pois é de onde se retira o sustento da família. Assim, “o processo de apropriação do território é econômico, político e cultural, no qual, a natureza exterior ao homem está presente e é influente, (...). O território é resultado e condição desta articulação e unidade” (SAQUET, 2007, p. 69). As articulações políticas e a unidade do povo quilombola possibilitaram a retomada da posse de quase todo o território original.

O sentimento de pertencimento das mulheres quilombolas que vivenciaram e vivenciam cotidianamente o território de Brejo dos Crioulos evidencia as lutas cotidianas que as conduziram, de modo a se perceberem como participantes efetivas ao se mobilizarem e se articularem nos mais diversos contextos, estabelecendo as territorialidades dentro de suas comunidades pertencentes ao território quilombola.

É pertinente afirmar que essa construção identitária perpassa pela concepção individual dos moradores, a etnicidade é uma condição de reconhecimento que só pode ser efetuada pelos pertencentes e não pertencentes da comunidade de Brejo dos Crioulos, “pois a etnicidade implica sempre a organização de grupos

dicotômicos Nós/Eles. Dessa forma, são as categorias de identificação que, através da interação, vão determinar quem pertence ou não ao grupo étnico em questão.” (LEITE, 2001, p. 61).

As articulações internas e externas no território de Brejo dos Crioulos foram construídas com o decorrer dos diferentes tempos de fartura, tempo dos fazendeiros e tempo de penúria, diz Costa (1999). As mulheres quilombolas, em suas comunidades, revelaram como participaram do movimento e da luta pelo território, que também se fez na permanência e divulgação dos processos históricos que ocorreram e ocorrem, por meio do que se vivenciou ou é vivenciado para sua garantia e memória dos que virão.

Nesse sentido, a memória, segundo Halbwachs (1990, p. 25), possui a seguinte conotação: “se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a de outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse começada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias”.

Diante dessa premissa, Paula (Caxambu I, 2022) sinalizou sua preocupação com a memória sobre a história do quilombo: “Precisamos falar da nossa história que são poucos que sabem a história do quilombo, que a juventude vai perdendo”. A afirmação evidencia a preocupação em divulgar entre os jovens a luta para a permanência no território, para que a memória do quilombo seja resguardada. Muitos dos jovens que vivem nas comunidades não sabem dessas movimentações, pois dos moradores mais antigos que vivenciaram a luta, foram poucos que permaneceram, sendo alguns já falecidos.

Os jovens precisam entender o que é ser quilombola porque nós também não sabíamos. Joba, que deu a ideia para o povo sobre nossos direitos. Quando ele chegou no quilombo, o povo ficou com medo de ser gente da Ruralminas ou gente enviada pelos fazendeiros. Ele ficava sozinho, ninguém dava confiança para ele, todos tinham medo dele. Ele tinha uma máquina na mão e tudo era tirar retrato. As mulheres desconfiavam e perguntavam o que ele veio fazer aqui. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

A reação foi de desconfiança, medo e estranhamento diante da chegada do antropólogo João Batista de Almeida Costa (Joba) ao quilombo. Assim como, Paula/Caxambu I (2022), Costa (1999) em sua pesquisa destacou as dificuldades de aproximação e a necessidade de um interlocutor local para intermediar a relação com a comunidade, quebrar o estranhamento dos moradores do território em relação à sua presença.

Durante a descrição do estranhamento dos moradores com Joba, Paula (Caxambu I) sorria muito ao lembrar as cenas das mulheres desconfiadas e com medo, eram muitas perguntas e poucas respostas para o momento: “quem era ele? O que veio fazer aqui? Era da

polícia? Veio matar a gente? Mas ele foi muito importante para o quilombo” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

A comunidade não entendia, pois se viu diante de um estranho que ficou dias só tirando retratos e o comportamento da comunidade foi de recuar e se esconder. Paula relatou esse momento:

Meu sogro Maurício Barbosa Lima, conhecido como Maurício de Papa, chegou e me disse: “Ôh comadre, a senhora tá sabendo que chegou um homem na igreja? (comunidade de Araruba) Estou com medo de ser gente da polícia ou dos fazendeiros para mexer com a gente, esse homem só ficava tirando retrato das pessoas” (risos). Na verdade, eles não conheciam os equipamentos que Joba utilizava e todo mundo ficou assustado com aquilo e o ele só tirando retrato de gente e de tudo que via, querendo conversar com as pessoas mais velhas e eles ficaram desconfiados, perguntavam de onde veio esse homem?

Dona Gregória, minha sogra, esposa de seu Maurício Papa, foi procurada por Joba para ser entrevistada, mas não foi possível. As mulheres se escondiam e corriam dele, as mulheres mais velhas não queriam falar com ele não. Meu padrinho (termo que ela chama o sogro e a sogra, padrinho e madrinha) falava comigo para conversar com os meninos, avisar meus filhos para não conversarem com Joba. Madrinha Dona Gregória (Dona Ducha) não queria falar com Joba. “Você não fala com esse homem não, se ele vier aqui não abre a porta para ele não”. Nós escondíamos dele, porque ele tirava foto de tudo, do batuque, das danças e tudo que via. As mulheres tinham receio e medo de falar com ele. Aí depois Joba encontrou com Ticão, uma liderança da comunidade, conversou com ele e ele entendeu o que Joba estava querendo fazer na comunidade, que era uma pesquisa e só depois disso que ele conseguiu conversar com as pessoas. Ticão veio e explicou pra nós quem ele era e que pretendia fazer e só depois que as pessoas compreenderam o que ele veio fazer aqui era pesquisar. (PAULA /CAXAMBU I, 2022).

Depois que tudo foi esclarecido, a comunidade reconheceu o pesquisador, ele foi de muita importância para todos. Paula/Caxambu I (2022) destacou o carinho pela sua pessoa, sorriu e cantou uma música que compôs para o antropólogo e professor João Batista:

Oh! Feche a porta que é ladrão!
Oh! Bate a porta que é ladrão!
Não deixe tirar foto não,
Feche a porta que é ladrão!

Ele veio endireitar para a vida melhorar
Este homem tem conquista
eu estou falando é de João Batista.

Em relação às dificuldades encontradas por Joba, a autora desta tese, durante a efetivação dessa pesquisa, não teve dificuldades no processo das abordagens realizadas para a execução dessa pesquisa. E não foi percebido ou vivenciado grandes contratemplos. Ressalta-se que, à medida que avançavam as entrevistas, percebeu-se o quanto Costa (1999) contribuiu para

os futuros pesquisadores, pois a postura dele foi fundamental para o descortinar do território quilombola do Brejo dos Crioulos, tanto com os demais territórios quilombolas localizados no norte de Minas Gerais que iniciaram a busca por seus direitos e avançaram na luta pelos direitos ancestrais de forma conjunta. As comunidades pertencentes aos territórios quilombolas buscaram participação ativa no processo de enfrentamento, marcado também pela presença das mulheres quilombolas, aqui reconhecidas de maneira particularizada e coletiva.

A identidade da comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos se estendia no entorno do território, pela externalização e pela busca da garantia dos seus direitos, que ocorreu com a abertura do quilombo para o mundo exterior. Segundo Catarina (Caxambu I/2022), moradora de Caxambu I, esse processo se resumiu com a seguinte frase: “Antes nós não sabíamos de nada né! Até Joba chegar aqui!”.

Catarina (Caxambu I, 2022) expressa a falta de informação dos habitantes da comunidade sobre seus direitos como remanescentes quilombolas. Já havia lutas de resistência no território, sendo que as mulheres foram as que mais persistiram em sobreviver na e da terra.

Paula (Caxambu I, 2022), ao concordar com Catarina (Caxambu I, 2022), evidencia sua fala e acrescenta que o território de Brejo dos Crioulos passou a ser reconhecido no mundo a partir do momento em que eles foram em Brasília/DF e se que acorrentaram, pois foram vistos em todos os canais de televisão e em todos os jornais, o que repercutiu muito. Paula entendeu a ação também como uma forma positiva de divulgar a realidade que estavam vivenciando, as ações e o andamento do processo ampliaram, atingiram mais pessoas, o que ajudou muito. De forma sucinta, Costa (2015, p. 38) descreve o corrido:

Desde então, Brejo dos Crioulos ganhou notoriedade nacional e internacional. No mesmo dia em que os quilombolas se acorrentaram em frente ao Palácio do Planalto, foi assinado o decreto que homologa o território como de posse coletiva da comunidade de Brejo dos Crioulos e permite a desapropriação dos imóveis rurais. Em 30 de abril de 2011, um dia após o referido ato, a presidente Dilma Rousseff e o ministro da Secretaria Geral da Presidência, Gilberto Carvalho, receberam os quilombolas. (COSTA, 2015, p. 38).

Posteriormente, Paula (2022) fez a seguinte análise com relação aos órgãos de imprensa e a divulgação do ato dos quilombolas: “Ajudou, mas também atrapalhou, porque muitas vezes a notícia não era do jeito certo, elas estavam do jeito dos fazendeiros, latifundiários, tendenciava para um dos lados, e os órgãos estava à frente ajudando os fazendeiros, atrasavam todo o processo” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

A participação das mulheres na luta pela retomada do território proporcionou ampliar a percepção sobre a realidade vivenciada e, então, elas passaram a se posicionar com maior

entendimento e criticidade sobre o território e os aparatos utilizados pelos seus opositores para convergir as lutas e conquistas do grupo social de forma pejorativa, negando-os o direito à cidadania.

Durante a entrevista, com Catarina (Caxambu I, 2022), sobre o contexto histórico do território, pôde-se associar sua fala ao tempo dos fazendeiros (Costa, 1999), quando relatou que a comunidade passou por um longo período de muitas dificuldades em que os grandes fazendeiros foram encurralando e tomando as terras dos mais fracos, tornando as relações cada vez mais conflituosas no território, “e tinha aqueles quilombolas que eram funcionários dos fazendeiros que também ficavam a favor do patrão” e deixava um sentimento de muita desconfiança, eram tempos difíceis. (CATARINA/CAXAMBU I, 2022).

Durante as entrevistas, Paula (Caxambu I, 2022) a existência de um período conflituoso quando da demarcação das terras pela Fundação Rural Mineira (Ruralminas), atualmente extinta. Segundo ela, a demarcação das terras realizada pela fundação ocorreu de forma que os quilombolas ficaram prejudicados e reduziram sua área, distribuindo pedaços de terras, tudo realizado sob o comando do Estado que estava a serviço dos fazendeiros. Assim, ela menciona: “antes não tinha cerca e nem demarcação da terra, era de todos quilombolas, todos faziam as coisas tudo junto, era tudo comum, as famílias plantavam num mesmo território se organizavam e tudo era tranquilo, aí os mais velhos foram morrendo e vieram os fazendeiros” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Os moradores do território ficaram na condição de subordinados dos fazendeiros e passaram a dividir a colheita, já que se tornaram meeiros: “meu pai mesmo para plantar tinha que plantar na meia, dividir a colheita, no caso né! Aí depois os mais velhos ficaram e os mais novos foram saindo aos poucos para trabalhar em outros lugares ou foram embora, alguns para o sul de Minas para o café. Mas a luta continuava, a gente não desistia, desistia não!” (CATARINA/CAXAMBU I, 2022).

Paula (2022) também assim como Catarina (2022) descreveram com indignação essa realidade com os sentimentos de tristeza e dor de quem vivenciou cada momento, conheceu a luta e o lugar, com autoridade de quem tem sua vida construída na comunidade e ressaltaram que só depois que o Cadastro Rural foi realizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é que eles tiveram garantido os direitos de trabalhar e permanecer na terra.

Quanto ao cadastro das terras, foi a presidenta Dilma que fez a desapropriação, o governo comprou e pagou os fazendeiros, eles praticamente não causaram tantos problemas depois que saiu, porque tinham a certeza que iam receber, e porque estavam errados, o governo indenizou as benfeitorias que tinham, o

gado forneceu ao estado, os quilombolas não tiveram ajuda nenhuma de ninguém do estado, não tiveram ninguém para ajudar o quilombo. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

No entanto, as mulheres entenderam que a luta de permanência não foi concluída, elas ainda estão aguardando a titulação das terras pelo INCRA. Carlúcia/Araruba, enfatizou que o território nesse período vivenciou situações jamais vistas anteriormente:

O território passou a receber visitas de pesquisadores, o colégio Marista também comparecia dava assistência às pessoas das comunidades, faziam palestras educativas, instruía e vinha aprender com a gente também, entrevistava as pessoas, eles traziam os alunos para vivenciarem a vida do quilombo e pegamos um amor com a Cida do Marista, a Cida é um amor de pessoa, mas com a pandemia não tivemos mais contato com ela, ficaram de voltar, mas não deu certo. (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

As mulheres quilombolas entrevistadas destacaram a falta de informação que a população quilombola vivia, as questões referentes aos direitos só ocorreram após a chegada do pesquisador, não havia por parte da comunidade o entendimento sobre essas questões. A retomada e resistência como movimento teve início depois da pesquisa de Costa (1999), e culminou com a mobilização para a retomada do território, já que, até então, a população do quilombo não tinha conhecimento de como atuar em busca de sua cidadania e de direitos iguais. Então, foi constituída a rede de solidariedade e, principalmente, com o apoio do Movimento Sem Terra (MST), da Comissão da Pastoral da Terra (CPT), do Centro de Agricultura Alternativa (CAA) e de diversas outras redes.

O movimento de retomada tomou fôlego e iniciou com reuniões com as lideranças para instruir como seria e o que poderia ser realizado nos acampamentos, além de instruir os participantes quanto às questões citadas Paula/Caxambu I destacou: “antes nós ficávamos encarcerados pelos fazendeiros sem conhecimento de nada” e concluiu:

A questão do território, e do conhecimento de comunidade quilombola para a população veio depois, eles não tinham conhecimento disso não (os antepassados), a retomada e resistência como movimento só depois com a mobilização, até então, ninguém tinha conhecimento de como fazer aí chegou ajuda do MST, da pastoral da terra, antes eles ficavam encarcerados sem conhecimento de nada. As mulheres do quilombo foram importantes no processo de retomada e na luta para garantir o território, quando a polícia vinha para tomar a fazenda que a gente estava acampado no assentamento, nós mulheres juntamente com as crianças passávamos a mão nas enxadas, foices e facão e vinha pra cancela e fazia uma barreira pra polícia não passar, ficavam alguns homens no meio da gente, mas era pouquinho só pra ajudar, mas éramos nós mulheres que impedíamos deles de entrar e tomar da gente o acampamento. As ferramentas eram para eles saberem que nós só queríamos era trabalhar, só isso, não era para lutar, mas ter nossa terra e o que é de direito. (PAULA /CAXAMBU I, 2022).

A identidade ancestral nesse período inicial era compreendida e concebida na individualidade e no seio familiar, não de forma coletiva pela população de Brejo dos Crioulos. Todavia, ao se apropriarem da luta pelo território, a identificação se estabeleceu, conforme proposto por Carril (2017, p. 555), “Na representação quilombola, não é o passado que retorna. É o presente que faz aflorar a história e a ancestralidade dentro das experiências que levam à organização social”. Nesse processo, a participação das mulheres quilombolas foi pautada nas vivências e, durante os movimentos, o grupo social feminino pôde exercer a defesa do seu território e se identificar com sua ancestralidade.

O movimento possibilitou aflorar ainda mais o sentimento de pertencimento pelo lugar e, a partir daí, a concepção identitária em ambas as perspectivas, individual e coletiva, foi sendo construída. As mulheres estavam ali pela terra que significava a vida, carregavam dos ancestrais a forma de alimentar a vida pela mãe terra, que dá o fruto e o alimento, o simbolismo contido na ação das mulheres quilombolas que iam à frente da porteira e faziam uma muralha humana. Mulheres e crianças se uniam para impedir a polícia de adentrar à área que ocupavam, representavam a luta pela vida e a vida que vem da terra, que mata a fome e garante a sobrevivência das famílias. Por meio da terra, a ancestralidade ressurgia e estava viva.

O reconhecimento como cidadãos legitimou a luta pela terra, colocando o território como condição essencial de materialização das vivências sociais e simbólicas dos povos. A comunidade é a base onde se efetivam as territorialidades femininas quilombolas de Brejo dos Crioulos que, por meio da participação no processo de retomada do território, expressaram sua identidade coletivamente ao fazer prevalecer a constituição Federal de 1988 (COSTA; OLIVEIRA, 2021).

O relato de Paula (Caxambu I/2022) externalizou a importância do compromisso assumido pelas mulheres diante da retomada de posse territorial:

Durante o processo de retomada as mulheres tinham muitas tarefas, elas cozinhavam, dividiam as tarefas, tinha escala de trabalho, três ou duas na cozinha, outras para organizar a mística, as orações, outras para organizar a animação. A noite para gente vigiar e a noite passar mais depressa. Também tinha aquelas que cuidavam dos doentes, faziam chás caseiros, remédios para gripe, febre, dor de barriga e tosse, eram as doenças mais comuns e também tinham os benzimento, quem fazia os benzimento eram D. Elizarda e meu padrinho Maurício, todos já falecidos. (PAULA / CAXAMBU I, 2022).

O acampamento possuía uma dinâmica e organização própria, em que as mulheres quilombolas estavam à frente de muitas ações, capacitaram-se para receber essa designação no grupo, auxiliadas pelos movimentos sociais CPT e MST, assistiram a palestras a fim de receberem orientações sobre as diversas frentes de trabalho e sobre a importância de todas no

processo. Também foram orientadas sobre a divisão das atividades destinadas a cada grupo e as ações necessárias para que o movimento ganhasse força e não perdesse o foco, eram muitas obrigações, mas os grupos se revezavam.

Justina (2022) da comunidade de Araruba em São João da Ponte/MG esteve presente durante o processo de retomada e destacou sua participação da seguinte forma:

Foram muitas as mulheres que foram para o acampamento, levavam as “trilhas” na cabeça, como: colchão, painéis, tudo que precisasse para ficar lá acampada. Lá no acampamento a mulher ia na frente e os homens lá atrás para enfrentar a polícia, todos levavam machado, foice, enxada, facão. Ticão avisava com tiro de foguete, não tinha arma de fogo no acampamento não, só os instrumentos de trabalhar na roça. A polícia tentava negociar e eles não abriam mão, só depois da assinatura de desapropriação é que nós saímos, a luta era para valer, a gente ficava no pátio da fazenda, as mulheres iam pra frente da cancela com todos os filhos e com os instrumentos de trabalho e começava a cantar. As músicas de ordem e de retomada durante nossa permanência no acampamento eram:

Não queremos guerra queremos é trabalhar!
 eu já disse o ditado, terra é de quem plantar!
 Se sente, quilombo está presente.
 Na luta pela terra ele nunca esteve ausente!
 Se sente, quilombo está presente,
 Na luta pela terra ele nunca esteve ausente!
 Reforma agrária quando? Já! Quando? Já!

Quilombo, Quilombo, não vive cansado, melhor viver lutando do que ser escravizado!
 Quilombo, Quilombo, não vive cansado, melhor viver lutando do que ser escravizado!
 Nós somos dos quilombos, viemos para lutar, com dignidade a terra conquistar, nós somos a raiz de um povo sofrido, quilombo dos palmares é o nosso protetor!

Quilombo, Quilombo, não vive cansado, melhor viver lutando do que ser escravizado! Quilombo, Quilombo, não vive cansado, melhor viver lutando do que ser escravizado!
 Nós somos dos quilombos, viemos para lutar, com dignidade a terra conquistar, nós somos a raiz de um povo sofrido, quilombo dos palmares é o nosso protetor!

Ô bambaia, ô bambaia, o homem que não presta tira a calça e veste a saia! O Dona Dilma venha ver, traz café para nós beber, eu não vim aqui para passear, eu vim aqui pro cê assinar!

Ô bambaia, ô bambaia, o homem que não presta tira a calça e veste a saia!
 Ô bambaia, ô bambaia, o presidente que não presta tira a calça e veste a saia!

O Dona Dilma venha ver, traz café para nós beber, eu não vim aqui para passear, eu vim aqui pro cê assinar! O Dona Dilma venha ver, traz café para nós beber, ô na cuia ô no coité traz do jeito que ocê quiser! (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

As músicas de ‘ordem’ eram cantadas quando chegava a polícia, as mulheres quilombolas iam para a cancela com crianças e ferramentas, eram os gritos de luta que fortaleciam o grupo.

Ernestina da comunidade de Furado Modesto localizada em Varzelândia - MG, também esteve presente em uma das ocupações no território em Varzelândia, vivenciou muitos perigos e confrontos diretos, mas não se intimidou em diferentes momentos da luta pelo território. A força para não desistir era retomada quando lembrava que significava a continuidade da sua família. Relatou um episódio que sofreu ao ser ameaçada pelos capangas dos fazendeiros:

Era tudo gente ruim! Nós éramos atacados de tudo quanto é jeito, tinha um gerente que derrubava tora de madeira e colocava no passadiço, atrapalhava o caminho dos filhos irem trabalhar, era meu sobrinho um dos que fazia isso conosco, ele trabalhava na fazenda e era contra a gente, tinha um cunhado do Dono da fazenda que ficava aqui também, até já morreu, ele jogava os cachorro da fazenda na gente quando a gente saia pra buscar água, era tudo cachorro valente, nós tínhamos medo demais, se mordesse ele deixava matar, ficava ameaçando a gente, fazendo medo. Outro dia foi lá no acampamento na fazenda que a gente estava acampado, era assim, cada um fazia sua barraca, as barracas de lona preta eu estava com meus dois netos, já no finzinho de tarde e foi anoitecendo e de noite fazia vigília. Nesse dia os meninos ficaram comigo, e o gerente da fazenda e o sobrinho meu foram com quatro capangas, chegaram assim no meu barraco e perguntou, cadê o café? E me encarou, e meu filho de pegação¹³ chegou com um facão não mão e encarou eles e foi logo dizendo, aqui é pra plantar mamona, abóbora e os capanga só vigiando os movimentos e os netos comigo, eu também com facão na mão, eles deixaram o carro deu quatro tiros pra cima entraram no mato. E os homens saíram gritando: nós queremos briga e eu respondi eu quero é paz. (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Os relatos de Ernestina demonstram coragem, resiliência e engajamento na luta pela retomada do território, Ernestina defendeu o direito à vida e à terra, é uma liderança na comunidade de Furado Modesto, participante do Movimento Feminino Popular pelos direitos das mulheres, pelo direito à terra, contra opressão, violência e a favor da mulher ter direito ao trabalho. Pela sua trajetória de vida, é muito respeitada por todos da sua comunidade e território.

Segundo Ernestina (2022), durante a noite para alegrar e distrair o grupo, no acampamento, aconteciam as rodas de batuque, uma prática cultural que expressa resistência, luta e valorização da cultura imaterial do território quilombola. É dançado em diversos territórios quilombolas pelo país. No Brejo dos Crioulos, é uma atividade que até tem a participação dos homens, mas são as mulheres que sempre organizam e que chamam o batuque.

¹³ Filho de pegação: eram as crianças que a parteira fazia o parto. Os filhos de pegação consideram Ernestina como mãe e ela os tem como filhos.

Por meio do relato da entrevistada, tem-se a dimensão das atividades e a importância da participação das mulheres no movimento:

O batuque era composto por mim, Catarina, Justina e outras mulheres que organizavam. Não tinha ensaio, era tudo na hora, no improviso, era de 10 da noite até 7 da manhã, era batuque a noite toda, ou então, a dança de sala só com a viola quando não tinha batuque, as mulheres tocavam, mas tinha alguns homens também, mas, era mais pouco, eram mais as mulheres que participavam, toda festa tinha batuque, não tinha banda de forró, era batuque a noite toda, também a gente rezava o terço. As mulheres nunca fizeram reunião para ensaiar o batuque, era tudo no improviso lembro que teve uma época que nos reuníamos, só lembro que nós reversávamos as atividades porque também tinha que ir em casa para cuidar da família e dos bichos. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

As rodas de batuque acontecem coletivamente. Durante as rodas, a comunidade externaliza sua ancestralidade em diferentes ocasiões. No acampamento, o batuque tinha o objetivo de distrair os participantes, alegrar o movimento e não deixar os vigias dormirem por meio da alegria mediada pelo tambor, os pulos, gingados e versos jogados pelas mulheres durante a roda.

Entretanto, as rodas de batuque acontecem também em outros momentos sociais do quilombo, “durante o processo de beneficiamento da produção no trato da mandioca e da cana para serem transformadas em farinha e rapadura, seja nas festas de casamento e, principalmente, durante as festas religiosas de culto aos santos padroeiros” (COSTA, 2016, p. 124).

Percebeu-se, durante os relatos das mulheres quilombolas que estiveram nos acampamentos, que a capacidade organizativa na divisão de tarefas, de forma coletiva e individual, seguia uma ordem de tarefas estabelecidas entre elas e elas funcionavam pela cooperação e disponibilidade daquelas que fizeram parte do grupo. Verificou-se a sobrecarga de afazeres cotidianos, e ficou evidenciado a responsabilidade e capacidade de atuação das mulheres quilombolas em diferentes frentes, ao mesmo tempo, de forma coletiva e individual, a união permitiu que as tarefas se desenvolvessem mediada pela solidariedade e apoio.

As mulheres quilombolas entendem a importância de o processo de retomada do território ser sempre contextualizado na perspectiva histórica e geográfica do quilombo Brejo dos Crioulos na região norte mineira. Nesse sentido, as comunidades, de modo geral, passaram a entender o que era o quilombo e o que era ser quilombola. A partir da luta, reafirmaram sua identidade ancestral e as mulheres quilombolas participaram conjuntamente com crianças e homens do movimento de retomada. A contribuição feminina nesse episódio foi essencial para consolidar as territorialidades constituídas nas comunidades que as entrevistadas residem.

Foi intensa a participação feminina como grupo social no processo de titulação e reconhecimento de suas terras, porque lutaram pelas garantias de seus modos de vida e ações cotidianas, sejam interna ou externamente, compreendeu-se, por meio desse movimento, uma maior visibilidade e respeito às questões e relações culturais, ambientais, políticas e sociais. Depois de reforçada a importância da participação feminina, elas buscaram conhecer quais eram os direitos ao território, a partir de suas presenças como componentes político e social, contextualizaram e interferiram nas comunidades mediante o seu papel como indivíduo atuante no sentido de desconstruir a realidade de invisibilidade histórica e geográfica da mulher quilombola de Brejo dos Crioulos.

A participação das mulheres no movimento de retomada de Brejo dos Crioulos estabeleceu relações cotidianas pautadas na solidariedade, em ações conjuntas realizadas em grupo durante todo o processo de ocupação do território. As mulheres foram importantes no sentido de garantir a soberania do cidadão, na luta pela terra e suas territorialidades, entretanto, foi concedida visibilidade somente aos homens. Assim, as mulheres entrevistadas em Brejo dos Crioulos, na atualidade, estão buscando escrever também suas histórias na perspectiva das territorialidades mantidas por elas, para que continuem fazendo a diferença no território onde vivem e trabalham.

3.2 As comunidades quilombolas de Brejo dos Crioulos

Para compreender a distribuição espacial do território e a dinâmica interna das comunidades, a entrevista semiestruturada foi programada com o objetivo de ouvir as falas e contextos apresentados pelas mulheres quilombolas e as territorialidades construídas e constituídas nas comunidades. A ida ao campo possibilitou à pesquisadora compreender a dinâmica interna do território constituído das comunidades na perspectiva histórica, geográfica, cultural e identitária. Com relação à divisão territorial interna do território do Quilombo Brejo dos Crioulos, é importante ressaltar que a pesquisa de campo contemplou sete comunidades¹⁴ que pertencem aos respectivos municípios:

- São João da Ponte/MG: Araruba, Caxambu II e Ribeirão do Arapuim.
- Varzelândia/MG: Furado Seco, Caxambu I e Furado Modesto.
- Verdelândia/MG¹⁵: Sebo

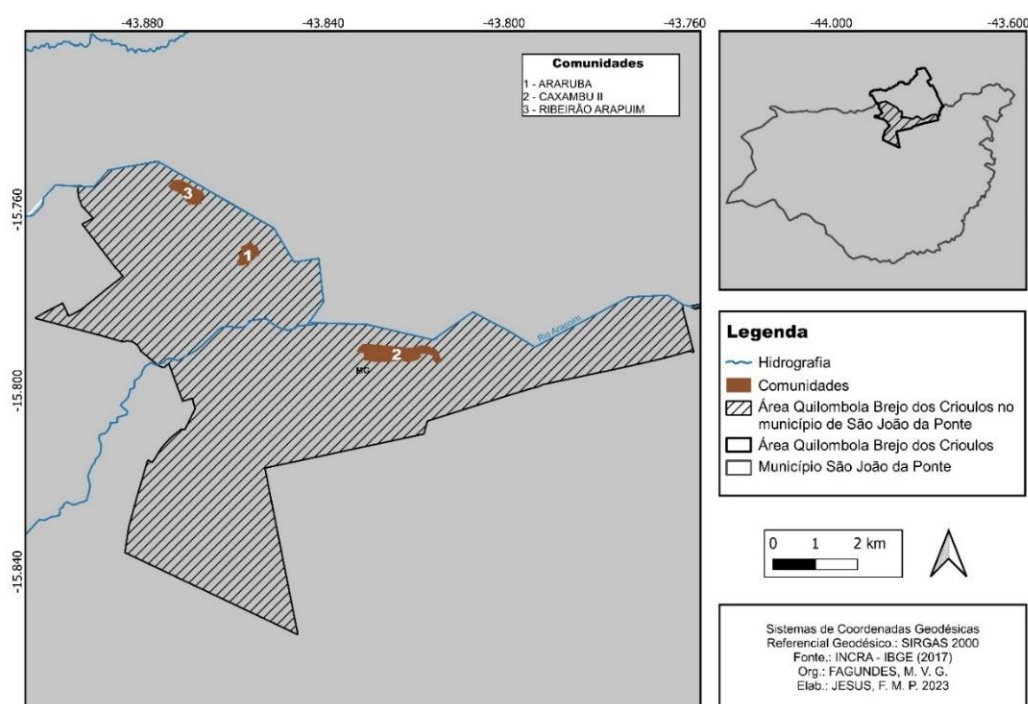
¹⁴ As mulheres quilombolas das comunidades de Orion e Tanquinho não foram contempladas pela pesquisa

¹⁵ O Município foi criado através da Lei Estadual nº12030, de 22/12/1995, com a junção das áreas de dois distritos: Verdelândia, então pertencente ao município de Varzelândia e Barreiro do Rio Verde, pertencente a Janaúba.).

3.2.1 As comunidades pertencentes a São João da Ponte

A figura 40 a seguir, destaca três comunidades que pertencem ao município de São João da Ponte, sendo elas: Araruba, Caxambu II e Ribeirão do Arapuim. Nesta figura, é possível visualizar a localização geográfica das comunidades dentro do município e o território quilombola de Brejo dos Crioulos para além do município de São João da Ponte.

Figura 40 - Localização das comunidades que residem no Município de São João da Ponte/MG



Fonte: INCRA - IBGE (2017) Organização: FAGUNDES (2023). Elaboração: JESUS (2023).

3.2.1.1 Araruba sob o olhar de Justina e Carlúcia

A comunidade de Araruba possui em sua infraestrutura física: água encanada, luz elétrica, a Escola Municipal Leopoldo Fernandes de Souza com turmas de Educação infantil e 1º ao 5º ano ensino fundamental anos iniciais, uma creche que funciona de 07:00 às 16:00 horas, posto de saúde (Programa Saúde da Família), uma praça com equipamentos de ginástica e ruas asfaltadas. Conforme relatado pelas entrevistadas, a comunidade ainda possui, conforme a figura 41, pequenos comércios como lanchonetes com venda de salgados, refrigerantes e sorvetes, mercearia, bares, uma praça, academia ao ar livre, prestação de serviços como barbearia, salão de beleza, salgadeiras e boleiras (JUSTINA; CARLUCIA, 2022).

Figura 41 - Lanchonete Efigênia



Fonte: Fagundes (2022).

Sua infraestrutura é deficitária quando se trata de saneamento básico, pois as casas utilizam fossa asséptica e não há coleta de lixo, os moradores queimam o lixo, mas não existe um destino correto para o lixo produzido pela comunidade, assim, são encontradas muitas sacolas plásticas na estrada de acesso à comunidade, tanto na chegada para quem vem de São João da Ponte, como para quem passa pelas ruas na saída para outras comunidades vizinhas.

Na figura 42, observa-se um mosaico de imagens em que se pode visualizar os aspectos da infraestrutura da comunidade de Araruba, que apresentam características de um pequeno povoado, com equipamentos similares de áreas urbanas. A comunidade de Araruba é uma referência no território por ser o local em que acontece a tradicional festa de Bom Jesus, padroeiro da comunidade.

Figura 42 - Mosaico aspectos estruturais da comunidade de Araruba/São João da Ponte



Fonte: Fagundes (2022).

Justina (Araruba/2022) acredita que a comunidade possui em média 90 famílias residentes e que a comunicação entre os moradores de Araruba com outras comunidades e municípios se efetiva por meio do telefone celular e internet de forma individual.

As lembranças que Justina/Araruba (2022) possui da comunidade de Araruba é de somente algumas casas distantes umas das outras e todas de adobe sem estrutura nenhuma de cozinha e banheiro, assim, as necessidades fisiológicas eram feitas de forma improvisada.

A comunidade de Araruba era muito mato, só mato, umas três casas. Depois o povo foi pedindo para construir, pedia permissão para terreno ao Bom Jesus, pertencia a Igreja Católica, o finado Leopoldo Fernandes de Souza quilombola daqui. Hoje a Escola que tem na comunidade recebeu o nome dele, ele ajudava o povo a conseguir essa permissão. Depois veio o prefeito Denizar e mandou a máquina fazer um pátio para o povo e foi construindo ao redor. As casas de frente da minha eram as mais antigas, construídas com adobe, ainda tem algumas casas de adobe em pé na comunidade. A casa do sogro da Carlúcia que ainda está de pé é de adobe. Seu Jorge Telheiro, também Seu Dú, e a venda de João Gueré, João Borges filho de Jorge Telheiro. São casas com parte do fundo ou com uma casa ao lado mais antiga que não usa mais porque a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) fez um projeto, deu banheiro e arrumou algumas casas que eram construção de adobe, receberam ajuda para arrumar as casas por conta do barbeiro e não moram mais em casa de adobe. (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Carlúcia (Araruba/2022) destacou suas lembranças de infância sobre a comunidade e como as coisas mudaram, assim como Justina (Araruba/2022) ainda tem na lembrança as casas de adobe, que eram as casas típicas existentes na comunidade, além da dificuldade de sobrevivência no lugar.

Eram poucas casas, mais simples de adobe, todo mundo muito fraco financeiramente, sem recursos financeiros, o café foi a principal fonte de renda antes da retomada, depois da luta pelo território foi muita resistência para ficar aqui, hoje ainda as pessoas saem em busca de emprego fora das comunidades, mas, hoje já temos posto de saúde que fazemos lá consultas, dentista, fisioterapia, antes a gente tinha que ir para o Assa Peixe. (CARLÚCIA/ARARUBA, 2022).

Na figura 43 observa-se as casas marcadas com as setas, estas são as casas de adobe que sobreviveram ao tempo. À direita, a casa dos pais de Carlúcia (Araruba/2022) e, à esquerda, a casa mais antiga que ainda se mantém conservada toda construída de adobe. É possível verificar que é uma construção suntuosa para os padrões da época, a construção se estende até a varanda do comércio e ambas não são utilizadas como moradia, estão abandonadas, mas representam as vivências e mudanças ocorridas no lugar.

Figura 43 - Construções antigas de adobe na comunidade Araruba/Brejo dos Crioulos



Fonte: Fagundes (2022).

A comunidade era só da casa de Dona Joana em direção à igreja, só tinha as ruas de cima. Onde é o posto de saúde era a Escola. Esse foi primeiro loteamento que o Denizar abriu em direção à São João da Ponte. Depois, o segundo loteamento abriu mais espaço onde hoje é a atual escola, uma delas foi a rua Ataliba Abreu (rua dos crentes e a igreja dos crentes). A construção das casas nessas novas ruas só foi possível depois da retomada do território, além desses dois momentos teve a terceira opção de loteamento, a abertura de novas ruas que vai em direção a saída de Varzelândia (Orion e Furado Seco, Caxambu I). (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

A comunidade de Araruba foi tomando forma de um pequeno povoado, as ruas foram sendo abertas e urbanizadas aos poucos e as casas no início eram isoladas. Só depois, com as ações da prefeitura de São João da Ponte abriram novas ruas que organizaram a circulação do espaço, mas antes eram caminhos abertos pela população, conforme relato de Justina (Araruba/2022). Houve muitas transformações.

Quanto à questão religiosa, as igrejas se concentram em duas denominações, a Igreja Católica, com o santo padroeiro Bom Jesus, e uma evangélica, a Congregação Cristã do Brasil (CCB). A urbanização melhorou as condições da população, principalmente com relação às festas religiosas da comunidade, os festejos de Bom Jesus em agosto e, em janeiro, a festa de Santos Reis (Três Reis Magos), as ruas asfaltadas no entorno da igreja melhoraram a qualidade de acesso para a execução da festa.

Figura 44 - Igreja de Santos Reis São João da Ponte/MG



Fonte: Fagundes (2022).

Em termos de infraestrutura, Carlúcia (Araruba/2022) relembra que “antes era muita poeira, naquela época de criança, quando não tinha asfalto nas ruas da comunidade, antes, quando as ruas eram de pedras, as pedras eram as armas quando tinha as brigas, pegavam as pedras para se defender e atacar”. Os conflitos internos na comunidade nessa época se restringiam a esse tipo de comportamento.

Carlúcia (Araruba/2022) continua: “Lembro que a gente saía no escuro e ia a cavalo para a Varzelândia. Não tinha carro e moto como tem agora, sair para a cidade era difícil. A comunidade mudou em muitos aspectos, assim como as pessoas”. Durante a entrevista, observou-se um sentimento de nostalgia pela entrevistada, ao explicar que houve uma evolução e melhorou de vida no que se refere aos bens materiais, todavia, ela ainda afirmou que as tradições, a vida coletiva e solidária estão se diluindo com o passar do tempo.

Um costume que ainda ocorre o ano todo nas comunidades é o jogo, com os campeonatos de futebol, normalmente organizados pelos homens e nos dias em que ocorrem as festas religiosas, costumam acontecer as partidas, que compõem o calendário da festa.

Figura 45 - Campo de futebol comunidade de Araruba



Fonte: Fagundes (2022).

Uma questão pertinente ao cotidiano das mulheres é a participação nas festividades, pois elas estão à frente em todos os movimentos festivos da comunidade, que se associam à religiosidade e também ao lazer.

As atividades de lazer aqui em Araruba são os campeonatos de futebol entre as comunidades que compõem o território quilombola e os times de outras cidades uma atividade masculina, mas é uma das poucas atividades para os jovens, a pracinha da comunidade e as festividades religiosas que fazem parte do calendário anual do quilombo. (CARLUCIA/ARARUBA, 2022).

Na concepção das mulheres quilombolas, entrevistadas na comunidade de Araruba, o lazer se correlaciona com as festividades religiosas. E, pela condição feminina, essas mulheres carregam e absorvem a religiosidade vivenciada desde a infância e, nesse caminhar, reproduzem a figuração das mulheres ancestrais por meio da organização dos festejos, uma honraria em servir a igreja e a sociedade local.

3.2.1.2 Caxambu II sob o olhar de Regina

A comunidade de Caxambu II é um povoado com casas isoladas localizadas à margem da estrada vicinal ou em corredores (becos), não possuindo formato de povoado. Na região as

terras são agricultáveis para o plantio de roças, em sua maioria, de subsistência. Ao observar a figura 46, pode-se dimensionar em parte a questão relacionada ao isolamento das casas. A comunicação entre vizinhos de forma imediata só acontece por telefone celular. A seta indica a casa de Regina, uma das mulheres quilombolas entrevistadas. Pode-se constatar a falta de vizinhança no seu entorno. Lembrando que a foto foi cedida pela entrevistada.

Figura 46 - Vista Panorâmica parte da Comunidade de Caxambu II



Fonte: Arquivo da entrevistada Regina /Comunidade de Caxambu II (2022).

A comunidade mantém uma vasta área aberta com algumas moradias e plantações. Além disso, a existência de mata nativa em evidência demonstra a preservação dos moradores da comunidade com o meio ambiente. Pela configuração espacial do território de Caxambu II, as casas são isoladas umas das outras e os serviços fundamentais à população não se encontram próximos, demandando mais tempo para acessá-los.

Conforme destacado por Regina, para acessar os serviços de saúde e educação nesta comunidade, é necessário se deslocar a outras comunidades, uma vez que o atendimento ocorre na Unidade Básica de Saúde (UBS) da Comunidade de Morro Preto, localizado na cidade de Dinizlândia. A população se desloca para a unidade para receber atendimento. Regina explicou que há um calendário de atendimento diário e que cada dia é específico para cada especialidade médica. A unidade conta com médico, dentista, enfermeira, técnico em enfermagem e agente

de saúde. Mas, segundo a entrevistada, quando sua família precisa de atendimento, vão direto a São João da Ponte ou Varzelândia, municípios que compõem o território.

Com relação à educação, as crianças, jovens e adultos precisam também se deslocar para as escolas localizadas nas comunidades de Araruba, Furado Modesto e Orion. As crianças têm transporte escolar para o deslocamento.

Quanto à religião, a comunidade professa a fé católica e participa ativamente dos movimentos na igreja, mas na comunidade existem duas famílias da religião evangélica. Não se sabe de outras denominações na comunidade além das duas citadas, no entanto, já houve rumores de uma senhora que fazia trabalhos e rituais, porém a entrevistada não soube informar qual a origem e denominação da religião.

Regina comentou outras dificuldades que estão presentes na comunidade:

Aí eu acho difícil, por exemplo, porque você quer comprar alguma coisa diferente, você tem que andar, procurar, ou ir à São João da Ponte ou Varzelândia que são as cidades, né, no município nosso. E aí eu acho complicado nessa parte. (REGINA/CAXAMBU II, 2022).

Mas reconhece que muita coisa mudou na comunidade. Citou, por exemplo, acesso à rede elétrica, água, comunicação e o transporte que conta com os taxis que levam as pessoas de carro de associação do território. A qualidade de vida das pessoas melhorou, mas falta muita coisa como emprego e, com isso, a juventude sai da comunidade em busca de empregos e oportunidades, porém saem sem qualificação nenhuma.

Para descrever as memórias da infância sobre a comunidade, Regina não se lembrou muito das mudanças na questão da infraestrutura, mas destacou as relações de solidariedade e troca estabelecidas com a vizinhança, como os conhecimentos do seu pai sobre remédios e outras ações. Por ser a comunidade isolada e as casas também, seu pai cultivava, no quintal da família, remédios caseiros e era requisitado pela vizinhança quando havia necessidade de utilizar a sua farmácia caseira, sempre vinham pessoas que chamavam seu Sebastião e pegavam os remédios com ele. Regina destacou uma passagem de seu pai com um vizinho:

Meu pai foi à Belo Horizonte não sei o que foi fazer não, mas trouxe uma muda de Dipirona e todo mundo ficou sabendo e vinha aqui em casa pedir para meu pai, só que ele era muito engraçado, quando as pessoas chegavam, ele dava o remédio e uma muda, falava essa daqui é para você plantar viu! Outra coisa que ele fazia era a aplicação de injeção, e todos vinham em casa também para ele aplicar injeção nas pessoas que precisavam. (REGINA/CAXAMBU II, 2022).

As dificuldades das comunidades também eram solucionadas em parceria:

Nossa casa era muito visitada e meus pais eram lideranças na igreja e colaboravam com tudo, até com o município no período de campanha de vacinação, a comunidade não tinha local para vacinar a população e a casa da família se transformava em um postinho improvisado. Passava o dia vacinando as pessoas (crianças ou adultos) dependia da campanha e os funcionários da saúde almoçavam e lanchavam em casa. (REGINA/CAXAMBU II, 2022).

Em Caxambu II, a locomoção é em grande parte realizada com moto. Regina mora em Caxambu II, mas trabalha em Araruba, todos os dias faz esse deslocamento, assim como para algumas festividades das comunidades.

Seus pais eram liderança da igreja católica, mas depois que seu pai adoeceu, Regina acabou herdando essa atribuição. Atualmente, a comunidade está construindo uma igreja para ter as celebrações. Na sua comunidade a padroeira é Nossa Senhora Aparecida.

3.2.1.3 Ribeirão do Arapuim sob o olhar de Fátima

A comunidade de Ribeirão Arapuim apresenta as mesmas características da comunidade de Caxambu II, sua espacialização é semelhante, já que as casas se encontram de forma espaçada umas das outras, não tendo ruas, o que faz com que o trânsito interno seja feito por alguns corredores e becos, além da estrada principal que leva às outras comunidades. Ribeirão Arapuim localiza-se próximo da comunidade de Orion em Varzelândia.

A comunicação é feita pela telefonia celular, o que segundo Fátima/Ribeirão Arapuim melhorou a qualidade de vida da população, pois consegue se comunicar com rapidez com todas as pessoas, solucionar problemas, pagar suas contas e receber pagamento. É só olhar no telefone.

A comunidade possui uma Igreja Católica em construção:

Estamos arrecadando fundos para a construção da nossa igreja, fazemos leilões, promovemos rifas para ajudar na construção, mas ainda não está pronta, só começando. Frequentamos a igreja da comunidade de Orion semanalmente, aqui o pároco vem de Varzelândia, as celebrações acontecem aqui na comunidade só em datas especiais, não temos o templo e realizamos as festas dos padroeiros somente. (FÁTIMA/RIBEIRÃO ARAPUIM, 2022).

A comunidade não possui escola, pois está fechada por causa da nucleação. Mas os alunos estudam nas comunidades pertencentes a São Vicente (ensino Médio) ou na comunidade de Orion em Varzelândia (ensino fundamental I e II). O transporte busca as crianças na porta de casa, mas dependendo da distância entre sua casa e a escola que a criança estuda, ela tem

que levantar muito cedo para não perder o ônibus, e dar muitas voltas para buscar muitas crianças, muitas vezes nem compensa a criança ir de ônibus escolar.

Em Orion, segundo Fátima, dá para ir a pé: “eu estudo na comunidade de Orion, na Educação de Jovens e Adultos (EJA), lá à noite, aqui não tem como estudar. Arrumei mais duas amigas e retornamos a estudar”.

A figura 47 destaca o prédio onde funcionava a escola de educação infantil e os anos iniciais. Com o seu fechamento, o município cedeu para as reuniões da Associação dos Moradores do Ribeirão Arapuim (AMORÁ).

Figura 47 - Prédio onde funcionava a Escola Municipal de Ribeirão Arapuim



Fonte: João Lucas Fagundes (2022).

Assim como as demais comunidades, não existe um lazer específico para as mulheres. As festas, casamentos, batizados e as festas religiosas é o lazer, “todo mundo manda convite pra gente ir nas festas, aqui é assim” (FATIMA/RIBEIRÃO ARAPUIM, 2022).

Na comunidade, moram 23 famílias que permanecem em Arapuim. O abastecimento de água é feito por meio de poço artesiano e a associação da comunidade é a responsável por administrar o poço: “aqui está tudo legal, todos pagam sua taxa de uso sem problemas, essa

taxa é para pagar a conta de luz, todo dia tem que ligar a bomba” (FATIMA/RIBEIRÃO ARAPUIM, 2022). O esposo de Fátima é o responsável por realizar essa tarefa e resolver os problemas da bomba, quando ocorrem, nos canos ou outra coisa. Além disso, a comunidade tem uma particularidade, em que os moradores da comunidade de Lagoa da Varanda, vizinha de Ribeirão Arapuim, participam da associação, com 31 famílias que consomem a mesma água em nome da Associação AMORÁ. Já a luz é particular, cada residência tem sua taxa (FÁTIMA /RIBEIRÃO ARAPUIM, 2022).

Figura 48 - Bagaço de cana de açúcar safra 2022



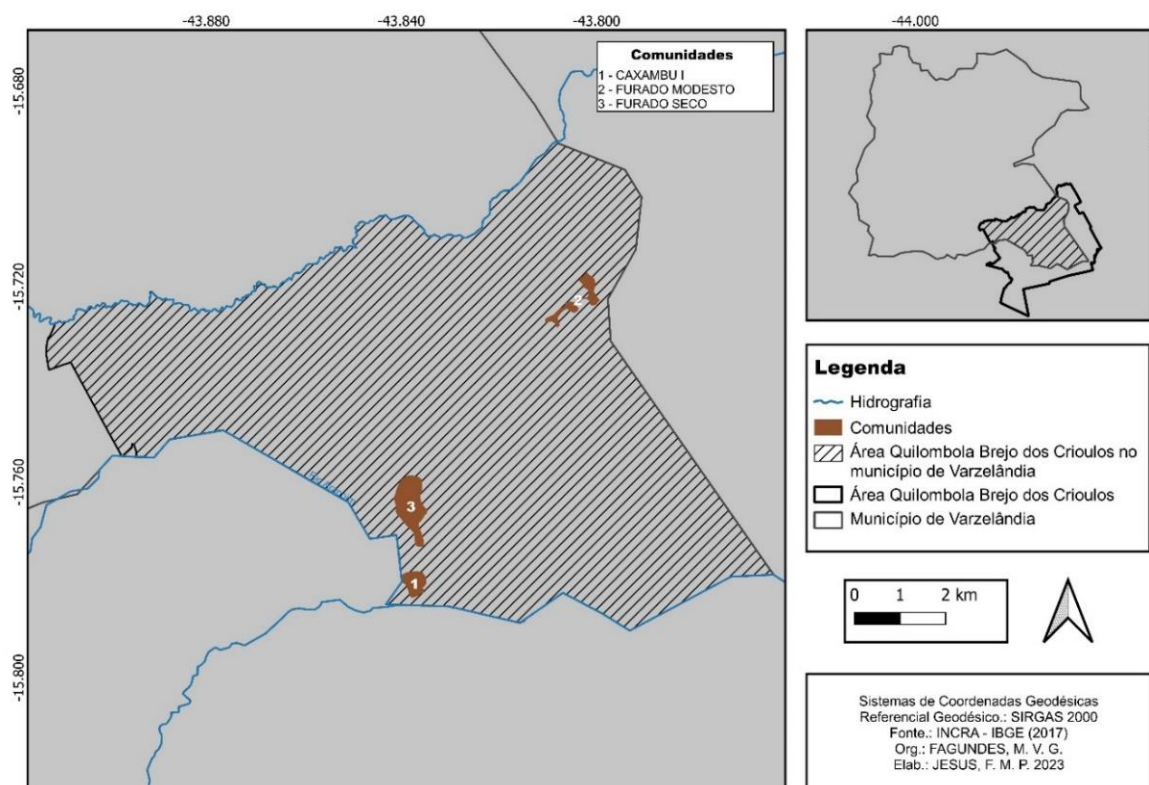
Fonte: Joao Lucas Fagundes (2022).

A população da comunidade é composta também por trabalhadores rurais, parte deles já aposentados, mas que plantam milho, feijão, cana de açúcar e hortaliças. Essas produções representam a subsistência e para algumas famílias agregam a economia familiar.

3.2.2 As comunidades pertencentes a Varzelândia/MG

Como se observa na figura 49 a seguir, o município de Varzelândia inclui as comunidades de Furado Seco, Caxambu I e Furado Modesto.

Figura 49 - Localização das comunidades Quilombolas: Município de Varzelândia, MG



Fonte: INCRA - IBGE (2017) Organização: Fagundes (2023). Elaboração: Jesus (2023)

3.2.2.1 Furado Seco sob o olhar de Iracy

A comunidade de Furado Seco é uma das comunidades localizadas no território de Brejo dos Crioulos que possui infraestrutura de um pequeno povoado. Quanto aos serviços básicos, possui água encanada e luz elétrica. A comunicação é realizada pelo uso do celular, mas parte dos jovens fica nas imediações da escola depois do horário tentando captar o sinal do celular. Não é recorrente nessa comunidade, assim como nas demais, o uso de internet via WIFI. Sobre isso, Iracy fez a seguinte observação:

Quase 100% dos moradores possuem celular, é a maneira de comunicação mais eficaz na comunidade, muitos têm parentes fora, então as chamadas de vídeo diminuem a saudade dos familiares. Os habitantes se locomovem por meio de motocicletas, pois é o mais comum aqui. Temos muitas motos na comunidade, em casa mesmo tem, meu esposo Mazin utiliza a motocicleta, porque ajuda demais. (IRACY/FURADO SECO, 2022).

Além de motocicletas, existe o uso de animais domésticos para o transporte, como o cavalo. Durante a entrevista, foi possível encontrar um morador que utilizava o carro de boi (figura 50) como transporte, para serviços caseiros ou fazer algum frete para os moradores quando lhe é solicitado.

Importante sinalizar a correlação entre a figura e as características que identificam as comunidades tradicionais, abordadas por Diegues (2001), como a permanência do modo de vida tradicional.

Figura 50 - Transporte carro de boi comunidade Furado Seco - Varzelândia



Fonte: Fagundes (2022).

A comunidade possui pequenos comércios como bares, mini mercadinhos e “uma fábrica familiar de produção de corante colorau. Sendo que minha mãe que foi a fundadora da fábrica e hoje é meu irmão que administra e toma conta de tudo. Minha mãe ficou adoentada e não tem como administrar, mas foi ela que iniciou tudo.” (IRACY/FURADO SECO, 2022).

No setor educacional, funciona a Escola Estadual Deusânia de Brito Sales, que era a única que possuía todos os anos do Ensino Fundamental, iniciais e finais, e o Ensino Médio completo. Por essa particularidade, atende grande parte dos estudantes do território quilombola. Iracy trabalha na escola há mais de 20 anos e destacou que “a escola é muito importante para todo o território. Aqui vem aluno de quase todas as comunidades, a escola tem uma boa estrutura, mas falta uma quadra para os alunos. A merenda é de boa qualidade e os professores todos com ensino superior e pós-graduação. Só tem uma professora que não é quilombola, todos os funcionários são remanescentes” (IRACY/FURADO SECO, 2022).

Conta também com uma Unidade Básica de Saúde (UBS) conforme pode-se observar na figura 51, uma área em frente a esta unidade e uma praça, figura 52. Esses serviços estão na rua principal, que possui calçamento. As demais ruas, em sua maioria, possuem serviço de terraplanagem.

Figura 51 - Unidade Básica de Saúde (UBS) Furado Seco



Fonte: Fagundes (2022).

Figura 52 - Praça da comunidade em Furado Seco



Fonte: Fagundes (2022).

Além da UBS Furado Seco, também tem um posto do Programa Saúde da Família - PSF na comunidade, que faz os atendimentos de consultas, exames, controle com os diabéticos e hipertensos. Quando as mulheres precisam ter os filhos, elas têm que ir para o hospital em São João da Ponte (IRACY/FURADO SECO, 2022).

Iracy/Furado Seco fez a seguinte análise sobre a saúde da comunidade: “Na realidade, quando acontece na comunidade melhoria em uma área da saúde, como foi com o PSF, as condições ainda permanecem precárias. Entretanto, no setor odontológico não tem material adequado para procedimentos considerados simples”, outra questão característica na comunidade abordada por Iracy é a necessidade de se ter mais investimento em atividades de lazer que contemplem as crianças, os jovens e os adultos, como ginástica, quadra para praticar esportes e outras modalidades.

Lá existe um campo de futebol precário, onde as crianças brincam. Os campeonatos de futebol são realizados em outras comunidades. Por isso, a festa religiosa é o momento de fé e de socialização comunitária.

A comunidade possui as religiões católica e evangélica, distribuídas entre a Igreja Católica, Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus. Entre as três denominações, a religião Católica é predominante na comunidade. De acordo com Iracy/Furado Seco (2022), a comunidade é dividida entre as duas religiões cristãs católica e evangélica, cada uma representa percentual 50% do total de fiéis da comunidade.

Figura 53 - Residência em Furado Seco



Fonte: Fagundes (2022).

Na figura 53, pode-se analisar distintas situações das ruas de Furado Seco, já que a dinâmica do lugar não se diferencia das demais comunidades do território. À medida que a comunidade cresce, vão se abrindo novas ruas. É uma comunidade com muitas residências recentes, com boa estrutura nas construções e isso se deve aos moradores que se deslocam com parte da família para as lavouras de café e, com o dinheiro que conseguem economizar, fazem a reforma ou vão construindo suas casas a cada ano. A residência mostrada na figura 53 é do

presidente da Associação de Furado Seco e foi utilizada como exemplo da observação, com autorização do dono da residência, que se encontrava, no momento, batendo o feijão colhido do seu roçado em frente à sua casa.

Destaca-se a importância da agricultura familiar no contexto econômico e de subsistência dos moradores da comunidade, pois o feijão colhido na roça plantada pela família garante a subsistência familiar.

3.2.2.2 Caxambu I sob o olhar de Paula

A comunidade de Caxambu I pertence ao município de Varzelândia/MG, sua infraestrutura é composta por serviço de água encanada puxada pela bomba do poço artesiano, luz elétrica e campo de futebol. As casas são organizadas bem próximas umas das outras em um grande quintal sem muros com algumas árvores frutíferas, mangueiras, cajueiros, cajazeiras e outras.

A circulação na comunidade atende uma dinâmica própria estabelecida pelo cotidiano das pessoas, entre caminhos estreitos e poucas ruelas abertas pelo ir e vir, seguindo o fluxo e atendendo a necessidade de locomoção de todos. As construções e distribuição das casas seguem os desdobramentos que as famílias adquiriram à medida que os filhos constituíram suas famílias e vão construindo nas proximidades do quintal da casa de seus pais e assim sucessivamente. A comunidade de Caxambu I é composta por uma nucleação familiar originária de remanescentes de dois troncos familiares:

Os Cardoso, que é minha família, e a os Papa, família do esposo. Eles vivem no mesmo terreno/quintal desde que entendo por gente, todos espalhados de forma consensual, a dinâmica de organização das casas também é acordada entre as famílias, vão dividindo os espaços e construindo na parte que cabe a cada um dos filhos e demais herdeiros. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Paula/Caxambu I (2022) não soube precisar a quantidade de casas, mas fez um cálculo rápido e afirmou que em seu entorno existem, em média, 50 residências pertencentes aos troncos familiares citados. Ali, residem cunhados(as), irmãos(ãs), sobrinhos(as), primos(as) e sogra. Seus pais são falecidos, assim como seu sogro e Paula tem como estimativa de, aproximadamente, 61 famílias compondo a comunidade.

A comunidade não possui escolas, a creche foi desativada em 2018. A partir dos anos iniciais, os estudantes precisam se deslocar para a comunidade de Furado Seco, localizada no mesmo município. Quanto às questões de saúde, a comunidade se desloca para consultar na cidade de Varzelândia ou Montes Claros, para tratamentos mais complexos, todavia recebem a

visita do assistente do Programa Saúde da Família (PSF) para acompanhamento da saúde da comunidade: medir pressão, passar remédios controlados e acompanhar a saúde dos idosos. Paula citou a ação da pastoral da Criança que ajudou demais a cuidar das crianças do quilombo e ela e muitas mulheres participaram: “as multimisturas foi importante demais, eu estava à frente com outras mães” (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Quanto à comunicação, o telefone Celular é a fonte mais utilizada, por meio de ligações telefônicas ou conversas por aplicativos, mas não se tem nas casas sinal de internet. Todas as residências possuem no mínimo um aparelho. Também existem dois bares em frente ao campo de futebol e não há outros tipos de comércio formal.

Até o momento em que foi realizada a entrevista, a comunidade não possuía praça, mas em frente à igreja católica tinha uma ampla área (ver figura 54). Nesse espaço, realizavam-se os festejos de Santa Luzia, a padroeira da comunidade, que ocorria no dia 13 de dezembro, em frente à igreja, espaço em que futuramente, após a realização da entrevista, foi o local em que se construiu a praça.

Figura 54 - Área em frente à Igreja Católica Santa Luzia antes e depois da construção da praça



Fonte: Fagundes (2022).

Assim, ainda no ano de 2022, após a visita do dia 06 de novembro, a prefeitura municipal de Varzelândia/MG atendeu ao pedido da população quanto à urbanização da praça em frente à igreja católica da comunidade. As obras para urbanização da área tinham iniciado e previa-se finalizar antes dos festejos de Santa Luzia, dia 13 de dezembro. A obra foi entregue no prazo e a festa nesse ano foi ainda mais bonita, mas a urbanização limitou-se à área da igreja. Os demais caminhos ou ruas permaneciam sem um serviço de terraplanagem.

A comunidade passou por transformações em diferentes contextos no decorrer das décadas que impactaram a vida de todos, mas a população ainda convive com muitas dificuldades. Paula/Caxambu I (2022) descreveu como a comunidade era e pontuou algumas mudanças ocorridas:

Aqui era assim, não tinha água canalizada, a gente ia pegar água ou no rio Arapuim, ou nas lagoas nas terras do fazendeiro João Gonçalves, ele não incomodava a gente por conta disso não. A energia elétrica só chegou entre 1997 e 1998, os alimentos a gente comprava no armazém na fazenda Morro Preto lá tinha armazém da antiga COBAL – Companhia Brasileira de Abastecimento Alimentos. A gente comprava açúcar, café, sabonete, macarrão, sabão, banha e tinha farmácia também, alguns remédios, cibalena, melhoral. E no quilombo a gente produzia e colhia na própria comunidade. Tinha farinha, rapadura, faziam sabão, colhia arroz, plantava abóbora, quiabo, maxixe, coentro, alho, cebola, criava galinha e porco, então, tinha carne, ovos e banha de porco. Hoje a gente vai em Varzelândia e faz a feira nos armazéns e supermercados. Era muita dificuldade, mas tinha fartura, lembro de meu pai trazendo carroção de peixes das lagoas, era muito peixe mesmo, de todo o tipo até dourado tinha. (PAULA/ CAXAMBU I, 2022).

Por diversas vezes durante a entrevista, Paula/Caxambu I e também Catarina/Caxambu I afirmavam sobre a necessidade de perpetuar a história e a luta dos mais velhos para não perder as origens. De acordo com Paula/Caxambu I (2022), “a valorização da história do lugar e o que nós passamos não foi fácil, não”. Ao considerar que as vivências são construídas a partir das relações intergeracionais e fazem parte da história de todos os quilombolas das comunidades, ela revela a sua indignação quando são tratados como invasores de terra:

Vem desde nossos antepassados, veio passando de pai para filho, o território é uma conquista, foi demarcado não é um território de sem-terra que chegou e apossou, ele já existia e as novas gerações permaneceram no lugar. O cadastro [das terras no INCRA] garantiu para eles trabalharem, não tinha escolas, posto de saúde (PAULA, CAXAMBU I, 2022).

Paula fez parte da história do território de luta pela permanência e reconhecimento do território desde que as terras passaram a ser alvo dos fazendeiros que chegaram na região. A ocupação das terras já existia pelos seus antepassados, remanescentes de povos africanos, e a permanência se processou de pai para filho sucessivamente. Para Paula/Caxambu I (2022), “Estar aqui hoje é uma conquista, o território é uma conquista, foi demarcado e as novas gerações permaneceram no lugar. A comunidade melhorou, mas mudou pouco”.

As atividades de lazer eram realizadas no campo de futebol (figura 55). No dia de jogo as populações das comunidades compareciam, e havia uma movimentação intensa de motos e carros. Os jovens e adolescentes chegavam de moto, as mulheres quilombolas se enfeitavam, principalmente as jovens. Ali era o momento dos encontros com as amigas e pretensos

namorados, era um grande acontecimento social. Os bares vendiam bebidas e havia também vendedores ambulantes de suco, salgados, churrasquinho e depois do jogo continuava a festa regada a bebidas e som dos carros muito alto, comandando o ritmo das músicas. Nesse dia foi até meia noite.

Figura 55 - Comunidade de Caxambu I – Município de Varzelândia, MG



Fonte: Fagundes (2022).

Durante os eventos de futebol, as mulheres do território aproveitavam os momentos para interagir com as amigas e familiares de outras comunidades, era um momento de descontração, as casas no entorno eram o apoio para aquelas que queriam ir ao banheiro, tomar um copo d'água, trocar de roupa, trocar a fralda das crianças, tomar um café e visitar os parentes e amigos.

O futebol acabava sendo a única fonte de lazer que não estava associada às festas religiosas. O que chamou a atenção foi o grande movimento no entorno da atividade, praticamente todas as demais comunidades compareciam, e era uma confraternização.

3.2.2.3 Furado Modesto sob o olhar de Ernestina

A comunidade de Furado Modesto está localizada no município de Varzelândia, MG entre os municípios de Varzelândia e Verdelândia, a comunidade possui luz, água encanada,

Unidade Básica de Saúde (UBS) com uma agente de saúde para acompanhar a população, uma escola. A Escola Municipal Dr. Dilson de Quadros Godinho disponibiliza Educação Infantil e Ensino Fundamental. “As moças e os rapazes se quiserem continuar estudando tem que ir pra cidade, eu mesmo tenho uma neta que foi agora pra Montes Claros estudar e trabalhar, aqui não tem como continuar os estudos e não tem trabalho a não ser de enxada.” (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Figura 56 - Vista parcial da comunidade de Furado Modesto - Varzelândia



Fonte: Fagundes (2022).

Na figura 56 tem-se a vista parcial de Furado Modesto, uma comunidade típica de um povoado sem infraestrutura de urbanização. Esse terreno em solo exposto é como se fosse uma avenida de mão dupla e, ao fundo, tem-se a igreja da comunidade. Esse espaço em frente à igreja a comunidade aguarda a construção de uma praça, também é denominado como pátio. O padroeiro da Comunidade é São Bartolomeu, comemorado no dia 27 do mês de agosto. A comunidade é católica, faz leilões, barraquinhas e aparecem muitos ambulantes. (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Ernestina/Furado Modesto (2022) salientou que parte da população de Furado Modesto residia na comunidade de Sebo. As casas de Furado Modesto, ao lado da casa de Ernestina, fazem parte da expropriação da comunidade de Sebo por conta da política pública de eliminação do barbeiro, uma manobra para retirada dos moradores das terras de Sebo em favorecimento do fazendeiro. As vilas de casas construídas para retiradas da população ficaram conhecidas como Mata Nova. Porém, Rosalina, sua filha, permaneceu na comunidade porque a sua casa não era de adobe.

Mas, depois fui obrigada, juntamente com mais moradores, a deixar as casas por conta que o pessoal que veio matar os bichos e nós tivemos que sair. As casas eram de adobe e estavam contaminadas de barbeiros e daí eles construíram casas pra gente morar e assim em vim morar no Furado Modesto. (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

A locomoção da população ocorre por meio de motocicletas, carros e animais como cavalos. Ernestina/Furado Modesto (2022) relatou que “os netos e familiares que moram fora é muito difícil para chegar aqui, a comunidade sofre com as péssimas condições das estradas, além de ser uma comunidade longe, na chuva atola e no tempo de seca tem buraco!”. As estradas são um problema para os moradores da comunidade, pois dificultam a locomoção e tornam a comunidade isolada das demais. Das comunidades visitadas, teve-se a oportunidade de visitar Furado Modesto por duas vezes, em dois momentos distintos: agosto, de passagem para a Vaquejada na comunidade do Sebo e novembro, para as entrevistas e comemoração do aniversário de 90 anos de Ernestina. Assim, foi possível vivenciar as dificuldades dos moradores nos dois períodos, “na seca e nas águas”, conforme modo dizer na região (ERNESTINA /FURADO, 2022).

A comunicação é feita através de celulares: “hoje tá bom demais, a gente conversa com os filhos tudo pelo celular, vê as imagens dos filhos e mata a saudade” (Ernestina/FURADO MODESTO, 2022). Um fato inusitado foi encontrar os números dos telefones dos filhos de Ernestina nas paredes da sua casa (figura 57) e ela foi logo dizendo com um sorriso no rosto “fica mais fácil né filha de achar se eu ou alguém precisar ligar pra eles.” (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Figura 57 - Registros de números telefônicos



Fonte: Fagundes (2022).

O campo de futebol (figura 58) faz parte das duas comunidades vizinhas, Furado Modesto e Sebo, onde ocorrem os torneios. É uma das formas de lazer, porque as moças e rapazes e também toda a família participam. Era um acontecimento social, não tem distinção entre sexo ou idade. As mulheres vêm assistir e confraternizar, é o lazer na comunidade.

Por ser uma comunidade distante, os moradores vão em muitas festas das outras comunidades juntamente com os filhos, os netos e amigos. E quando tem festas também recebem muitas visitas, “são todos parentes, aqui em casa mesmo quando tem as festas da igreja o povo vem tudo pra cá, dorme tudo esparramado” (ERNESTINA/FURADO MODESTO, 2022).

Figura 58 - Campo de futebol entre as comunidades de Furado Modesto (Varzelândia) e Sebo (Verdelândia)

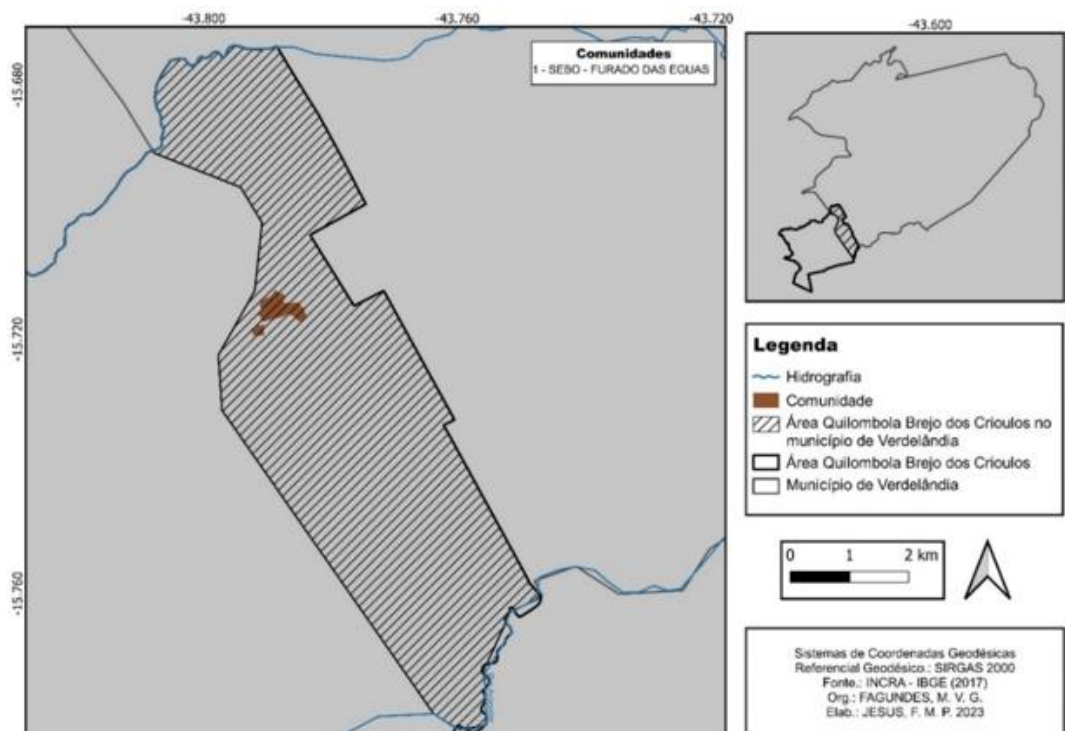


Fonte: Fagundes (2022).

3.2.3 A comunidade pertencente a Verdelândia, MG

Como se observa na figura 59, a seguir, o município de Verdelândia compreende a comunidade de Sebo.

Figura 59 - Localização Comunidade Sebo Município de Verdelândia/MG



Fonte: INCRA - IBGE (2017) Organização: Fagundes (2023). Elaboração: JESUS (2023)

3.2.3.1 A comunidade de Sebo sob o olhar de Rosalina

A comunidade de Sebo é a mais distante das comunidades visitadas que pertence ao território quilombola, fica a mais de 30 Km de distância da comunidade de Araruba. Para a formação da comunidade, as terras foram apropriadas pelos remanescentes, na época, denominadas de “terras ausentes”. A infraestrutura era caracterizada pelo abandono do poder público, sendo que a comunidade recebe serviços básicos, água encanada de poço artesiano com bomba d’água. É o município quem paga a conta de energia para a população bombear água para as residências, mas a luz é particular, cada morador paga a sua energia.

A comunidade não possui escolas, por isso, as crianças estudam na comunidade Furado Modesto. A figura 60 mostra a escola da comunidade, que foi desativada por conta de uma política pública de nucleação, que foi adotada por todos os municípios em que se localizam as comunidades tradicionais, com o objetivo de diminuir gastos, no entanto, não levou em consideração o ser humano. Isso gerou danos a todos os envolvidos e permanece, ao olhar do “gestor”, na perspectiva do capital e não do ser humano. O prédio da escola está abandonado e depredado. Essa comunidade também utiliza como meio de comunicação o celular, que substituiu o orelhão.

Figura 60 - Escola Municipal desativada na comunidade Sebo



Fonte: Fagundes (2023).

A comunidade de Sebo tem um diferencial das demais comunidades visitadas, pois possui uma pista de vaquejada do Roney, filho de Rosalina que, com o apoio da mãe e da esposa Jú, construiu e vem buscando implementar, no calendário da comunidade, um torneio de vaquejada. Observou-se a movimentação no pátio da vaquejada e na casa de Rosalina, o que garante três dias de muito trabalho para a família.

Rosalina se sente feliz pelo seu filho, “um menino simples né, está tentando fazer um tipo de festa dessa, nós apoiamos ele sim” (ROSALINA, SEBO / 2022). A festa é aberta à comunidade da região e a todo o território quilombola, a vaquejada obedece aos padrões exigidos pelo IMA, de modo que os animais são acompanhados por uma veterinária para vistoriar e o filho de Rosalina está se profissionalizando nessa área. Rosalina acolhe os netos, faz comida para os visitantes que chegam e ficam na sua casa. Amigos dos filhos, parentes e a pesquisadora, além da veterinária, que veio de Janaúba.

A festa conta com premiação para os participantes, barracas de bebidas e tira gosto, brinquedos para as crianças, um evento profissional caminhando para se consolidar no calendário local.

A percepção de Rosalina com relação à festa é de esperança de que o próximo ano será melhor, acredita que as coisas podem mudar, pois “um evento com a estrutura encontrada em uma comunidade muito isolada demonstra a coragem do meu filho”. Durante as conversas e diálogos mantidos com Rosalina, ela demonstrou apoio ao filho por ele acreditar nos sonhos e no futuro: “se nós não acreditamos né, Márcia! Eu tenho fé que as coisas são boas, Deus só

coloca gente boa no nosso caminho e nós vamos seguindo na fé, olha aí mesmo” (ROSALINA/SEBO, 2022).

Figura 61 - Mosaico Festa de Vaquejada comunidade Quilombola Sebo, Verdelândia, MG



Fonte: Fagundes (2022).

Outra particularidade das comunidades quilombolas de áreas rurais são os cemitérios. No território, cada comunidade possui seu cemitério, anteriormente algumas famílias enterravam seus familiares no quintal das casas, era um costume em toda região da zona rural pela falta de transporte e pelas dificuldades de ir para a cidade. Então, as comunidades enterravam e, na cidade, só faziam o registro no cartório. Hoje, o cemitério (figura 62) fica na estrada entre Furado Modesto e Sebo, servindo às duas comunidades.

Figura 62 - Cemitério, Verdelândia, MG



Fonte: Fagundes (2022).

Segundo Rosalina (2022), não tem igreja na comunidade e elas frequentam a igreja de Furado Modesto. A comunidade de Sebo, em Verdelândia, está mais afastada da sede da Associação e concentra grande parte de suas terras em áreas improdutivas, talvez por isso não possui a movimentação e a mobilidade de pessoas como as comunidades de Araruba, Furado Seco e Caxambu I, que estão em locais mais estratégicos e são comunidades que servem de passagem para outras comunidades no entorno. Então, existe sim uma necessidade de os poderes constituídos assumirem, para com a população, o direito a ter qualidade de vida, estudar, passear, professar sua fé e permanecer no seu território.

A partir do olhar das mulheres e das vivências no território durante a pesquisa de campo, pôde-se compreender a dinâmica interna das comunidades e como as mulheres quilombolas se organizam a partir de suas necessidades cotidianas em relação a saúde, educação, mobilidade e outros. As comunidades de Araruba, Furado Seco e Furado Modesto usufruem de uma melhor organização espacial e infraestrutura.

Essas comunidades são configuradas como pequenos povoados com ajuntamento de residências, alguns comércios, normalmente bares, igrejas, ruas, escola, Programa Saúde da Família – PSF. Entretanto, as comunidades de Sebo, Ribeirão Arapuim e Caxambu II apresentam o espaço físico configurado por meio de residências afastadas umas das outras, isoladas, não possuem escolas, PSF. Os serviços básicos são atendidos nas comunidades mais próximas. Já a comunidade de Caxambu I se configura como um bairro familiar cercado como

um condomínio pertencente à ancestralidade de duas famílias com muitas residências próximas umas às outras, com ruas não planejadas tendo somente caminhos abertos pelos moradores para acesso às casas, somente dois bares localizados em frente ao campo de futebol para o lazer, uma pequena praça e uma igreja católica.

As mulheres quilombolas apresentaram suas comunidades, as características e os recursos existentes de infraestrutura, formas de lazer, religiosidade, convivência, entre outros, evidenciando o sentimento de pertença e comprometimento com suas comunidades.

As comunidades do quilombo, durante o processo de busca pelo reconhecimento e retomada de seu território, ampliaram o conceito de luta por mais direitos essenciais para sua população, como por exemplo, estudar e ter escolas nas comunidades.

CAPÍTULO IV

MULHERES QUILOMBOLAS: PARTICIPAÇÃO E AÇÃO POLÍTICA, COTIDIANO E MODOS DE VIDA

Este capítulo tem por objetivo descrever o processo de participação das mulheres quilombolas em momentos distintos que demarcam as territorialidades femininas de Brejo dos Crioulos. Participação esta que acontece em diferentes instâncias no território quilombola. Relações e vivências pautadas em espaços e tempos que desencadearam em processo de luta, resistência e ocupação, caminhando pela territorialização dos espaços coletivos, pelos caminhos diversos entre associação, acampamento, direitos, vivências cotidianas, modos de vida com sabores, cores e vida, vida na terra.

A antropóloga Gusmão (1996, p. 106) afirma: “uma terra uterina onde as mulheres daquela comunidade passam a ser suportes de reprodução da vida camponesa”. As mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos foram descritas nessa perspectiva, partindo das vivências cotidianas que reproduzem as sociabilidades tecidas pelas redes construídas por mulheres quilombolas nas comunidades e no território quilombola como um todo.

4.1 A participação, a ação política e os movimentos sociais

A permanência no território quilombola está profundamente relacionada à participação política dos membros do quilombo de Brejo dos Crioulos. Antes, porém, é mister discutir, o que se entende por participação política, pois este é um termo polissêmico na literatura. Do mesmo modo, este termo não pode ser reduzido apenas ao ato individual, episódico e atomizado que caracteriza o ato eleitoral, ainda que ele tenha efeitos decisórios.

A participação, como é pensada por Teixeira (1997), é um processo contraditório, haja posto que ela envolve uma relação multifacetada de poder entre diferentes sujeitas e sujeitos sociais, por seus interesses, identidades e valores, nas mais distintas formas de expressão.

Ao se tratar da participação política, um elemento chave que se verifica é o poder. Este, todavia, não se confunde com o Estado e nem com a autoridade, ao contrário, o poder se refere a uma relação em que os indivíduos sociais fazem valer seus direitos, interesses, aspirações e valores, fazendo uso dos recursos disponíveis no espaço público. É com isso que as identidades são construídas, uma vez que há a afirmação do paradigma de sujeito de direitos e deveres, e há rupturas em estruturas vigentes (TEIXEIRA, 1997). Em suma,

[...] a participação significa fazer parte, tomar parte, ser parte de um ato ou processo, de uma atividade pública, de ações coletivas. A referência à parte implica pensar o todo, a sociedade, o Estado, a relação entre as partes entre si e das partes com o todo. Esse todo não é homogêneo; as partes têm interesses, aspirações, valores e recursos de poder diferenciados. (TEIXEIRA, 1997, p. 187).

Esta concepção de participação política se aproxima dos conceitos de conscientização e práxis política, tal como pensados por dois grandes personagens da luta pela libertação na América Latina: o brasileiro Paulo Freire e o salvadorenho Ignacio Martín-Baró. Paulo Freire concebe o homem e a mulher como seres de ação-reflexão, isto é, como seres da práxis. Para Freire (1975), a conscientização possibilita apreender e analisar de fato e criticamente a realidade circundante. Em consequência, a conscientização propicia o rompimento com realidades naturalizadas e opressoras.

Martín-Baró (2011) acrescenta que, com a conscientização, tem-se a escrita da história pessoal (sujeito) e coletiva (grupo). Ainda para este autor, a conscientização supõe três questões básicas: o sujeito capta os mecanismos de desumanização e opressão da realidade; ao transformar a realidade, o sujeito transforma a si mesmo; e ao conhecer a sua realidade, o sujeito conhece a si próprio e a sua identidade social.

Assim como a conscientização proposta pelos autores citados pode se dar por meio de instrumentos diversos, tais como a educação popular, as organizações sociais, os movimentos sociais, as associações comunitárias, entre outros, também contribuem para o processo de conscientização dos seus participantes. Assim, o que se observou foi que as mulheres quilombolas, ao participarem do movimento de retomada do território, se politizaram com relação a questões que até então não eram percebidas.

Nesse sentido, os encontros com os órgãos que apoiaram a retomada do território possibilitaram compreender a importância de sua participação. Quanto ao papel das mulheres quilombolas no movimento, este se concentrou na execução de tarefas de organização do acampamento, participação nas reuniões e coordenação da mística. Em função de possuírem trabalho, ou por outras questões particulares, foram poucas as mulheres quilombolas entrevistadas que estiveram em reuniões fora do quilombo no período do movimento de retomada do território, podendo citar, como exemplo, Paula, Justina e Elizarda (falecida).

Todavia, apesar de não ser um número expressivo de mulheres quilombolas disponíveis a participarem das reuniões fora do território, entende-se que a participação das mulheres se ampliou não só na Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, entidade que representa todas as comunidades de todo aquele território, e que está vinculada à Coordenação Nacional de

Articulação de Quilombos (CONAQ). Apenas as comunidades de Ribeirão do Arapium (Associação de Moradores do Ribeirão Arapium - AMORÁ), Caxambu II (Associação Comunitária dos Pequenos Produtores Rurais Quilombolas de Caxambu II) e Furado Seco (Associação Comunitária de Pequenos Agricultores de Furado Seco) possuem associações próprias, que objetivam solucionar as questões internas das suas comunidades.

Segundo Iraci (Furado Seco, 2022), a Associação Comunitária de Pequenos Agricultores de Furado Seco auxilia na aquisição de sementes, utilização do trator da associação, disponibilização das máquinas para beneficiar o milho e o colorau que são acessíveis a todos os cooperados. Para utilizar as máquinas de limpar feijão e milho é preciso agendar e pagar uma taxa de utilização. Além disso, são realizadas reuniões mensais. A participação de Iraci (2022) na associação de Furado Seco se deu somente no processo de criação, por compreender que só por meio da sua participação poderia ter acesso aos benefícios.

Segundo as mulheres quilombolas, a Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos ficou sem se reunir no período da pandemia de Covid-19, mas consideram a entidade importante, porque muitos projetos já foram implementados nas comunidades a partir das mobilizações e articulações realizadas pela associação.

Sobre a importância da associação, Iraci de Furado Seco (2022) afirma que “foi importante para receber os benefícios. Recebia no prazo, e antes não tinha acesso a nada”. A entrevistada se refere ao acesso aos incentivos e fomentos governamentais que são fornecidos para melhorar a qualidade de vida das comunidades quilombolas.

Algumas mulheres enumeraram que, por meio da associação, o território já recebeu caminhão e carro, tudo de uso comum, bem como apoio para o processo de luta. Assim, percebe-se a conquista de benefícios mediados pela associação, como ratificado na fala de outra entrevistada: “sem a associação, não tínhamos conseguido nada, a associação intermediou, consegui os benefícios, as emendas parlamentares. (Padre João, deputado Federal) destacou a ligação estreita entre a comunidade e o representante da igreja católica” (Paula/Caxambu I, 2022).

Ainda sobre as associações, as mulheres quilombolas foram unânimes em afirmar que se não fosse a associação, elas não teriam chegado onde as comunidades chegaram, ou seja, foi mister que as associações possibilitassem o avanço nas comunidades, sem as quais, na perspectiva das mulheres entrevistadas, as comunidades não teriam o que têm hoje.

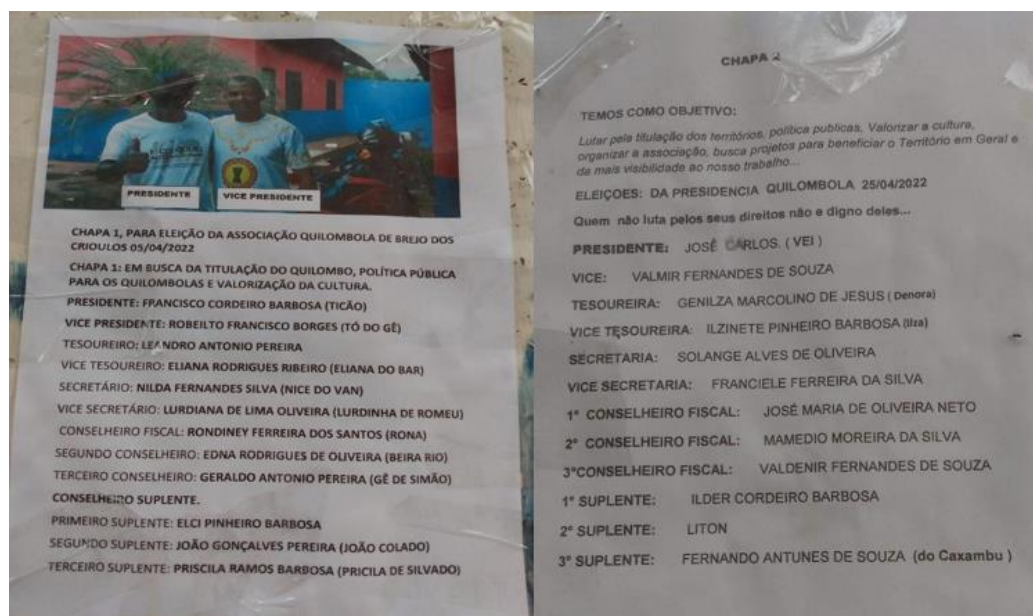
Desse modo, a associação quilombola de Brejo dos Crioulos desenvolveu alguns projetos que beneficiaram os moradores das comunidades, tal como Paula / Caxambu I, (2022) explicou: “aqui tinha um carro na associação e levava os moradores quando precisavam ir à

cidade consultar, tinha que agendar com o motorista e ficava mais barato que o táxi, já ajudava muito, cobrava só a taxa da gasolina”.

As reuniões sempre foram importantes para fortalecimento das lideranças, já que, conforme a entrevistada Paula (2022), aconteceram para a formação de novas lideranças. Neste caso, as mulheres participam e podem se candidatar, “mas na comunidade de Caxambu I ninguém se interessou, a comunidade só participa da Associação do Brejo dos Crioulos, mas entendo que ninguém quer. Uma andorinha sozinha não faz verão”. (PAULA /CAXAMBU, 2022).

As lideranças femininas possuem cargos eletivos na composição da associação do território quilombola e nas associações das comunidades que as possuem. Com relação à Associação de Brejo dos Crioulos, que é a associação também da comunidade de Caxambu I, “sempre as mulheres da comunidade participaram da composição das chapas, normalmente, nos cargos de secretárias. Até o momento não tivemos mulheres concorrendo para a presidência do território. A minha filha Elizabeth Batista Lima, há mais de 12 anos, participou de uma chapa que ganhou e foi secretária da associação quilombola” (PAULA /CAXAMBU, 2022).

Figura 63 - Chapas presidenciais



Fonte: Fagundes (2022).

Como visto nas figuras, as mulheres quilombolas participam da composição das chapas da eleição para presidência da associação. Contudo, até o momento elas não tiveram incentivo da comunidade e das parceiras para concorrer ao cargo de presidente. Além disso, é uma postura que faz parte da cultura local, elas sempre estão na retaguarda, como auxiliares, à

frente das atividades para que as coisas funcionem, de modo a andar principalmente em posições secundárias como secretária, vice-secretária, vice-tesoureira, e suplente, o que não significa o ofuscamento do protagonismo que as mulheres detêm na comunidade.

A participação e a ação política, em alguma intensidade, está presente em todos os ciclos da vida dos moradores do quilombo Brejo dos Crioulos. Assim como o legado dos antepassados, que é transmitido por meio de práticas culturais, costumes, tradições e da ancestralidade quilombola, a ação política também é transmitida aos mais novos por meio da ação política no território. Apesar disso, a citação de Paula (2022) de Caxambu I corroborou para a compreensão da realidade vivenciada: “desde minha adolescência gostava de participar de tudo que tinha na comunidade, de opinar, sempre lutando pela minha sobrevivência, da família e da comunidade, lutando pela terra, pela identidade e pela permanência do território.” (PAULA /CAXAMBU, 2022).

Nos diálogos com Paula, Justina, Catarina e as demais mulheres quilombolas (2022), pode-se constatar que a atuação política foi intensificada no período em que o grupo participou do processo de retomada e reconhecimento do território. De acordo com as entrevistadas, nesse período foi identificada a mobilização feminina no território, contudo, algumas relataram que, por questões diversas, foram impedidas de se deslocarem da comunidade e participarem de encontros e reuniões externas.

Apesar desse aspecto, vale ressaltar o entendimento de que o modelo de sociabilidade vigente, nos moldes burgueses, corrobora para uma prática histórica em que diversas responsabilidades são transferidas para os ombros das mulheres. Dessa forma, à vista das inúmeras obrigações inculcadas às mulheres, vários obstáculos surgem e dificultam o protagonismo político feminino.

Na mesma direção, Beauvoir (1970) chama a atenção aos papéis de gênero que, historicamente, definem os espaços em que homens e mulheres podem ocupar. E, ainda que na atualidade esse paradigma do gênero tenha se alterado, ele não é unânime em todas as regiões do país, sobretudo nas comunidades em que aspectos tradicionais exercem forte influência no modo de vida dos habitantes. Nesse sentido, ao longo da história, as mulheres têm sido relegadas ao âmbito privado-doméstico, que não é considerado como um espaço político, ao passo que aos homens é concebido o espaço público-político.

Um caso exemplificado por uma das participantes, acerca dos papéis de gênero, refere-se ao poder de decisão das mulheres quilombolas que ainda não se efetiva na íntegra, mas que tem a participação ativa das mulheres.

Outra questão a destacar é a de que as entrevistadas relataram que os homens passam a assumir determinadas funções embora, na prática, sejam elas que permaneçam atuando. Isso ilustra como o gênero ainda é condicionante nas determinações de trabalho nas comunidades.

Ao serem questionadas, as observações de algumas respostas foram acompanhadas da seguinte forma: Qual o poder de decisão das mulheres quilombolas nas reuniões e assembleias em suas comunidades, nas associações ou grupos de decisão comunitária? Elas podem votar?

Justina / Araruba (2022) diz:

Nós votamos, mas eu sentia que era conduzida. Então, muitas vezes não via o poder de decisão das mulheres. Sim, as mulheres podem votar e seu voto é contado igual, mas a decisão muitas vezes não existe. A fala nas reuniões era sempre direcionada a poucas pessoas, [...] as que reivindicavam, pediam explicação das coisas quando não concordavam com as coisas e pediam a correção da fala. Muitas vezes a gente via que o povo não gostava [...] (JUSTINA/ARARUBA 2022).

A participação feminina nas decisões é constante no Quilombo, todavia, há um desejo de que ocorra a formação de uma associação de mulheres, uma vez que as mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos compreendem e têm segurança quanto a sua capacidade política e de solucionar as questões locais.

Não existe associação de mulheres na comunidade, mas as mulheres são muito ativas. Quando houve um problema com a água na comunidade, fomos nós mulheres que resolvemos. Antes, a comunidade não pagava a taxa de consumo de água e dava problema sempre. Depois foi definido, por uma determinação do ministério público, que todos deveriam pagar, porque entenderam que havia certa manipulação dessa questão em períodos eleitorais. A cobrança da água era para cobrir as despesas de energia para funcionamento do motor e foi definido que, em relação a quem não tinha condições de pagar, o valor seria dividido com todos. Outra questão é que a prefeitura não teria um funcionário para ficar por conta de recolher o dinheiro mensalmente, este funcionário só ligaria a bomba diariamente e cada comunidade do município tinha que se organizar para fazer o recebimento. Foram muitas reuniões para resolver o problema, o que gerou atritos dentro da comunidade. As mulheres tiveram a iniciativa de se reunirem com os representantes do município e com a comunidade, pois nós já estávamos ficando sem água há muitos dias. Era preciso ir buscar água nas lagoas, quando a bomba quebrava. E o impasse estava em quem iria recolher o valor e quando seria. Tinha que ser uma pessoa da comunidade que ficasse responsável por essas atividades, recolher o dinheiro e repassar para o município. Depois de muitas conversas e atritos, chegou-se à conclusão de que o município ficaria com o funcionário para ligar a bomba e nós organizaríamos um cronograma com datas para recolher o valor. As mulheres passaram a fazer esse trabalho, eu mesma participei dessa parte de recolher o dinheiro, pois era um problema que afetava todas e, a partir daí, não tivemos mais problemas com a água. Fizemos um sistema de rodízio para recolher o dinheiro e o funcionário só ligaria a água. Foram as mulheres que tomaram a frente senão não tinha resolvido até hoje. (PAULA / CAXAMBU I, 2022).

Acredito que é necessário haver mais união entre as mulheres para que possamos formar um grupo (associação das mulheres na comunidade ou no território). (JUSTINA / ARARUBA, 2022).

Associação não existe[...]. A Associação dos trabalhadores rurais e do Brejo dos Crioulos não tem nenhuma ação voltada para mulheres, mas elas podem fazer parte da diretoria e, não, nenhuma mulher quis a posição de presidente das associações. Houve um momento que foi cogitado sobre as mulheres se candidatarem, mas foi colocado que elas não dariam certo no cargo. (IRACI/FURADO SECO, 2022).

Para Berth (2019), empoderamento é indissociável do individual e do coletivo, pois o processo de empoderamento é resultante da junção de indivíduos que se renovam e desconstroem permanentemente, esse movimento conduz ao empoderamento prático da coletividade, a resposta são as transformações sociais que serão desfrutadas por todas as pessoas. Nesse sentido, objetiva contrapor o sistema dominante, de maneira fortalecida não de forma individual, mas coletiva. Como dito anteriormente, partindo das reflexões de Paulo Freire, a consciência crítica é condição indissociável do empoderamento.

Carvalho (2021), ao estudar as mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros no estado da Bahia, destacou a necessidade de ferramentas de enfrentamento e resistência, percebidas a partir da práxis, de organização e ativismo das mulheres quilombolas da comunidade, uma vez que elas consolidaram e promoveram o empoderamento não só das mulheres da comunidade, mas também de todo o coletivo e das comunidades com que elas se relacionam.

Esse protagonismo e empoderamento feminino também foi descortinado durante as narrativas de Paula (Caxambu I, 2022), sobre a capacidade de organização de uma atividade trabalho voluntário das mulheres de Brejo dos Crioulos de modo que, de forma coletiva, elas buscaram eliminar a desnutrição nas comunidades, o trabalho na pastoral da criança realizando a pesagem, o acompanhamento do desenvolvimento das crianças, a preparação da multimistura e dos remédios caseiros. E esse empoderamento ocorreu por meio de ações coletivas, aliado a uma formação da consciência política pela luta em defesa da vida e do território.

As mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos têm consciência que precisam se unirem para novos projetos, já que o período da pandemia desmobilizou de certo modo muitas ações que poderiam se concretizar, mas estão em busca de conseguir a desejável condição necessária para que as mudanças ocorram. Isso mostra que pensar e agir coletivamente é uma constante, pois essa busca possibilita que se empoderem a cada movimento feito na coletividade.

É perceptível a capacidade das mulheres de solucionarem problemas que interferem no cotidiano e na qualidade de vida das comunidades de forma coletiva. Um exemplo forte é o relato de Paula (Caxambu I, 2022) sobre como se deu a solução da água em sua comunidade, por entenderem que também são atingidas por essa questão.

Quanto à participação das mulheres nas Associações, compreende-se que mesmo que existam esforços para inclusão das pautas com as suas demandas a serem apresentadas e discutidas nas reuniões, assim como, percebe-se um movimento crescente da participação dessas mulheres na Associação, as relações internas de poder ainda interrompem a emancipação das mulheres. Percebe-se que seu vínculo na Associação representa uma vida política fortemente ativa para essas entrevistadas, que se articulam com a consciência de serem mulheres quilombolas.

Dessa forma, olhar para as mulheres quilombolas é visualizar um futuro, pensar meios adequados no que se refere à superação e preservação de suas origens, incentivá-las a serem protagonistas e não se desvencilharem, preservando o aspecto simbólico do passado, sem restringir as novas possibilidades de escreverem sua própria história, de serem protagonistas, de fazerem suas próprias escolhas e ressignificarem seu lugar na história.

4.2 As políticas públicas e as intervenções nas comunidades sob a percepção das mulheres quilombolas

As Políticas públicas, de acordo com o que é discutido por autoras e autores de campos diversos, como Bucci (2002), Souza (2006), Cavalcanti (2007) e Nascimento Neto, Moreira e Schussel (2015), é um termo polissêmico e para o qual não existe uma única definição ou definição correta. O que se verifica são aproximações, variando de acordo com a perspectiva adotada.

Como salientado por Souza (2006, p. 24) “[...] não existe uma única, nem melhor definição sobre o que [a política pública] seja”. Conquanto, outros autores (FREY, 2000; SECCHI, 2010) optam pelos conceitos de *policy*, *polity* e *politics* para definir o que seriam as políticas públicas. Enquanto o primeiro (*policy*) diz do conteúdo das políticas, o segundo (*polity*) diz das instituições públicas e seus procedimentos formais e informais que exprimem relações de poder e, o terceiro (*politics*), relaciona-se aos processos políticos.

À vista da multiplicidade conceitual existente, adota-se, na presente tese, com base em Bucci (2002), o entendimento de que as políticas públicas são o conjunto de processos de ações governamentais com vistas à coordenação de meios disponíveis ao Estado e de atividades

privadas, de modo a realizar objetivos específicos socialmente relevantes e politicamente determinados. Nesses moldes, as políticas públicas também representam o fruto das mobilizações populares e são importantes para garantir e colocar em prática os seus direitos conquistados nas mais diversas áreas, como saúde, educação, trabalho, lazer, assistência social, moradia, acessibilidade, dentre tantas outras.

Assim, as políticas públicas exercem um significativo papel no desenvolvimento de territórios e comunidades, bem como no acesso a direitos básicos e fundamentais garantidos constitucionalmente. Como visto nas idas a campo, na pesquisa e nas entrevistas realizadas, as comunidades possuem algumas intervenções de políticas públicas consideradas mais urgentes para a região.

Como fruto das mobilizações e das políticas públicas, houve a distribuição e instalação das caixas d'água, tanto de placas como as de Polipropileno, de 16 a 52 mil litros de água. Houve também a construção de banheiros sanitários, acompanhados de um tanque para a lavagem de roupas e vasilhas, ações estas promovidas pelo governo do Estado de Minas Gerais, o projeto Ecodesenvolvimento e a ASA – Semiárido. Essas ações foram importantes para reduzir as dificuldades decorrentes da escassez de água na região do extremo norte de Minas e melhorar a qualidade de vida para a população que não tinha acesso a banheiro em suas casas, já que, no território quilombola, era recorrente a realidade de muitas famílias que não tinham acesso a um banheiro por falta de condições financeiras. Essas ações estavam dentro da proposta desenvolvida pelo Programa Brasil Quilombola. Dessa forma, com o objetivo de melhorar o saneamento e a higiene nas residências, esse projeto envolveu a Associação Quilombola, FUNASA e Ministério de Desenvolvimento Social (MDS).

Sobre esse projeto, Fátima (Arapuim, 2022) afirmou que “[...] as coisas melhoraram muito, os banheiros construídos foram importantes, a maioria das famílias não tinha um banheiro dentro de casa e nem fora, era quase todos aqui. O que gerava situação de desconforto, pois ‘não tinha banheiro, ia no tempo’. É, mudou bastante’.” Esta fala pode ser observada na figura 64.

Figura 64 - Políticas públicas – Instalação de caixas d’água e banheiros sanitários e tanque



Fonte: Fagundes (2022).

No que se refere a emprego e renda, verificou-se que a falta de emprego nas comunidades é, de maneira geral, segundo as entrevistadas, uma questão que tem suas fragilidades decorrentes do processo histórico e cultural da região, bem como da condição do grupo social ser historicamente invisibilizado e estigmatizado.

Sobre a estigmatização, que reforça a invisibilização, o sociólogo Goffman (2004) problematiza que os estigmas podem ser considerados uma marca que designa aquele que o porta, seja um indivíduo, um grupo de indivíduos ou uma sociedade, como alguém menos valorizado, desqualificado e que é merecedor de um *status* negativo, sendo inabilitado para a plena aceitação social.

Outrossim, é inegável que a falta de emprego e renda nas comunidades, tal como ratificado pelas participantes da pesquisa, também são fatores propulsores para o fluxo migratório, sobretudo de jovens, para outras regiões, do estado ou do país, em busca de melhores condições e oportunidades de vida, além do acesso ao trabalho e à educação.

Tenho sobrinhos e outros parentes da comunidade que foram embora, muita gente nova saiu para trabalhar no café e não voltou. Ficou por lá mesmo. Geralmente eles vão para Piumhi/MG para a colheita do café. Não tenho intenção de sair do quilombo, eu e meu marido conseguimos sobreviver aqui e vamos ficar para sempre. (PAULA/CAXAMBU, 2022).

A migração sazonal da população jovem e adulta para trabalhar no café, tanto homem como mulher, é outro fator predominante que recai sobre as mulheres que ficam nas comunidades, pois todas as obrigações da família, da casa e da propriedade ficam a cargo delas. O serviço que o esposo ou filho realiza é uma forma encontrada para conseguir ter acesso a um montante financeiro que possibilite construir, adquirir uma moto, casar-se ou reformar a casa.

Nesse sentido, não há uma ação direta para que esse fluxo diminua, uma vez que os jovens ficam esperando alcançar a idade mínima necessária para ter a oportunidade de irem para o café no sul de Minas. Justina (2022) assevera que:

Esse negócio do povo arrancar daqui pra trabalhar no café é antigo aqui no quilombo, meus dois maridos foram muitas vezes, eu também já fui trabalhar no café. Lá a gente trabalha igual uma condenada pra tirar um salário bom, pois quanto mais saca você conseguir colher, melhor para tirar um dinheiro bom. Você tem que levantar de madrugada e terminar de noite. (JUSTINA / ARARUBA, 2022).

Também foi possível constatar que houve iniciativas antes do período pandêmico, por meio de ações do Governo do Estado de Minas Gerais, juntamente com a representante da Procuradoria do Estado de Minas Gerais, os Direitos Humanos do Estado, bem como a Comissão da Pastoral da Terra (CPT), para promoção de cursos de qualificação como a confecção de bolos e biscoitos, realizada na associação do Brejo dos Crioulos e cursos de artesanato e montagem de uma mini padaria comunitária. Essas iniciativas são válidas, porém não solucionam as dificuldades existentes nas comunidades, como logística de distribuição, vendas, mercado consumidor e outros.

Dessa forma, é importante que as políticas públicas atuem localmente nos territórios, a partir das demandas apresentadas pela população local e com respostas compatíveis à realidade social e aos interesses dos moradores locais, isto é, ações que não se distanciem da realidade social do povo e do território.

Outra questão que importa detalhar é sobre a Mini Padaria Comunitária, para a qual as mulheres quilombolas receberam a verba e compraram os equipamentos, mas que permanecem todos guardados no local onde era a creche em Caxambu I. Compraram um forno e uma batedeira industrial, colher e forma para biscoito, contudo, até o momento da pesquisa, não haviam sido montados, por conta de algumas dificuldades como o local onde dever-se-ia instalar a mini padaria, além da complementação dos recursos financeiros para concluir a compra de materiais. Diante das dificuldades listadas, outra participante destaca que elas “receberam insumos vencidos e alguns já utilizados. Fez-se a planilha de custos. Porém, o empreendimento está parado, pois faltou chegar o recurso para dar continuidade. Falta uma mesa, um forno, congelador e outros.” (IRACI/ FURADO SECO, 2022).

A oferta de cursos, via associação, quando tem financiamento por meio de emendas parlamentares, ocorre com maior frequência quando direcionados para as mulheres. Assim como comentado no tópico anterior, a oferta de ações direcionadas às mulheres merece uma

análise crítica, pois pode reproduzir a mesma lógica de que somente as mulheres quilombolas são responsáveis pelo cuidado de suas famílias.

Quanto à importância dos cursos que ocorreram no território para as mulheres quilombolas, uma participante afirmou que foram importantes para ela: “beneficiaram a minha vida, tanto o curso de biscoiteira, o curso de sabão caseiro e o curso de artesanato. Ficou o aprendizado para utilizar em casa. Com relação à mini padaria, aguardamos a vinda do recurso para a instalação do empreendimento” (PAULA / CAXAMBU I (2022)).

Ainda sobre a temática do trabalho e da renda, outro aspecto explorado nas entrevistas foi em relação às iniciativas de apoio aos projetos das mulheres nas comunidades. Verificou-se que não ocorreram iniciativas do poder público municipal e, frente a essa ausência, as mulheres quilombolas receberam apoio de organizações sociais, como a CPT, o Centro de Agricultura Alternativa - CAA e a organização Marista, para o financiamento de projetos, como visto no relato a seguir:

Houve assessoria no sentido de desenvolver o conhecimento do que é cooperativa. Incentivaram a fabricação de polpa. Cida e Irmã Etelvina têm a intenção de implantar uma cooperativa com as mulheres das comunidades de Araruba, Furado Seco, Orion, Furado Modesto e Caxambu I, em um único empreendimento. Elas pensaram em desenvolver o projeto de corte e costura. A intenção desse grupo que a irmã Etelvina movimenta, foi de reunir-se com grupo de mulheres dessas comunidades, buscar verificar o que seria melhor. Nós temos o poder de decidir. As mulheres do quilombo propuseram polpa de fruta. Corte e costura, em todas as comunidades, as mulheres não concordaram e por serem um grupo das comunidades a decisão é em conjunto. É uma única decisão para todas, um único projeto. (IRACI / FURADO SECO 2022).

Ainda sobre a cooperativa, Iraci (2022), da comunidade de Furado Seco, citou a assessoria do CAA para a implantação do projeto para o beneficiamento do colorau (semente do urucum). Foi implantada uma pequena fábrica na comunidade e a sua mãe foi a beneficiada. A pequena fábrica possui um número considerável de clientes e revende o corante para supermercados em Varzelândia e nas comunidades do quilombo. Atualmente, por conta da idade e por questões referentes à saúde, sua mãe teve que ser substituída por seu filho que atua na administração.

Segundo Fátima (2022), no território há muitas mulheres que comercializam produtos produzidos em casa: “eu comercializo queijo, e o povo vem atrás”. Fátima também destacou que as mulheres quilombolas são conhecidas entre as comunidades por revenderem produtos caseiros. São alternativas de sobrevivência no território.

A Elza produz hortaliças, doces, comida pronta para vender (galinhada), frango. A Lourdes do Orion vende biscoito, queijo, ovo, hortaliças. Elas levam para a feira em Varzelândia” (FÁTIMA / RIBEIRÃO ARAPUIM, 2022).

Para exemplificar as possibilidades de projetos sociais em comunidades tradicionais, tem-se o estudo de Aguiar (2016) que constatou em sua pesquisa de mestrado, na qual as mulheres quilombolas da comunidade de Buriti do Meio, território quilombola localizado no município de São Francisco, no norte de Minas que, mediado pela participação das mulheres quilombolas, em eventos acadêmico-científicos, com seus produtos de barro, potes e outros artesanatos, possibilitou-se a retirada dessas mulheres da invisibilidade e a compreensão da capacidade de avançar de modo a consolidar a mão de obra existente e os produtos que elas produzem, ou seja, gerar renda e trabalho para a comunidade. Por meio da arte do barro, fortaleceram-se e organizaram-se com auxílio do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) e da articulação nos meios políticos e, atualmente, representam o trabalho de mulheres quilombolas de comunidades tradicionais em feiras de diversos locais (AGUIAR, 2016).

Entretanto, o ritmo de trabalho, de reuniões com as instituições parceiras, reduziu e as dificuldades aumentaram nos últimos dois anos por conta da pandemia de COVID-19. À vista do cenário pandêmico, não foi possível a realização de cursos e nem parcerias públicas para esses fins, porém as ações existentes ainda precisam ser concretizadas como é o caso da mini padaria que ainda não funciona.

Observa-se que, não há políticas públicas municipais, estaduais ou federais, durante o período estudado, para as mulheres quilombolas. No entanto, houve de forma indireta apenas uma ação por parte da Secretaria Municipal de Cultura de Varzelândia, que auxiliou Paula a concorrer ao edital da lei Aldir Blanc com um projeto para a compra dos instrumentos para o batuque, o que possibilitou ao grupo adquirir caixas, atabaques, tambores, pandeiro e triângulo, tal como exposto em seu relato: “sem a ajuda deles eu não conseguiria e nem sabia do projeto. Entendo que beneficia a comunidade, mas não a todos diretamente na questão material”. (PAULA/CAXAMBU I, 2022). Importante considerar que o projeto que foi contemplado proporciona a permanência da cultura local e, diretamente, contribui para a preservação da cultura imaterial que é o batuque.

Em vista a ausência de políticas públicas locais, de trabalho e renda direcionadas às mulheres quilombolas, buscou-se alternativas, como a venda autônoma de produtos de beleza, roupas, calçados e outros. Esses produtos são adquiridos por meio de atravessadores, de modo que elas ganham comissões sobre os produtos revendidos e a garantia da troca dos produtos não

vendidos. Contudo, essas ações adotadas pelas mulheres são paliativas, porque gera uma falsa renda.

Outra questão importante é que, desde 2004, o Programa Brasil Quilombola implementou ações específicas para as mulheres quilombolas, com os objetivos de:

Garantir direitos sociais e acesso à rede de proteção social, em articulação com os outros órgãos governamentais, formulando projetos específicos de fortalecimento nos grupos discriminados, com especial atenção às mulheres e à juventude negra, garantindo o acesso e a permanência desses públicos nas mais diversas áreas (educação, saúde, mercado de trabalho, geração de renda, direitos humanos, previdência social etc. (BRASIL, 2004, p. 24).

Entretanto, o Programa Brasil Quilombola nesses últimos anos, entre 2016 e 2022, foi reduzido nas diferentes esferas administrativas: federal, estadual e municipal, para a inserção de programas nos municípios em que as comunidades se encontram. Reduziram recursos para direcionar políticas públicas para as mulheres quilombolas, visando à geração de renda e ações que favoreçam as mulheres quilombolas, como exemplo da mini padaria que ainda aguarda a complementação da verba para dar seguimento ao projeto.

4.3 Movimentos sociais, lideranças e articulação de projetos

A vivência de Paula (2022) foi marcada pela liderança e a participação em projetos sociais em todo território quilombola, não só em sua comunidade de Caxambu I. Iniciou aos 28 anos, ainda na pastoral da criança: “já participei durante muitos anos ajudando a pesar as crianças e saía de casa em casa levando a palavra da legião de Maria, trabalhando na pastoral e aprendi a fazer remédios que depois fornecia às famílias” PAULA (CAXAMBU I, 2022).

A inserção de programas desenvolvidos pela Pastoral da Criança nas comunidades utilizava-se do voluntariado, normalmente quem se envolvia nesses tipos de ações eram as mulheres quilombolas, lideranças em suas comunidades e que também possuíam atribuições na igreja católica.

Paula (2022) comentou que, durante as atividades, a movimentação era intensa na comunidade de Caxambu I. Na divisão das tarefas, um grupo de mulheres ia para o Furado Seco e fazia as multimisturas de casca de ovo e mandioca, enquanto outros grupos de mulheres aprendiam a utilizar as ervas para fazer remédios, alguns grupos iam fazer a comida para dar às crianças no dia da pesagem e ainda havia as que iam pesar as crianças.

Nesta época, o trabalho da pastoral nas comunidades e nas localidades foi muito importante, porque diminuiu as doenças por falta de vitaminas e anemia falciforme, melhorou o peso e diminuiu muitos problemas que as crianças poderiam adquirir na infância.

4.4 Articulações internas

No quilombo Brejo dos Crioulos, durante a luta pelo reconhecimento do território, a participação das mulheres se configurou pela articulação interna de informações, funcionando como uma rede entre elas e os diferentes órgãos que estavam à frente, que as auxiliaram em suas demandas sociais. Segundo Paula (Caxambu I, 2022), foram vários movimentos e viagens com grupos para debates, organização e preparação para compreender a realidade do território e de diferentes lugares que estavam em situação análoga, como se observa em sua fala a seguir:

Foram vários movimentos que participei e que estive presente: Romaria das Águas e da Terra, Movimentos Mulheres Trabalhadoras do Campo - MTC, Pastoral da terra e pastoral da criança – tem muito tempo. Participei do projeto de ONGs para a implantação das cisternas de Placa no semiárido via município quando foi implantada essa política pública não lembro a data. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Contrapondo à realidade de Paula (Caxambu I, 2022), foi relatado nas entrevistas que, no território, existem mulheres quilombolas que não participam das atividades de capacitação para lideranças ou mesmo para discutir as questões de interesse das comunidades. Isso porque precisam do consentimento e autorização dos esposos que não aceitam que suas esposas viagem. Segundo as mulheres entrevistadas, essa atitude impossibilita ter mais lideranças atuando em outras instâncias dentro das comunidades.

Fátima (2022), moradora da comunidade de Ribeirão Arapuim, destacou que, no ano de 2022, as mulheres quilombolas do território de Brejo dos Crioulos participaram do Encontro de Mulheres de Comunidades Tradicionais do Cerrado Norte Mineiro, na Cidade de São Francisco-MG, entre os dias 29 e 31 de julho, na Escola Família Agrícola - EFA

O território foi representado no evento pelas mulheres quilombolas e suas respectivas comunidades: Fátima (Ribeirão do Arapuim), Elaine e Elismara (Furado Modesto) Nice, Suzi e Lurdiana (Araruba), Maria dos Reis e Valdenice (Orion), todas muito atuantes dentro do território quilombola e estão sempre buscando aprender, conforme figura 65.

Figura 65 - Flyer Publicitário do Evento



Fonte: www.google.com.br

O conhecimento adquirido possibilitou melhorar as condições de saúde da população das comunidades frente às dificuldades financeiras e buscar outras alternativas possíveis dentro da dinâmica de práticas terapêuticas. “Se antes se assumiam somente como mulheres rurais, no contexto de luta pela titulação das terras como quilombolas, ELAS se auto reconhecem como mulher negra e quilombola, direcionam seu empoderamento por uma causa coletiva”. Andrade (2016, p. 21). As mulheres tomam frente nas soluções dos problemas domésticos e da comunidade, faz parte da característica feminina comunitária, elas solucionam as questões domésticas da comunidade e se sentem valorizadas por solucioná-las.

Temos muitas lideranças femininas, elas estão à frente das ações que envolvem a coletividade. Há grupos com que a gente sempre pode contar. Quando vai ter uma festa no território, elas sempre estão lá ajudando, pode ser em qualquer comunidade. A Maria do Neguinha ajuda nas iguarias (fazer biscoitos e roscas), a Ducarmo nora de D. Justina (está na equipe da cozinha, preparando a alimentação dos festejos), a Paula (Caxambu I) e outras batuqueiras a gente sempre pode contar com elas. (CARLÚCIA / ARARUBA, 2022).

As mulheres quilombolas que são lideranças adquirem respeito e confiança de toda sua comunidade e têm uma responsabilidade de direcionamento do grupo nas soluções dos problemas e na tomada de decisões:

Os moradores vêm sempre aqui pedir minha opinião. A secretaria de Saúde mandou agentes para irem de casa em casa e fazerem os testes de Covid. Como era um teste de sangue e tinha que assinar uma autorização, muitos recusaram-

se a fazer por conta da assinatura do documento. Aqui em casa fizemos o teste e por conta disso os outros moradores da comunidade acabaram fazendo também, então, me sinto uma liderança na comunidade, uma representatividade de confiança. PAULA CAXAMBU I (2022).

Tem as mulheres que são lideranças nas suas comunidades. Elas são lideranças religiosas e políticas. Parte das associações é composta por mulheres, que sempre são procuradas nas comunidades para ajuntar as pessoas, para reunir e discutir programas ou mesmo responder perguntas sobre alguma coisa do interesse de todos. (JUSTINA / ARARUBA, 2022).

Com relação às políticas públicas, as mulheres quilombolas entendem que há muita coisa a se fazer, considerando que as demandas internas das comunidades não são cumpridas ou mesmo algumas não são efetivadas por completo. Consideram que, dentro do território, é necessário que seja difundido entre elas, mas para isso deve haver uma compreensão da coletividade sobre a viabilidade comercial do empreendimento com o intuito de reforçar a identidade do grupo.

Quanto às lideranças femininas, elas se manifestam de forma integral, estando à disposição de solucionar, orientar e defender as demandas da população em suas comunidades. Sendo assim, as práticas e a atuação das mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos se assemelham às narrativas de outras mulheres quilombolas, presentes nas pesquisas de Souza (2016), Aguiar (2016), Sousa (2017) e Carvalho (2021), que também evidenciaram a participação dessas mulheres como lideranças em suas comunidades e buscam por soluções para as demandas internas.

Infere-se, portanto, que a partir das narrativas é possível destacar a participação das mulheres quilombolas na Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos. Isso porque os relatos mostram que suas participações lhes possibilitam o conhecimento sobre seus direitos enquanto mulheres e enquanto comunidade quilombola, além da importância da Associação em suas vidas.

Por fim, compreende-se que as mulheres quilombolas pontuaram sobre as vivências em seu território. Desta feita, as questões referentes à associação, no que diz respeito ao engajamento, participação nas reuniões e envolvimento nas soluções das questões cotidianas, a participação feminina foi fundamental para que demandas fossem atendidas.

4.5 A mulher quilombola de Brejo dos Crioulos e a conquista de direitos

A Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, em seu artigo 6º, afirma que “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza [...]”, o que pressupõe a existência, no acesso e na garantia, dos direitos elencados na Carta Magna. Todavia, ainda que haja a previsão constitucional, a garantia e a efetivação dos direitos não acontecem, em termos práticos, para todos. À vista disso, os mais diversos grupos se organizam e se mobilizam em prol da real efetivação dos seus direitos.

Nesse sentido, a luta pela concretização dos direitos das mulheres, na garantia da vida, da igualdade e da liberdade, dos direitos civis e políticos, é constante. As mulheres negras ainda possuem uma luta contínua pelo território e pela vida, uma luta histórica que remete ao período em que elas aportaram no país e que permanece com o propósito de conquistar seu direito de existirem. Além disso, os movimentos sociais organizados por diferentes correntes sociais de mulheres negras, em busca do mesmo objetivo, reforçam a necessidade de avançarem as políticas públicas direcionadas a essas mulheres no país.

Assim, os movimentos das mulheres negras surgem a partir da necessidade de se pensar e reivindicar as particularidades específicas de grupo. À vista disso, para Miura (2017, p. 1):

A depender do local e da época, os sujeitos sociais serão construídos a partir de uma série de disputas de significados. Assim, tanto o gênero como a raça são esferas que atuam nas dimensões epistêmica, institucional e interpessoal. A partir destes estudos, entendeu-se que, nos movimentos feminista e negro, as mulheres negras não tiveram sua identidade social respeitada em sua integralidade. (MIURA, 2017, p. 1).

Diante disso, ao longo da história das mulheres negras no Brasil e no mundo, diversos movimentos de luta e mobilização foram importantes, como o Movimento Mundial das Mulheres Negras, a Marcha Mundial das Mulheres Negras, o Movimento de Mulheres Negras do Brasil e outros. Todos esses eventos tiveram, entre seus propósitos, a defesa dos direitos das mulheres negras nas mais diversas instâncias, além da reivindicação e da denúncia das violações de direitos e dar visibilidade à causa.

Desse modo, as mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos possuem suas agendas de reivindicações que perpassam pelos direitos sociais e políticos de igualdade e liberdade. Contudo, as concepções sobre os direitos sociais das mulheres quilombolas precisam ser enfatizadas e divulgadas nas comunidades. Esse fato é ratificado nas falas dessas mulheres durante as entrevistas, de modo que elas expressaram o seu entendimento sobre direitos sociais quilombolas.

Sim. Direito à mulher igualmente. Mulher tem direito de falar e muitas vezes não é ouvida e é isso que ela queria, ter voz e ser ouvida. Há muitos direitos que as mulheres quilombolas [na posição de liderança] têm e outras que não são do movimento não tem. Por não ter divulgação, os nossos direitos são direcionados para outros grupos, [ou seja] pela falta de ações, não são divulgados. Hoje são poucas as mulheres que nunca foram à luta. (PAULA/CAXAMBU, 2022).

Sim. Eu entendo que os direitos das mulheres, assim como dos homens, são iguais. Se os homens têm direito, as mulheres têm direito também, têm direito à terra. Eu mesma acabei tendo direito à terra. A demarcação também funcionou para as mulheres que eram viúvas assim como eu, as mulheres lideranças de famílias tiveram a terra. (JUSTINA/ ARARUBA , 2022).

Direitos sociais, não conheço eles não, mas quero conhecer. O que eu preciso para procurar pelos direitos humanos? (FÁTIMA / RIBEIRÃO ARAPUIM , 2022).

Alguns direitos. Eu estava até lendo sobre isso esses dias. Eu recebi aqueles panfletinhos, eu fico olhando assim, eu saio pegando tudo. Vai me dando, eu vou pegando. Inclusive, recebi uns que eu nem cheguei a ler, porque entrou de férias e eu acabei deixando na escola, eu vou até buscar. Direito à proteção social, articulação [política], espaço de ancestralidade territorial, identidade quilombola, condições básicas, né, para uma sobrevivência digna. Direito também de falar, de expressar, liberdade de expressão. Então, é a participação nas decisões, participações no meio social. Igual aqui, a associação é uma coisa boa, né, o grupo de mulheres e essas coisas. (REGINA / CAXAMBU II 2022).

Diante das respostas é importante sinalizar a necessidade de ampliar as informações quanto aos documentos que asseguram os direitos às populações tradicionais quilombolas e referendar a Lei nº 12.288/2010, que instituiu o Estatuto de Igualdade Racial (BRASIL, 2010), e ampliar o entendimento sobre o documento. Dessa forma, cita-se o Artigo 6, que estabelece a seguinte normativa:

ARTIGO 6: Os Estados Partes comprometem-se a formular e implementar políticas cujo propósito seja proporcionar tratamento equitativo e gerar igualdade de oportunidades para todas as pessoas, em conformidade com o alcance desta Convenção; entre elas, políticas de caráter educacional, medidas trabalhistas ou sociais, ou qualquer outro tipo de política promocional, e a divulgação da legislação sobre o assunto por todos os meios possíveis, inclusive pelos meios de comunicação de massa e pela internet. (BRASIL, 2021, p. 17).

Além da Constituição Federal, a população negra brasileira tem como se apoiar juridicamente no Estatuto da Igualdade Racial que ampara especificamente as questões referentes aos direitos e reafirma o seu direito à terra e as diretrizes da política nacional e regional de igualdade racial.

Sendo assim, há aquelas que associam os direitos sociais às questões das suas vivências e outras que não relacionam esses direitos às suas especificidades de comunidades tradicionais. Nesta direção, ainda existem muitas pautas de reivindicações elencadas por elas, a saber:

A divulgação dos programas e projetos para as mulheres a quem, por exemplo, falta acesso. Melhorar a escolaridade – alfabetização das mulheres mais velhas, pois a maioria precisa. Saúde, com pedido de aulas de Ginástica na comunidade para melhorar a saúde da mulher, melhorar a musculatura, já que muitas têm problemas físicos, promover caminhadas, além de equipe de saúde para fisioterapia. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Abertura e reforma da creche – mais ou menos 18 crianças na comunidade deslocam-se para a comunidade de Orion. Elas têm que ficar aqui na comunidade. A creche atualmente serve para guardar objetos adquiridos para a padaria e estão parados esperando o complemento mediante projeto para aprender fazer pães, bolos e biscoitos. Por conta das demandas de dotação orçamentária estabelecida pelo governo do Estado de Minas Gerais, com os recursos que vieram, foi possível comprar batedeira industrial e outros equipamentos. Seu sonho é colocar essa padaria em funcionamento, porém, vieram as dificuldades para as mães trabalharem depois do fechamento da creche e ela também não teve como tocar sem recursos para a instalação do equipamento sozinha, não houve uma contrapartida para as mulheres da comunidade. Falta acompanhamento médico. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Em concordância com o exposto, a pesquisadora Grossi (2017, p. 1) apresentou estudos sobre as mulheres quilombolas, nos quais constatou:

[...] a fragilidade e as violações de direitos humanos mais básicos, como o direito humano à alimentação e uma vida digna. As mulheres quilombolas, não raro, sofrem violências diversas e uma dupla discriminação, por serem mulheres e negras, os direitos das mulheres foram uma conquista das mulheres.

A falta de creches e escolas para as crianças é uma violação dos direitos das próprias crianças e também das mulheres. Trata-se de uma luta secular. Ao longo da história da humanidade, foram séculos de invisibilidade e indiferença quanto às condições de violência contra a mulher. Situações em que foram torturadas, queimadas, assassinadas, mantidas em cárcere privado, dentre outras formas de violências e violações. Sendo assim, foram inúmeras e distintas as maneiras de violentar a mulher por séculos e, no século XX, foram muitas mulheres que lutaram para mudar tal situação. Ressalta-se, nesse caminhar, as ações desencadeadas a partir da década de 1960, quando os movimentos feministas, em diversas partes do mundo, promoveram conjuntamente o processo de visibilidade das questões sobre a violência. De forma mais assertiva, desse período em diante, a evolução dos direitos das mulheres e as tomadas de decisões sobre as questões femininas foram mais rápidas e mais sistêmicas no sentido civil.

Nesse sentido, destaca-se que:

[...] os movimentos feministas de diversos países, articulados internacionalmente, deram visibilidade social às distintas formas de discriminações e de violências contra as mulheres, construindo uma agenda política que foi decisiva para a construção legislativa e doutrinária internacional. Essa agenda, orientada pelos princípios da igualdade e da equidade de gênero e do respeito à dignidade da pessoa humana, exigia que as mulheres fossem reconhecidas como sujeitos de direitos humanos, com necessidades específicas (BARSTED, 2016, p. 17-18).

Porém, a sociedade brasileira, em sua estrutura social possui como base fundante o patriarcado, o que se arrasta por séculos com raízes profundas pelo país.

Mas mudanças consubstanciais com relação à mulher e à violência a ela praticada foi combatida de forma mais assertiva com a promulgação da Constituição de 1988 (BRASIL, 1988), respaldada posteriormente pela Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006) ao especificar a violência doméstica contra a mulher como crime e direcionar as formas de evitar, enfrentar e punir a agressão.

Em março de 2015, foi aprovada pelo Congresso Nacional e sancionada pela Presidente da República a Lei n. 13.104, que alterou o Código Penal e incluiu mais uma modalidade de homicídio qualificado, o feminicídio (BRASIL, 2015). Segundo a referida Lei, “o feminicídio é um tipo específico de homicídio doloso, cuja motivação está relacionada aos contextos de violência doméstica ou ao desprezo pelo sexo feminino” (BRASIL, 2015, n. p.).

A tipificação de feminicídio e a consolidação das Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher foram medidas que corroboraram para o enfrentamento desse tipo de violência. A realidade começou a mudar quando foram tipificados os tipos de crime contra a mulher. Violência contra a mulher é crime. (MARQUES *et al*, 2017).

Durante a entrevista com Paula, ela comentou sobre esse tipo de violência muito recorrente na sociedade brasileira, o feminicídio. Pode-se observar que as mulheres do território quilombola conhecem os tipos de crimes cometidos contra elas e sabem a quem recorrer, e destacou: “algumas comunidades quilombolas já tiveram esse fato registrado, feminicídio. No território, já houve umas três a quatro ocorrências, é muito triste, mas o que mais acontece aqui de violência são brigas, agressões físicas contra as mulheres e ameaças”. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Carlúcia constatou a existência de casos de violência doméstica no quilombo e que esse fenômeno ocorre “[...] quando uma pessoa maltrata a outra.” e “[...] está associado ao alcoolismo, traz muita violência na família.”. E, assim, a violência contra mulheres no quilombo ocorre “[...] quando o homem maltrata, bate, xinga, humilha a mulher. Antigamente era muito

violento, hoje está menos violento”. Na sequência, Carlúcia enfatizou que quando ocorre essa violência “[...] as mulheres chamam a polícia, existe a Lei Maria da Penha.” (CARLÚCIA/ARARUBA, 2022).

Iraci (2022), moradora de Furado Seco, também entende a violência contra as mulheres nessa mesma lógica de raciocínio: violência doméstica está associada ao alcoolismo. Existe um caso de feminicídio dentro do Furado Seco. [...] e as medidas tomadas para eliminar [essa violência], aqui, é ir na delegacia e denunciar. Mas às vezes nem prendem [o agressor]. Mas o conselho tutelar conversa e resolve, aqui é tranquilo. Os casos de violência estão mais voltados à violência verbal. Segundo Justina (2022), os maridos se embebedam e depois brigam com as esposas. Quase sempre é por ciúmes.

E, diante dessa perspectiva, no que se refere às questões sobre violência contra a mulher, observa-se que as mulheres quilombolas do Brejo dos Crioulos são muito atentas e conhecedoras dos seus direitos. Entre elas há um grande apoio para resolução de problemas relacionados às famílias. Apesar de não existir associação das mulheres oficialmente registrada, elas estão unidas em seus problemas cotidianos, tendo papel protagonista na defesa das crianças, das mães, das esposas, da vida.

Segundo Regina (Caxambu II, 2022), foi realizada uma campanha informativa na comunidade para sensibilização contra a violência nas famílias, com panfletos distribuídos de casa em casa, e conversas com a população. Dessa forma, buscou-se conscientizar os moradores quanto à gravidade do problema.

Djamila Ribeiro (2019, p. 13) reforça que “as mulheres negras vêm historicamente entendendo a necessidade de construir redes de solidariedade política em vez de se fixarem numa narrativa imutável de não transcendência”.

O movimento da Professora Regina (Caxambu II, 2022), é uma tentativa de dar visibilidade a situações de violência contra as mulheres e estas situações precisam ser discutidas além da necessidade de se construir uma rede de solidariedade e de apoio às mulheres, promovendo o acolhimento na existência desse tipo de realidade seja qual que for tipo de violência: verbal, física, moral e tantas outras.

Figura 66 - Divulgação do Projeto Violência contra Mulheres



Fonte: Regina, Diretora Escola Municipal em Araruba (2022)

Como é visto na figura 66, ações como estas, desenvolvidas no quilombo, são importantes na medida em que contribuem para que as mulheres conheçam ainda mais sobre as diversas formas de violências e não permitam que seus enfrentamentos sejam silenciados perante o opressor(a).

Djamila Ribeiro (2019) ao narrar suas memórias sobre as diferentes formas de silenciamento que vivenciou na sua infância proporciona à sociedade uma reflexão sobre como romper com essa estrutura social consolidada no país ao associar a população negra ao povo escravizado.

As mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos são silenciadas quando suas reivindicações e necessidades não são ouvidas. Vivenciam esse silenciamento diariamente por diferentes mecanismos: estatal, social, além do patriarcado. Foram décadas vivendo na condição de silenciadas pela sociedade que as circundam, sendo forçadas a viver em uma realidade sedimentada pelo racismo estrutural local e regional, pelos seus companheiros de vivências, pela condição social, pelo lugar onde vivem. É algo tão recorrente que se tornou banal. A eliminação do silenciamento das mulheres negras perpassa pelo acolhimento e pelo afeto.

Precisam de cuidado, de sensibilidade. Fato é que é as mulheres quilombolas sempre lutaram trabalhando em diferentes frentes. Domesticadas, trabalhadoras, saíam de sua própria casa, algumas inclusive se deslocavam para as colheitas de café na esperança de ali poderem juntar algumas economias com o objetivo de melhorarem a qualidade de vida da família, ou saíam de suas casas para trabalhar nas roças dos fazendeiros da região como Justina (Araruba,

2022) e Ernestina (Furado Modesto, 2022). Reverter esse ciclo é refletir sobre o feminismo negro, de modo a pensar em mulheres negras produzindo e tentar entender suas vivências que são diferentes de outras vertentes, assim como seu lugar de fala.

4.6 O Batuque em Brejo dos Crioulos

O batuque é uma manifestação que tem implicações na ancestralidade africana. É expresso sob diferentes modos de dançar e todas as danças utilizam o tambor. Está presente nas comunidades tradicionais quilombolas do Norte de Minas Gerais, consiste em um modo de declarar a ancestralidade africana, representado pela maneira de dançar e expressar a alegria nas distintas comemorações, como casamento, boa colheita, batizado e festas de Igreja.

Costa (2016, p. 123) pondera que o batuque é um ato de autoafirmação e reafirmação das características ancestrais, um instrumento de luta política utilizado pelas comunidades como uma forma de demarcação de seus territórios remanescentes no combate às permanentes ações de exclusão e discriminação que se lhes impõe pela sociedade e pelo Estado brasileiro.

Catarina (Caxambu I, 2022) é referência quando se fala em batuque, é uma das três tocadoras de caixa de batuque do quilombo, juntamente com Paula e Justina, todas descendentes da comunidade de Caxambu I. Elizarda também fazia parte e infelizmente faleceu há pouco tempo, mas sempre foi mencionada durante as entrevistas. Paula (Caxambu I, 2022) afirmou durante a entrevista: “o batuque nasceu aqui no Caxambu I, fomos nós que trouxemos essa cultura para o quilombo”. As atividades referentes ao batuque são coordenadas, organizadas e executadas pelo grupo da comunidade de Caxambu I, tendo Paula como a responsável por acompanhar e incentivar o batuque como uma representação cultural identitária da comunidade e do território.

O Batuque é potencializado pelo conagraçamento entre as linguagens artísticas e as corporeidades e simbologias inerentes a essa manifestação, percebidas como discurso e como expressão de afirmação da cultura quilombola no cotidiano.

Dentro desse movimento, há uma interação das mulheres quilombolas entre as comunidades. Como visto nos discursos das entrevistadas, a relação é muito tranquila dentro do território. Convém destacar que a maioria dos moradores possuem parentesco entre si e, então, relacionam-se com todos os moradores das comunidades do território. Nesse sentido, “existe, entre as mulheres, as que possuem dons. Elas ensinam e compartilham o que sabem, nós mesmos do batuque estamos ensinando os mais jovens a bater as caixas e fazerem os passos das danças”. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Vale ressaltar que o Batuque é dançado em várias regiões do país, todavia, apresenta nuances e características próprias que o distingue de território para território e de região para região. À título de exemplo, no Quilombo do Serrote, localizado em Santa Maria da Boa Vista, no estado de Pernambuco, as mulheres dançam o Batuque com as latas na cabeça.

O Batuque é forte e representa a cultura negra, batida dos pés, a lata na cabeça, aquela alegria que contagia a todos que assistem e dá vontade de dançar. O Batuque com o seu ritmo, transmite uma energia ancestral, a dança representa a força de um povo em guardar as suas raízes, a sua cultura de forma sofrida, à custa de muito sangue derramado. Esta dança existe desde a origem da comunidade. As pessoas aprendiam desde crianças e era comum dançarem nas festividades de casamento, aniversário e batizado. (SOUZA, 2017, p. 67).

Essa forma particular de dançar o Batuque, observado na comunidade Quilombola do Serrote, localizado no estado de Pernambuco, a 19 km da cidade de Santa Maria da Boa Vista, distingue-se do batuque de Brejo dos Crioulos somente pelo uso da lata na cabeça (Souza, 2017), já que é similar quanto à nomenclatura, denominado também de batuco ou batuque. Em sua formação composta de dançarinos, a maioria é de mulheres. Os instrumentos são o pandeiro, o triângulo e a caixa (um pequeno tambor feito com couro de animal e madeira). Para a realização da dança, é feita uma grande roda e todos cantam ritmos diversos. Não é estipulada idade para participar do batuque. Homens, mulheres, jovens e crianças entram na roda sapateando em pares, um par de cada vez. A dançarina que está no centro da roda convida outra(o) parceira(o) para entrar na roda e batucar (dançar).

Figura 67 - Roda de Batuque Festa do Arroz 2022



Fonte: Fagundes (2022).

Os homens participam e auxiliam nos toques das caixas e dançam também. Normalmente, o baticão sempre fica a cargo das mulheres organizarem, mas envolve todos da comunidade na hora da dança. Não tem ensaio, é tudo improvisado, como pode-se observar na figura 67.

Figura 68 - Cavalaria – Festa do Arroz – outubro/2022



Fonte: Fagundes (2022).

Os cavaleiros do território, no dia da festa do Arroz, que comemora o retorno das atividades festivas no território, organizaram uma cavalcada saindo da comunidade de Araruba, em São João da Ponte, até a comunidade de Orion localizada em Varzelândia onde se localiza a sede da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos

Figura 69 - Participação na Festa do Arroz – outubro de 2022



Fonte: Fagundes (2022). Durante a festa do Arroz as pessoas foram convidadas a falar para a comunidade,

Segundo Catarina (Caxambu I, 2022), o batuque é sinônimo de: “alegria, confraternização, onde tem festa tem que ter batuque”. Além disso, ela explicou: “no território de Brejo, o batuque é herança de minha família. Está presente em todas as manifestações do quilombo, nos festejos, nas festas de colheitas e também nos momentos da retomada do território”.

O batuque está associado a rituais africanos e afro-indígenas no que se refere ao modo de dançar, já o uso do tambor, associado a festas e folias de negros escravos libertos e mestiços. (SALLES, 2003).

Com entendimento semelhante, Paula/Caxambu I (2022) afirma que o Batuque é ato de “alegria, confraternização, liberdade e festa”. Nessa direção, Costa (2016) disserta que o Batuque “se relaciona a aspectos da vida dos residentes destas localidades e fazem parte de um modo de existência próprio, uma forma de se posicionar no mundo”.

Segundo Costa (2016), o batuque ressignificou-se a partir da publicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), processo que levou as comunidades quilombolas ao reconhecimento identitário e a busca da retomada do território. Com isso, assumiram o tambor. Ademais, Costa (2016, p. 124) considera que as manifestações de roda de batuque apontam para a “reafirmação da negritude e dos instrumentos de luta política articulada pelas comunidades negras na validação de seus territórios ancestrais e no combate às permanentes ações de exclusão e discriminação que se lhes impõe pela sociedade e o Estado brasileiro”. Desse modo, o batuque passou a ser compreendido como um ato político.

Há a transformação de uma manifestação cultural local, principal veículo de sociabilidade festiva durante as celebrações aos santos padroeiros ou nos processos de beneficiamento da produção, principalmente, o bater o arroz, a “fazeção” de farinha e rapadura, para seu caráter de manifestação pública e performativa da nova condição das comunidades, sujeitos de direitos coletivos em sua negritude; direitos conquistados na luta pela territorialização quilombola. (COSTA, 2016, p. 144).

Costa (2015) reafirmou a importância e a recorrência do batuque nas distintas atividades do quilombo. Para o autor citado, o significado político do ato de batucar em sua pesquisa dissertativa, “Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)”, possuía a seguinte conotação:

Em todas as caminhadas que acompanhei os quilombolas durante a pesquisa, o batuque estava presente nas suas mobilizações. Nos eventos na universidade e em outras instituições, nas manifestações, reuniões e audiências. O batuque é componente do fazer político quilombola (2015, p. 132).

Contudo, vale mencionar que mesmo possuindo importância para as mulheres e para as comunidades quilombolas do Brejo dos Crioulos, observou-se que o batuque tem se enfraquecido nos últimos tempos. Esse fato se expressa na fala a seguir:

[...] hoje tem batuque fraco, são oito comunidades que compõem o território, mas é aqui em Caxambu I, aqui em Varzelândia que o batuque nasceu. Mas é uma cultura do Brejo, quero dizer de todo o território, porque dentro do Brejo todos conhecem o batuque, só que está se perdendo o costume, o batuque está ficando fraco, os mais novos não aprendem essa cultura mais. [...] Está se perdendo. Os mais novos nem sabem da história do quilombo, mas nós estamos na luta para continuar com o batuque para ele não se perder e acabar. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

À vista do exposto, a entrevistada relata a sua preocupação para manter a cultura do batuque/batuco. E, nesse sentido, atualmente ela pontua que a comunidade segue “[...] organizando o grupo de batuque com os jovens com ensaios para não perder nossa cultura. Uma das mulheres do quilombo que considero como guardiã da identidade é Catarina do Batuque” .

Similarmente, Souza (2017, p. 67) disserta que “[...] com a chegada da energia elétrica, da televisão e de outras influências, somente os idosos dançavam. Por isso, a educação e o trabalho com o Batuque são importantes para a manutenção da cultura local e servem de estímulo e incentivo para a valorização da cultura quilombola”, essas iniciativas são relevantes para preservação e a continuidade dessa prática cultural tão importante.

4.7 As comunidades tradicionais, modos de vida camponês e mulheres quilombolas

Souza (2016), ao se referir às comunidades tradicionais quilombolas, enfatizou as diferenças existentes na forma como organizam e executam atividades que expressam seus modos de vida. Essa distinção possibilita compreender que cada comunidade possui maneiras de vivenciar suas particularidades em relação à utilização da terra tanto nas perspectivas produtivas como econômicas. Por meio da relação com a terra é que se efetivam as relações socioculturais e transmitem-se os domínios materiais e imateriais.

Nas comunidades tradicionais quilombolas, a terra é fator fundamental para identificar o modo de vida e de produção respaldado nas vivências, de modo que “ancestralidade, resistência, memória, presente e futuro sintetizem o significado das terras” (SILVA, 2016, p. 25).

As vivências concentram-se no uso da terra identificada pelas práticas coletivas e as regras estabelecidas pelos grupos integrantes das comunidades, evidenciadas pelas relações solidárias, de ajuda mútua. Nesse sentido, outro ponto que se observa na organização das

comunidades tradicionais está relacionado aos atributos culturais, ideológicos, religiosos, bem como valores constituídos pelas comunidades, que são sobreposições à terra, acrescentados pelo sentido simbólico do seu uso (SOUSA, 2016).

O indivíduo, ao se autoidentificar, pertencente a um grupo social e territorial, está afirmando pertencer e inserir-se às regras cotidianas desse grupo. No que diz respeito às práticas e ideários, estes são comuns e, nesse sentido, ao trazer essa afirmação para o grupo étnico, o indivíduo confirma seu pertencimento à terra. Essa interação ocorre mediante a utilização de forma extensiva e intensiva, prática e simbólica dos recursos disponíveis pela natureza (SILVA, 2016).

Compreende-se que a identidade quilombola perpassa as territorialidades estabelecidas no meio rural e social quilombola e a terra é a condicionante essencial para a consolidação identitária do grupo. Nesse sentido, as atividades que compõem o roçado fazem parte do cotidiano da comunidade e significa fonte de renda e sobrevivência, pois está associada à resistência e permanência no território. Silva (2016) reforça que a terra é uma condição identitária das comunidades quilombolas rurais e representa uma forma de campesinato, compreendido como:

[...] uma forma social de produção, cujos fundamentos se encontram no caráter familiar, tanto dos objetivos da atividade produtiva – voltados para as necessidades da família – quanto do modo de organização do trabalho, que supõe a cooperação entre os seus membros. A ele corresponde, portanto, uma forma de viver e de trabalhar no campo que, mais do que uma simples forma de produzir, corresponde a um modo de vida e a uma cultura. (WANDERLEY, 2014, p. 2).

O conceito de campesinato é polissêmico, pois existe uma variedade de campesinatos para conceituar os camponeses, segundo assevera Silveira (1990):

[...] uma gama muito grande de tipos de camponeses que vai desde aquele que racionaliza ao máximo sua produção, que está ligado a cooperativas, e tenta ajustar-se às necessidades do mercado, minimizando ao máximo seus riscos, até o posseiro, com condições mínimas de existência, que às vezes planta para ter o que comer (SILVEIRA, 1990, p. 231).

Apesar da polissemia em torno do conceito, a comunidade quilombola em análise se enquadra na concepção de campesinato proposta pelos autores citados em determinadas especificidades, ou seja, nos meios e modos de produção, no manejo com a terra caracterizada pela utilização de mão de obra coletiva e rudimentar, reduzida utilização tecnológica, contrapondo o modelo capitalista de produção. O manejo da terra se enquadra nas bases ancestrais, com uso de ferramentas como o arado manual, enxada, enxadão, alguns tipos de

plantações são regados manualmente, além de outros manejos e ferramentas de uso manual, de acordo com as necessidades de cada grupo.

Sobre o conceito de agricultura tradicional, Wanderley (1996) comenta:

A agricultura camponesa tradicional vem a ser uma das formas sociais de agricultura familiar, uma vez que ela se funda sobre a relação acima indicada entre propriedade, trabalho e família. No entanto, ela tem particularidades que a especificam no interior do conjunto maior da agricultura familiar e que dizem respeito aos objetivos da atividade econômica, às experiências de sociabilidade e à forma de sua inserção na sociedade global. (WANDERLEY, 1996, p. 3).

Compreende-se que a agricultura camponesa tradicional simboliza uma expressão social da agricultura familiar, pois está permeada no tripé propriedade-trabalho-família. Não obstante, é importante identificar as suas especificidades, ao considerar a amplitude da agricultura familiar.

Destarte, ao identificar as diferenças entre a agricultura familiar camponesa e o modo de produção capitalista, possibilita-se distinguir e averiguar o que difere uma da outra. Mendonça e Thomaz Júnior (2011, p. 25) assinalam que “os camponeses, diferentemente dos produtores capitalistas, praticam uma agricultura de abundância. Desterritorializados, quando reterritorializados, reconstróem identidades na terra, sem vínculos diretos com o mercado, visando a reprodução social da família”.

O processo de reterritorialização concretiza a relação homem-natureza, já que há conectividade do indivíduo com a terra, a exemplo do conhecimento sobre o calendário de plantio que acompanha as mudanças das fases da lua, da cheia e baixa do rio, do período de plantio do feijão, das secas (o sereno molha a terra e garante a colheita) e das águas (período chuvoso). No Brejo dos Crioulos, o manejo das atividades agrícolas era intenso, segundo Costa:

As atividades nas roças – guiadas pelos períodos das águas e o rebaixamento delas – eram o plantio de arroz, milho, feijão, cana, mandioca e algodão. Havia a criação extensiva de animais – gado, porcos e galinhas – da pesca em lagoas e ribeirões, da caça nas matas e a produção de rapadura, cachaça, farinha de milho, mandioca e tecidos. O período é lembrado pelos quilombolas como um tempo de fartura, um tempo de liberdade (COSTA, 2015, p. 68).

Segundo as entrevistadas, em relação ao manejo da terra, a comunidade foi acompanhada pelo Centro de Agricultura Alternativa (CAA). Assim, aprenderam-se novas formas de manejo sustentável, mas são incentivados a manter as técnicas e costumes ancestrais, como a utilização dos recursos naturais para combate de pragas. Como costumes ancestrais, utilizam o preparo com fumo e sabão para aspergir nas plantações, além da utilização de

plantações diversificadas em uma mesma área, o que também serve como forma de reduzir pragas. Sendo assim, o plantio seguindo o calendário ancestral é um modo de vida que está entre o fazer tradicional e a permanência no território. São territorialidades marcadas pela presença constante das mulheres quilombolas vivenciando, no decorrer das estações, a transformação das paisagens. A produção agrícola se concentra na plantação de feijão, fava ou milho, e, atualmente, algumas famílias possuem criação de gado.

Justina (Araruba, 2022) manifestou sua indignação quanto às condições de subalternização que as comunidades foram obrigadas a aceitar: “[...] antes dos fazendeiros chegarem e ficarem aqui de vez, eles (os fazendeiros) compravam uma casa dos quilombolas que queriam ir embora e cercavam uma área maior. E nós passamos a ficar cercados, [porque] era cheio de fazendeiros. Nós vivíamos cercados como bezerro no curral, não podíamos pegar lenha, era só a [lenha] do nosso quintal”. E continuou: “agora não, a gente pode andar à vontade, sem medo, plantar e colher o de comer”. Na condição de pequenos produtores familiares, com modos de vida próprios, pautados na agricultura familiar, antes interrompida, conforme o relato de Justina, hoje, vivenciam uma nova realidade reconfigurada. Buscaram reconectar-se aos modos de vida em que a terra é sinônimo de liberdade e fartura “porque aqui é assim, tudo que planta dá. Deus, o pai nosso, mandando chuva, tudo dá”, conclui Justina (2022). As mulheres quilombolas relataram as dificuldades e adversidades encontradas durante o processo de reapropriação e retomada do território. Assim, a resiliência permanecia com o lema “ocupar, resistir, produzir”, já que a produção de alimentos fazia falta no dia a dia das famílias do quilombo.

Nesse sentido, a terra é recurso fundamental para a produção familiar e o “encurrallamento” das comunidades encurtando o território reduziu a capacidade de sobrevivência dessas famílias, que passaram a vivenciar condições adversas dentro da terra que lhes pertenciam. Só após a retomada do território foi possível a comunidade retomar a produção agrícola para a subsistência dos familiares.

As territorialidades se reconfiguraram por meio das atividades do roçado e as transformações das paisagens aos poucos evidenciavam os modos de vida camponeses e cristalizados pelos fazeres e saberes de cultivo e plantio. Atualmente as famílias também criam gado.

A Figura 70 é simbólica, pois evidencia a luta ancestral e a realidade de Brejo dos Crioulos na atualidade. Durante a atividade da festa do Arroz, realizada no dia 1 de outubro de 2022, promovida pela diretoria da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, com parceria das escolas que pertencem ao território de Orion, Furado Seco e Araruba, o envolvimento de

diretoras(es), professoras(es), alunos e toda comunidade compareceu, além de todos também se disponibilizarem a contribuir com a festa.

Foram muitas atrações o dia todo, as mulheres quilombolas participaram da organização, do preparo das comidas (almoço, café e jantar) e de forma coletiva deram sua contribuição. Houve muita cantoria, batuque, dança de sala, capoeira, crianças, jovens e adultos. Todos, donos da festa. Um sentimento externado pela liberdade que possuem por estarem no seu território, principalmente os mais velhos que vivenciaram os tempos de penúria.

Figura 70 - Festa do Arroz 01/10/ 2022 - Sede da Associação Quilombola / Orion



Fonte: Fagundes (2022).

As mulheres mais idosas, que foram entrevistadas, fazem questão de ressaltar a diferença entre esses tempos (de penúria e de fartura), demonstrando o sentimento pela terra que flui entre os fazeres e saberes ancestrais. Ernestina, (Furado Modesto,2022), e sua filha, Rosália (Sebo, 2022) plantam mandioca. Rosália faz a farinha e tira também a goma para fazer a mistura para tomar café, conhecimento ancestral que permanece entre mãe e filha na maneira de plantar, no período de plantio e no manejo da cultura, na forma de fazer a “limpa do roçado”. Estes são conhecimentos cotidianos que permanecem entre as mulheres quilombolas.

Durante a entrevista, Ernestina (Furado Modesto, 2022), explicou como se faz o plantio da mandioca. Foi ao quintal, selecionou uma galha de mandioca e orientou da seguinte maneira: “corte entre a distância de uns dois gomos e pode jogar na cova, que não pode ser muito funda,

senão a mandioca não vinga. Um vai abrindo a cova e outro vem atrás plantando a mandioca, a cova tem que ser rasa”, conforme demonstrado na figura 71.

Figura 71 - Ernestina ensinando a plantar mandioca



Fonte: Fagundes (2022).

Rosália (Sebo/ Verdelândia 2022) mencionou que, além da farinha que elas fazem, que são de duas qualidades: a dos grãos mais finos e a dos grãos mais grossos, elas vendem a medida de mais ou menos um quilo e 400 gramas. Pois, “tem muita procura. A farinha que a gente faz é conhecida na vizinhança. Esse ano eu plantei roçado ao lado aqui da casa, foi plantação de mandioca e feijão. O feijão nós já tiramos como você pode ver, ainda tem muita mandioca para tirar”

Esses saberes compõem as particularidades das mulheres quilombolas em suas comunidades. Um dado importante é que nem todas as comunidades produzem a farinha de mandioca. Em Caxambu II, Regina relatou sobre como se processa a produção de farinha de mandioca e rapadura, uma atividade executada por sua mãe até pouco tempo e repassado o conhecimento para suas irmãs, porém destacou as dificuldades das mulheres de sua família em manterem os costumes.

A comunidade tem pessoas que produzem farinha de mandioca e rapadura, por exemplo, a minha mãe gosta de fazer. Só que, como a gente não tem o forno e a pedra, todo aquele maquinário para estar mexendo com a farinha e a mandioca, quando a gente ia fazer, ia no Paraterra para mexer. Mas a minha mãe sempre fez farinha. [Agora], tem uns dois anos que ela não faz, mas ela sempre fez, minha vó [também] sempre fez. Rapadura não, mas o plantio da

roça, da horta, pesca também não. A colheita, as festas tradicionais, essa cultura, esses eventos religiosos, eles permanecem. [Mas] eu acho que as pessoas mais velhas vão morrendo, e as mais novas não querem esse trabalho, esse sacrifício todo. Até a minha mãe e as minhas irmãs, que moram lá perto de casa, ainda fazem quando têm oportunidade. Elas fazem essa farinha se elas acharem a pessoa, assim, que ajuda, porque fazer farinha é muito difícil, precisa de muitas pessoas para ajudar. (CATARINA/CAXAMBU I, 2022).

Observa-se no relato de Regina que a atividade de produção de farinha necessita de parcerias, demonstrando que, somente por meio da coletividade, pode-se reproduzir o conhecimento ancestral.

Carlúcia (Araruba, 2022) ressaltou: “da mandioca nós fazemos a farinha e levamos para uma minifabriqueta de farinha na comunidade do Orion. Além da farinha, tiramos também a goma para fazer biscoitos, tudo para o nosso consumo”, o que reafirma a importância da coletividade no território, das parcerias entre as mulheres quilombolas, uma vez que elas sabem que podem contar umas com as outras.

As mulheres quilombolas têm o seu cotidiano entre os afazeres de casa, o cuidar da família e dos animais como porcos, galinhas, gatos e cachorros, varrer o quintal, participar de reuniões da comunidade, colocar as crianças no ônibus, ir para o trabalho e outros tantos afazeres. Esse fazer diário possui alguns artefatos que permanecem até os dias atuais e é muito comum, nas comunidades, secarem as vasilhas utilizando o giral (figura 72), um aparador feito de estacas de pau, apoiado em forquilhas feitas de galhos de árvores, uma tecnologia ancestral, que também funciona para apoiar as bacias durante a lavagem de roupas, o que reafirma como a utilização dos recursos naturais são importantes fontes e alternativas de sobrevivência.

Figura 72 - Modos de vida ancestral e o uso de recursos naturais



Fonte: Fagundes (2022).

A Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos possui um trator para arar as terras e é utilizado por meio de agendamentos e custeio do combustível por parte dos associados, mas, ainda segundo as mulheres quilombolas, é muito recorrente o uso de ferramentas tradicionais no trabalho do roçado (enxadas, enxadão, foice, facão, arado manual, puxado por animal (cavalo ou boi) e, não tão frequente, há ainda o carro de boi), mas ainda permanecem na cultura local, determinando o fazer diário das famílias.

Segundo as entrevistadas, o cotidiano no acampamento possibilitou às mulheres quilombolas viverem várias experiências ideológicas, culturais e políticas. Algumas mulheres tiveram a oportunidade de conhecer outras culturas e também de receberem no território visitantes que traziam suas vivências, além de atividades destinadas às mulheres quilombolas no acampamento.

Segundo Paula (Caxambu I, 2022), elas aprenderam a ajudar no processo de montagem do acampamento e a construir o fogão de enchimento feito com estrutura de estacas de pau, barro ou massa de cimento e chapa de fogão a lenha. Esse tipo de fogão de enchimento é muito utilizado nas casas das comunidades que compõem o território. Ver figura 73.

Figura 73 - Fogão à lenha feito de barro



Fonte: Fagundes (2022).

No Brejo dos Crioulos, é comum as mulheres quilombolas cultivarem hortas que podem ser individuais de modo que cada família tenha a sua, ou coletivas. No momento da pesquisa de campo, pôde-se presenciar uma reunião na qual participaram as lideranças e as mulheres quilombolas, tratando sobre a implementação do projeto de hortas comunitárias, com dotação orçamentária encaminhada por dois deputados parceiros do território. As mulheres quilombolas receberão os insumos e equipamentos e estarão à frente do projeto, plantando hortas às margens da lagoa que fica nos fundos da sede da associação na comunidade de Orion.

Existem as hortas individuais sim. Todo mundo lá, a maioria planta horta, a maioria. Lá, quem não planta, vamos dizer, é uns 20% só, porque 80% planta. [...] a horta dá trabalho. [...] nada sem trabalho funciona. Minha mãe mesmo [...], pela idade dela, ainda planta horta. A [horta] comunitária, eu te falei, que é só um equipamento, são poucas pessoas que participam. Mas existe! Plantação de horta é uma das mais importantes [risos], porque a maioria planta. E que, mesmo [sendo] para o consumo ou para vender, mas planta. (REGINA / CAXAMBU II, 2022).

Os quintais fazem parte das vivências das mulheres quilombolas. Eles têm cheiros, sabores, cores, diversidade, plantas que curam, plantas que saciam a fome, plantas ornamentais, como espada de São Jorge, rosas coloridas, margaridas, frutíferas diversas, com mangas de qualidades distintas, mexerica, banana, mamão, laranja, limão, pinhas, além de abóbora, quiabo, milho, remédios como erva cidreira, capim santo, boldo e outros. Estes quintais ainda contêm hortas, galinheiros, chiqueiros. Existe vida, pois a vida das mulheres quilombolas também perpassa os quintais.

A pesquisadora e professora Maria Geralda Almeida (2016, s/p) destacou, em sua pesquisa sobre quintais na comunidade quilombola Kalunga/Goiás, o significado do quintal para as mulheres quilombolas “[...]. As plantas e as criações têm sentido para a mulher Kalunga, que sabe suas utilidades, como prepará-las e conhece seus efeitos. Para essa pessoa, o quintal tem um grande significado, pois as plantas e os animais, que ali se encontram, inserem-se na sua vivência”.

Nessa mesma direção, a entrevistada Iraci (2022) destacou a importância do quintal em sua vida:

O quintal ajuda nas despesas da família, além do nosso consumo. O quintal é uma terapia, quando chego do trabalho e vou no quintal ver os bichos, tirar uma fruta do pé, alivia as preocupações. Tem manga, laranja, banana, cana de açúcar, coco. No quintal, ainda não tem, mas terá, [...] já revendi o coco e a banana. Representa um sentimento de fartura, de melhoria e gratidão, [pois] o quintal é um espaço coletivo e familiar, [ideal para] reunir e bater papo com a família. (IRACI / FURADO SECO, 2022).

Pode-se observar na figura 74:

Figura 74 - Mosaico do quintal de Iraci, Quilombo de Brejo dos Crioulos



Fonte: Fagundes (2022).

As mulheres quilombolas têm parte de suas vivências no quintal. Almeida e Milhomen (2020), no artigo “Mulheres e produções de saberes nos quintais produtivos do quilombo Dona Juscelina (Muricilândia- TO)”, destacam que as mulheres quilombolas, ao cuidarem dos quintais, potencializam a segurança alimentar das famílias e agregam, aos saberes ancestrais, novos saberes de forma não intencional, produzidos e edificados pelas relações e vivências. Assim, elas institucionalizam o território por meio dos quintais, o território habitado, a extensão da casa, da sociabilidade familiar.

O quintal, para mim, enquanto estou molhando, representa uma terapia e saúde. Cultivar me distrai e me envolvo ali, converso com as plantas [risos], é uma beleza. As plantas frutíferas do meu quintal são goiaba, banana, manga, coco, limão [...]. Aqui no quintal, tinha muita abóbora. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

No quintal, tem plantas frutíferas [como] laranja, limão, coco e uma pequena horta [com] cebolinha verde. [...] a gente tem um pedaço de terra em que plantamos roça. Lá, a gente faz um doce, um suco, é só para consumo, não revendo. O meu quintal é um lugar em que [me] distraio, lugar de diversão, aqui cuido dos bichos, venho dar comida para eles, é uma distração pra mim, aqui a gente também se reúne, faz churrasco com a família, fogueira, reúne a coletividade. (CARLÚCIA/ARARUBA, 2022).

O quintal é tudo para mim, [é onde] planto as mandiocas e [quando] saio aqui fora, distraio demais! Tem muita fruta aqui e descendo lá para baixo, lá no fundo do quintal, [tem] muita manga também. O quintal significa economia e fartura quando tem as plantações no quintal, é economia [para] o bolso, quando há fatura e não precisa comprar. Quando estão acabando as mangas, chegam as seriguelas, as acerolas, os caquis, umbus, cajus, pinhas [...], só [se] compra fora de época. [Senão], perde. Tem um pé de manga que tem mais 40 anos [e que], quando eu [me] casei, já era manga que dava. O meu filho mais velho tem 41 anos, “dá manga que perde”. (ROSÁLIA/SEBO, 2022).

Não tenho plantações no meu quintal, [pois] ele tem muitas pedras soltas que atrapalham, só planto no período das chuvas alguns tipos de legumes. Só plantamos, no quintal, no tempo das águas, porque ele é pequeno. [Assim] eu planto abóbora, quiabo, tem um chiqueiro pequeno onde crio porcos e tenho minhas galinhas. E é só para o consumo da família, o quintal é pequeno, não dá para plantar nele não. [O quintal] representa reunir com a família, representa fartura, [onde] a gente planta nas águas e colhe para comer. E a gente utiliza também para ir de uma casa à outra. Liga com a casa do Romeu, meu filho, meus netos e a Maria passam [por lá] para virem para cá. (JUSTINA/ARARUBA, 2022).

Os quintais são o complemento de renda, as territorialidades constituídas entre flores e alimentos, que garantem a permanência das famílias com qualidade de vida e bem viver.

Figura 75 - O espetáculo da fartura e cores



Fonte: Fagundes (2022).

Segundo Maria Geralda Almeida (2016),

O quintal, para aqueles que vivem no meio rural, é o espaço dos saberes (...). É nele que a mulher, principalmente, reproduz seus conhecimentos sobre as plantas, sejam plantas medicinais ou de alimentos. Trata-se de conhecimentos adquiridos historicamente, passados por gerações, de mãe para filha, de avó

para neta. Configura-se como espaço cultural, simbólico, de saúde e de segurança alimentar. (ALMEIDA 2016, s/p).

O tipo de vida camponês nas comunidades e o contato direto com a natureza são apontados como benéficos, de muita fartura e importantes para as participantes da pesquisa. Todavia, ainda assim, é importante ressaltar o relato das mulheres ancestrais quanto às dificuldades enfrentadas em seu cotidiano:

Nós já passamos apurados, nós trabalhávamos para as pessoas, o almoço e a nossa janta [a gente] trazia para o filho. Chegava, colocava fava para cozinhar-jogava farinha e comia, tinha que socar milho, fazer a farinha, não tinha água na comunidade pra beber quando a seca apertava, nós íamos três horas da manhã e ia [eu] mais Antônio, o marido de Mariquinha e Mariana - porque a fonte era longe (Furado Seco) e não tinha cavalos e nem balde. Eram 8 mulheres e 4 homens que traziam água na cabeça, uma ia na cabeça e outra na mão chamada de marimba. Quando chegava e a cabaça caía quebrava era uma tristeza só. Era escravidão. (ERNESTINA / FURADO MODESTO 2022).

Dificuldade de trabalho, humilhada, [com] medo de pistoleiro fazer ruindade com a gente na época da retomada. Depois diminuiu, quando os fazendeiros e os pistoleiros foram embora. Hoje, ninguém tem mais medo dessa coisa que já passou. (JUSTINA / ARARUBA, 2022).

A reprodução dos saberes garante a permanência identitária e legítima as particularidades e coletividades do quilombo. Assim, por meio das vivências cotidianas, as mulheres quilombolas são respaldadas pelo bem viver, pela luta e pela vontade de permanecerem no território.

Os saberes femininos quilombolas de Brejo dos Crioulos também se relacionam com dicas de beleza natural, com banhos e cremes naturais para os cabelos, usando a babosa para amaciar os cabelos. Elas gostam de usar adereços, enfeites para se sentirem mais bonitas e valorizadas.

As mulheres quilombolas atualmente buscam adaptar-se à estética capilar como uma maneira de reforçar a identidade e o empoderamento da mulher negra, reforçando também a sua ancestralidade. Algumas mulheres na comunidade, segundo as entrevistadas, realizam a estética capilar de tranças artificiais se misturando ao cabelo natural com cores e estilos diferenciados, valorizando a cultura afrodescendente. Já outras preferem deixar os cabelos naturais conforme o exposto por Justina e Carlúcia (2022).

Tem as filhas da Carlúcia, a Gabriela, [que] deixa os cabelos naturais e a Angela coloca aquelas tranças. A minha neta, a Lurdiana, também coloca as tranças e cultiva os cabelos com tranças. (JUSTINA / ARARUBA. 2022)

As minhas filhas, Angela e Gabriela, assumiram a identidade capilar, não fazem alisamento nem escovam o cabelo mais. Eu faço escova e arrumo o cabelo. (CARLÚCIA/ARARUBA 2022).

Sim, aqui em casa mesmo, as meninas fazem a transição capilar. Elas se enfeitam, procuram estar na moda, trançam o cabelo e agora assumiram os cabelos como identificação negra. A Vitoria, minha filha, coloca o *mega hair*, ela aprendeu e, sozinha, faz a colocação das tranças. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

A forma como são utilizadas as tranças e o cabelo pelas jovens, Angela e Gabriela da comunidade de Araruba, é uma decisão cada vez mais comum no quilombo, que está associada a uma postura identitária, a escolha remete aos antepassados

Conforme a figura 76, tem-se distintas maneiras do uso das tranças em jovens, que se traduz em um símbolo da ancestralidade, dos costumes e das tradições quilombolas.

Figura 76 - Formas de tranças das jovens



Fonte: Fagundes (2022).

Com relação aos costumes femininos ancestrais, o costume de usar turbantes, segundo o site Turbante-se, da turbanteira [...] Thais Muniz Silva (2017), “o Turbante é tido como uma ligação estética que tem feito parte do cotidiano de diversas pessoas que se reencontram ou se identificam com a ancestralidade afro-brasileira, bem como o empoderamento feminino, especialmente da mulher negra”.

Algumas mulheres de Brejo dos Crioulos possuem o costume de usar o lenço. Paula (Caxambu I, 2022) relatou que uso o lenço desde quando se entende por gente:

Sou sim vaidosa, gosto de pintar as unhas, de perfume bom, de vestir e calçar bem, mas tem uma coisa, uso lenço desde criança, as mães tinham o costume

de amarrar um lenço na cabeça das crianças para proteger do sol e eu me acostumei tanto, que não tiro o lenço da cabeça para nada, nem pra dormir. Na ordenação do filho, o padre Maciel, fui para o salão e me arrumei toda. As filhas e parentes me convenceram a tirar o lenço da cabeça nesse dia o que, com muito custo concordei, mas na última hora me senti incomodada sem o lenço. É como a minha identidade e não teve jeito, estava eu lá, arrumada, mas de lenço na cabeça. Meu filho falou para mim “mãe vai do jeito que a senhora achar melhor”. Mas as minhas filhas e netas não usam o lenço não. (PAULA/CAXAMBU I, 2022).

Herança. Ancestrais. Identidade. Até o hábito de usar lenços. Os lenços. Os benditos, as rezas que criaram as mulheres mais antigas. Não era terço benedito. Era reza do terço em latim. (IRACI /FURADO SECO 2022).

Sobre o uso de adornos quanto à beleza da mulher quilombola:

Gosto de me arrumar para as festas, gosto de anel, badulaques e gosto também de perfume. (JUSTINA /ARARUBA, 2022).

Gosto de anel, esmalte e lenço, não muito colorido, pode ter um vermelho, mas “poquinho”. (DONA ERNESTINA /FURADO MODESTO 2022).

A beleza das mulheres é mantida mesmo entre todas as adversidades, assim observa-se que o protagonismo das mulheres negras aqui é reconhecido por todas as comunidades. Como constatado nas falas das participantes e nas observações em campo, Paula, Catarina, Justina, Ernestina, Ducha, Elizarda, Asila, e outras, são tidas como guardiãs, aquelas que garantem a permanência do território, dos modos de vida mediados pela cultura e da memória histórica do Quilombo de Brejo dos Crioulos.

4.8 Mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos e as festas religiosas

A cultura afro-brasileira é sinônimo da resistência do povo negro escravizado diante das situações sofridas pelos seus antepassados e todas as limitações, mas que mantiveram por séculos suas crenças e manifestações. Afirmar sua identidade por meio das tradições, segundo o professor Carlos Rodrigues Brandão (1986), é entender que “identidade é o próprio reconhecimento social da diferença”.

Essa diferença se estabeleceu e as influências da matriz cultural africana mantiveram-se enraizadas na formação da Comunidade Quilombola de Brejo dos Crioulos, associada aos modos de vida entre os fazeres e saberes, o festar, a música, a dança, o batuque e a religiosidade, que renascem todos os anos e reafirmam o vínculo ancestral que circula os espaços entre a cultura e a religiosidade própria do território.

Nesse sentido, as festividades religiosas em Brejo dos Crioulos permaneceram no tempo e no espaço produzindo as territorialidades, as sociabilidades e as reminiscências do passado e, por meio delas, constituíram-se indivíduos de direitos na sociedade, estabeleceram-se geograficamente, influenciando os modos de vida, percorrendo um caminho margeado pelo sagrado e o profano.

Brandão (1986, p. 62) afirma que “a cultura, mesmo quando resultante de expropriações e imposições no passado, resiste como modo de pensar, sentir e fazer do povo”. Com isso, observa-se que as atividades religiosas e culturais são maneiras de preservar seu canto, suas religiões, suas vestimentas, suas festividades, comidas típicas, conhecimentos e técnicas de arquitetura, além do manejo com o solo, a água e outros.

O território Quilombola de Brejo dos Crioulos, segundo Costa (1999), tem sua cultura religiosa denominada a partir dos ciclos católicos, ou seja, as festas religiosas são distintas para cada comunidade, a saber:

A festa ao santo é a base sobre a qual se ergueu e é atualizado dentro desse parâmetro, o sistema ritual do grupo católico. Ele é orientado por ciclos: o dos santos padroeiros do grupo como um todo, sendo as festas mais tradicionais realizadas em Araruba, para Santo Rei em janeiro e Bom Jesus em agosto. E as festas dos santos padroeiros das outras localidades, São Benedito em setembro, em Furado Seco e Santa Luzia, em dezembro, em Cabaceiros (COSTA, 1999, p. 116).

Acrescenta-se aos ciclos católicos, citados por Costa (1999), que durante o trabalho de pesquisa foi informada, pelas participantes, a ampliação desse ciclo tendo em vista que algumas comunidades se organizaram em torno de padroeiros próprios, lançando novos calendários religiosos no território. A comunidade de Furado Modesto, onde reside Ernestina, o santo padroeiro é São Bartolomeu e a festa ocorre no dia 27 de agosto com missa, leilões, barracas com vendas de diferentes produtos. Já na comunidade de Sebo, Rosália informou que o padroeiro é São Cosme e Damião, não é celebrada a festa, porém a comunidade já elegeu o padroeiro (acredita-se que ainda estejam no início de uma mobilização da comunidade nesse sentido). Em Caxambu II, segundo Regina, a padroeira da comunidade é Nossa Senhora Aparecida e tem celebração de missa na igreja mesmo ainda em construção.

O comportamento da população sobre as festas religiosas das comunidades de Brejo dos Crioulos aparenta um misto de felicidade e cumplicidade. As mulheres quilombolas assim como os demais moradores falam antes, durante e depois sobre a festa, mostrando que parte do tempo vivenciado pelas comunidades na coletividade se concentra em torno das festividades.

Em Araruba, as festas da comunidade de Bom Jesus e Santos Reis são as manifestações religiosas mais antigas do território, que datam do período da sua fundação, conforme informaram as mulheres quilombolas. Segundo Carlúcia (Araruba, 2002), desde os tempos dos seus avós e demais antepassados, a comunidade festejava os Santos, conforme relato:

As festas religiosas são um costume antigo. Hoje, os mais novos não conhecem como era antes, não, [a tradição] está se perdendo. Mas ainda tenta ser como antes, as festas ficaram uma misturada só e não tem mais a religião como antes. Acontece todo ano, mas, hoje, já diferenciada. [...] tem as novenas no mês de agosto, do santo padroeiro Bom Jesus, as festas no fim de ano e a folia de Reis. Ainda tem, nessas festas, leilões, novenas e missas. Fico com uma sensação de dever cumprido, de quem pagou a promessa ao Santo e do reconhecimento da sociedade local quanto ao seu trabalho, participo da festa e cumpro todo ano o calendário das festas. (CARLÚCIA /ARARUBA, 2022).

Figura 77 - Interior da igreja de Bom Jesus /Araruba



Fonte: Fagundes (2022).

No mês de agosto é celebrada a festa do Padroeiro da comunidade de Araruba, a Festa de Bom Jesus, conforme relato abaixo:

E em agosto, a festa tradicional do território na comunidade de Araruba inicia dia 7 de agosto e encerra dia 20, com a missa às 14 horas. Reza-se o terço todos os dias à noite e, cada dia, os noiteiros comandam a festa organizando os leilões e o terço. No dia 19/08, é a penúltima noite da festa e o festeiro, além de organizar a parte religiosa, a missa e o levantamento de mastro do santo Padroeiro Santos Reis, também distribui alimentação (jantar, refrigerantes e outras bebidas para todos os participantes), acendem a fogueira, soltam foguetes (rojões) e, no dia 20/08, pela manhã, é finalizada a festa com uma missa e a população aproveita para realizar batizados, casamentos quando

é solicitado. E na parte da tarde tem torneio de futebol. Na sexta-feira rezam o terço de Castilha (latim, terço comprido e detalhado) e o terço em português (CARLUCIA / ARARUBA, 2022).

No dia 19 de agosto de 2022, pôde-se vivenciar, durante a pesquisa de campo, a última noite da festa de Bom Jesus em Araruba. Iniciou-se com os fiéis indo buscar a bandeira na casa do festeiro. Ao longo do trajeto, os participantes que acompanharam o cortejo cantaram músicas religiosas, rezaram ladainhas e soltaram foguetes e rojões. Ao retornar com a bandeira, fizeram o ritual antes da entrada da bandeira na igreja, deram três voltas em torno da igreja com a bandeira cantando músicas em homenagem ao Santos Reis. Adentraram o templo com a bandeira segurada pelos festeiros e foi recebida pelo pároco e os fiéis com salva de palmas e, em seguida, iniciou-se a celebração.

Ao final da celebração da missa, é o momento do levantamento da bandeira, os festeiros vão pegar a bandeira com o pároco, saem para o local onde a bandeira será levantada (Figura 78). E um dos momentos muito esperados é quando festeiros organizam uma salva de foguetes e rojões e se iniciam os leilões.

Figura 78 - Levantamento da Bandeira, Festa de Bom Jesus – Sagrado -Araruba



Fonte: Fagundes (2022).

Na sequência, iniciou-se a distribuição de bebida e comida para toda comunidade presente. As mulheres quilombolas de Araruba e demais comunidades se fizeram presentes durante todo o período dos festejos, auxiliaram na coleta dos leilões e organizaram a festa.

Figura 79 - Local realização dos leilões parte externa ao lado da igreja -Sagrado Araruba



Fonte. Fagundes (2022).

Coletivamente, as mulheres quilombolas estão na centralidade das festas religiosas, muitas compareceram mais cedo para auxiliar na organização e ornamentação da igreja. A família de Carlúcia (2022) estava responsável pela organização e distribuição das comidas, receber o pároco, dar jantar aos músicos e ao pároco, conforme a figura 79. A casa onde se cozinha os alimentos para serem distribuídos a todos os participantes.

A continuidade da festa é mantida por meio não mais da religiosidade, mas sim, em seguida, pelo lado “profano” que é a reunião dos jovens em que há a venda de bebidas, shows de bandas da região patrocinados pelos festeiros. A população mais jovem, conforme citado pelas mulheres quilombolas entrevistadas, em sua maioria, não se interessam pela parte religiosa, somente alguns jovens foram avistados participando, tal como é mostrado na figura 80.

Figura 80 - Festa Bom Jesus – Parte Profana Araruba



Fonte: Fagundes (2022).

Ao considerar o calendário das festividades no território, a festa de Santos Reis é uma manifestação que ocorre no período do final de ano entre os dias 24 de dezembro e 06 de janeiro. Durante o período da festa, os ternos de folia percorrem as casas das comunidades avisando sobre o nascimento do Menino Jesus, e os foliões cantam e rezam o terço. As mulheres mais idosas rezam o terço em latim, e são celebradas missas.

Segundo Paula (Caxambu I, 2022), há dois tipos de festa, que se diferenciam entre os festejos de famílias e os festejos da comunidade. Como exemplo, na festa religiosa de família, o santo é uma escolha particular e são escolhidos de acordo com os milagres recebidos e alcançados conforme a crença e a devoção ao santo. As festas passam a ser uma tradição naquela família e, todo ano, as comunidades se dirigem para as casas das famílias festeiras na data determinada para adorar e rezar para o santo. Depois, acontece o levantamento de mastro ao Santo, os leilões e o terço. Em seguida, é distribuído café, biscoito e quitutes. Na festa também tinha batuque, dança de sala (só viola), músicas da terra, conjunto formado com homens e mulheres. Mas, hoje, os organizadores dessa festa foram trabalhar em Piumhi /MG, no café. Lá eles se casaram e, agora, só voltam ao final do ano, no período natalino e retornam para suas casas no ano novo.

Além da festa de Santa Luzia, em Caxambu I, no decorrer do ano, a comunidade possui outras festividades religiosas, festejos de família, como a “Festa de São José que acontece em março, com Rezas e Leilões, a festa de Santo Antônio, em 13 de junho, na qual tem-se a reza e os leilões, além de levantamento de mastro ao Santo e, por último, a festa de Nossa Senhora Aparecida, em 12 de outubro, com reza e leilões”. (PAULA/CAXAMBU I (2022).

4.9 A Educação Escolar Quilombola

A sociedade brasileira materializou suas concepções acerca da questão racial com o discurso de que não existe racismo, e esse comportamento serviu para ocultação do preconceito que, na prática, acontece com a suposta valorização da mestiçagem na formação do povo brasileiro. Isso é decorrente de um amplo discurso ideológico do Estado, pautado no mito da democracia racial e alicerçado pela divulgação na mídia. Nos livros didáticos e no discurso generalizado, em que se afirmam que a população brasileira é constituída de diferentes raças e que, em decorrência disso, havia, no país, uma convivência harmoniosa entre as diversas etnias, o que não é verdadeiro.

Historicamente o país foi composto por diferentes povos e miscigenações, de modo que esse fator condicionante tenha contribuído para a existência de diversidades culturais, valores e religiosidades, além de diferentes composições físicas.

Porém, mesmo diante das relevantes contribuições do afrodescendente nos distintos setores da sociedade e da diversidade cultural brasileira, as questões étnicas raciais, quando abordadas no contexto educacional, apresentavam constantemente de maneira equivocada a presença do racismo nas escolas. Haja vista, que a escola foi concebida em uma perspectiva cultural eurocêntrica, fato esse que impossibilitou a incorporação da cultura afro-brasileira ao processo de ensino e aprendizagem (SILVA, 2011).

O Estado negligenciou, por mais de três séculos, as necessidades educacionais, dificultando o acesso digno dos afrodescendentes à cidadania e à dignidade. Foram excluídos de tal modo que tinham acesso ao trabalho, contudo, trabalhos braçais e não frequentavam a escola. Assim, raramente um afrodescendente tinha acesso à educação. “Em suma, a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões e ideais de ser humano, criados pelo advento do trabalho livre” (FERNANDES, 2008, p. 35).

As condições estruturais da educação brasileira disponibilizadas pelo Estado são complexas e refletem muito das disparidades sociais, culturais e raciais. A democratização do

ensino significa uma escola que deve acolher todos os indivíduos, independentemente do nível social.

As atuais políticas afirmativas funcionam como ressarcimento à população afrodescendente, prejudicados durante séculos, porém sua efetivação se aplica pela força da lei e com muita polêmica. As reivindicações dos movimentos, de forma geral, concentravam-se na legitimação do Estado de Direito Democrático, da cidadania, dos valores sociais do trabalho, da livre iniciativa, do pluralismo político, da dignidade da pessoa humana, e das demandas educacionais populares, entre outras. Porém, as atitudes racistas foram mascaradas no país por muitas décadas (SANTOS, 2013).

O Movimento Negro (MN) foi de extrema importância para a consolidação e valorização da cultura afro-brasileira, contra o racismo e qualquer tipo de discriminação, visando à valorização do papel dos afrodescendentes na sociedade brasileira.

Praticamente em toda a sua trajetória histórica e, especialmente, em sua fase contemporânea, o movimento negro vem travando uma luta de cunho cultural e sociopolítico como forma de erradicar o racismo, a discriminação e o preconceito que o negro tem sofrido historicamente (ADÃO, 2002, p. 51).

Os professores pesquisadores e afrodescendentes como Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Nilma Lino Gomes, Helio Santos, Guimes Rodrigues Filho, dentre outros, conscientes de suas responsabilidades e lutas tornaram-se figuras de destaque por exigir as mudanças necessárias no que tange à educação voltada para as questões étnico-raciais.

Com relação às questões educacionais, as conquistas também foram lentas. Somente com a Lei Federal 10.639/2003 é que houve avanços importantes para se buscar uma educação que contemplasse as questões étnico-raciais. Com a referida Lei, houve a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” em todos os níveis de ensino.

A inserção do artigo 26-A, parágrafos 1º e 2º da LDB 9.394/1996 reacendeu as discussões e mobilizações no que concerne às políticas educacionais raciais, mas não foi suficiente para agilizar o processo de mudanças referente aos pressupostos elencados pela lei para o contexto escolar.

O enfoque se concentra na perspectiva educacional da implementação da Lei nº10.639/2003, que estabeleceu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira como forma de direcionar o que já havia sido postulado pela LDB 9.394/1996 (BRASIL, 2003).

Promulgada pelo Presidente da República em nove de janeiro de 2003, a Lei 10.639/0310, de autoria da deputada Esther Grossi (PT/RS), altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (LDB) e inclui no currículo

oficial dos estabelecimentos de ensino básico das redes pública e privada a obrigatoriedade do estudo da temática História e Cultura Afro-brasileira e Africana. O maior desafio a ser enfrentado após anos de sua aprovação ainda é o de colocar essa inclusão em prática de maneira eficaz e adequada no cotidiano escolar brasileiro. (SILVA; LIMA, 2012, p. 11).

Apesar das dificuldades para sua inclusão nos estabelecimentos de ensino, é necessário respeitar a autonomia destes para construir os projetos pedagógicos e o currículo dos estados e municípios na perspectiva do cumprimento da Lei 10.639/03. Para que esse processo ocorra, são fundamentais a colaboração e o envolvimento das comunidades em que a escola está inserida, de modo que a comunicação com pesquisadores e os núcleos comunitários (associações de bairro, grupos folclóricos locais, movimentos sociais da comunidade, comunidades tradicionais) seja no sentido de subsidiar as discussões e estabelecer novos saberes, atitudes, valores e posturas. Porque “só há educação, no sentido pleno do termo, se ela for inclusiva e reconhecer a diversidade” (BRASIL, 2008, p. 63).

[...] a análise das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana mostrou-nos que, em 1988, o Brasil ainda possuía uma realidade discriminadora e racista. O que impossibilitava o acesso e/ou a permanência dos afro brasileiros nas escolas do País. Isto evidenciava que, mesmo após um século do término da escravidão a desigualdade racial permanecia, pois embora os negros estivessem livres dos cativos, permaneciam presos a preconceitos. (OLIVEIRA; MILTÃO, 2012, p. 6).

O que está intrínseco no contexto da educação das relações étnico-raciais, para além do projeto político pedagógico das escolas, deve contemplar o indivíduo com sua história e a partir de suas histórias.

Segundo Cavalheiro (2001, p. 7), “nas escolas, o racismo se expressa de múltiplas formas: negação das tradições africanas e afro-brasileiras, dos nossos costumes, negação da filosofia de vida, de nossa posição no mundo, da nossa humanidade”. Então, trabalhar com crianças e adolescentes consiste numa relação que leve em consideração primeiramente sua realidade, conhecer de fato sua origem, considerar a todo tempo a singularidade de cada sujeito em suas dimensões familiar, cultural, social, política, econômica e ambiental até aqui elencadas.

A professora Petronilha Beatriz Gonçalves da Silva (2013) afirma que todos têm que participar da implementação da Lei 10.639/2003 nos estabelecimentos de ensino, averiguar se os objetivos estão sendo alcançados, mas depende muito de iniciativas individuais dos professores.

São muitos os desafios para a aplicabilidade da Lei 10.639/2003 e, segundo Gomes (2013), a dificuldade de implantação se deve à alta rotatividade de professores nas escolas, o

que atrapalha a aplicação da Lei, pois compreender o contexto étnico-racial extrapola o campo educacional. É necessário pensar para além de um país diverso, cultural, regional e desigual.

A implementação da Lei 10.639/2003 aconteceu de forma irregular no país e, para compreender essa irregularidade, faz-se necessário entender as particularidades locais. Isto é, precisa-se analisar as condições reais do território quilombola e contextualizá-las com as demais realidades da localidade, como: os índices violência, como ocorre a gestão da escola, o nível de desemprego, e também a narrativa e os depoimentos dos indivíduos que compõem a realidade.

Essa realidade perpassa o entendimento da diferença entre os povos e o respeito ao identificá-las, o que não significa sobrepor-se às diferenças ao negligenciá-las, Brandão (2007) em seu livro “O que é educação” pondera que:

não há uma só forma e modelo de educação e que variados grupos sociais têm suas experiências enquanto modos de vida. O fragmento da carta de um indígena que representa a sua argumentação: “Mas aqueles que são sábios reconhecem que diferentes nações têm concepções diferentes das coisas e, sendo assim, os senhores não ficarão ofendidos ao saber que a vossa ideia de educação não é a mesma que a nossa” (BRANDÃO, 2007, p. 8).

Tendo em vista as particularidades no quesito educação e, ao contextualizar o território quilombola diante da afirmativa de Brandão (2007), as ações afirmativas para direcionar políticas públicas destinadas à população negra se inicia com o Deputado Estadual do Rio de Janeiro, Abdias do Nascimento, em 1989, e teve como premissa a isonomia da população negra em diferentes instâncias garantindo vagas e bolsas em órgãos públicos, o que infelizmente não promoveu avanço em sua proposta, mas abriu caminhos após 20 anos para a Lei 10.639/2003 que instalou a política de cotas educacionais e sociais.

Em 2012, durante o mandato da presidente Dilma Rousseff, foram idealizadas e implementadas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (BRASIL, 2012) em todas as unidades escolares do país que se auto reconhecessem remanescentes de afrodescendentes e as unidades de ensino deveriam se estabelecer no próprio território, aplicando uma pedagogia com especificidades étnico-cultural, reconhecendo-a e valorizando-a (BRASIL, 2012).

Em se tratando do quilombo do Brejo dos Crioulos, é importante ressaltar o entendimento e compromisso da professora Regina(Caxambu I / 2022) sobre a aplicabilidade da Lei Federal 10.639/2003 na Escola Municipal Leopoldo Fernandes de Souza, em Araruba, na qual a professora se propôs a desenvolver ações envolvendo os outros professores ao sugerir práticas escolares a partir da identidade quilombola, desenvolvendo atividades que remontam a ancestralidade não só no período das datas comemorativas com o propósito de atingir o que

preconiza a Lei Federal citada, que respaldou a consolidação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (BRASIL, 2012).

É necessário que as instituições educacionais no território procedam fortalecendo a Educação Escolar Quilombola desde a Educação Infantil, a identidade das crianças é construída com ações afirmativas. Fernandes (2008) destaca que:

O estudo aponta que a escola prossegue reforçando estereótipos construídos sobre os negros, atrelando “quilombos” a “passado de sofrimento” e “escravidão”. Não à toa, as crianças podem rejeitar um pertencimento quilombola, haja vista que este se remete a características pesadas. A escola, entre o consentimento e a ignorância, corrobora com as assimetrias sociais, envida poucos esforços para uma Educação das Relações Étnico-raciais e fomenta práticas racistas. (FERNANDES, 2008, p. 599).

Figura 81 - Projeto: Identidade e Cultura Afro-brasileira



Fonte: Regina Alves de Souza (Caxambu I, 2022).

A figura 81 representa o Projeto: Identidade e Cultura Afro-brasileira, no qual as atividades tiveram como tema central o respeito à raça. Além disso, são contempladas ações sobre diversidades, diferenças e respeito.

Segundo as entrevistadas, as professoras Carlúcia Ferreira de Oliveira - (Araruba, 2022) e Regina Alves de Souza (Caxambu II, 2022), as escolas que se localizam na área do território quilombola, nos últimos anos só admitem professores remanescentes do quilombo. Assim, nas escolas das comunidades pertencentes ao território de Brejo dos Crioulos, só quando não tiver professores do quilombo disponíveis para assumir as aulas é que outros professores, que não são reconhecidamente quilombolas, podem assumir as funções de professor.

Iraci (Furado Seco, 2022), que trabalha na Escola Estadual Deusânia Alves de Brito, em Furado Seco, destacou que todos os funcionários são remanescentes quilombolas e atuam nas funções de serviçal (ASB), regência (professores e especialistas) e Secretárias. “Em todas as áreas do conhecimento, de gestão e serviços gerais, temos profissionais remanescentes dos quilombolas”.

A título de exemplo, merece destaque o projeto idealizado pela professora Regina Alves de Souza (Caxambu II,2022), em que ela propôs pinturas representativas de pessoas negras nas paredes externas da escola. A ideia segundo professora, é criar um espaço de pertencimento e de identificação para as crianças, além da própria identidade escolar como um espaço em que elementos da cultura negra estejam presentes.

Figura 82 - Projeto da pintura da escola, por Regina



Fonte: Professora Regina Alves de Souza (Caxambu II,2022).

Há também outras iniciativas criadas, como panfletos informativos sobre a Semana da Consciência Negra, por exemplo. Essas iniciativas citadas anteriormente, estão representadas na figura 83 a seguir.

Figura 83 - Projeto: identidade e cultura Afro-brasileira



Fonte: Professora Regina Alves de Souza (Caxambu I, 2022).

Até o momento, o projeto não pôde ser executado em função da falta de recursos e de investimentos por parte do poder municipal. Outra iniciativa desenvolvida pela professora foi a criação de uma logomarca para a escola, com elementos representativos da cultura negra quilombola.

Validar a diversidade das culturas é necessário, não somente no ambiente escolar, mas também na sociedade, pois o legado transmitido ao povo brasileiro pela matriz africana, bem como as manifestações culturais e religiosas compõem o Brasil. No entanto, também é importante trabalhar a autoestima dos educandos, principalmente porque as crianças do quilombo Brejo dos Crioulos são a herança viva de seus ancestrais, suas lutas e conquistas.

Figura 84 - Projeto: Identidade e Cultura Afro-brasileira



Fonte: Regina Alves de Souza (Caxambu I, 2022).

O artesanato foi apresentado durante a exposição na escola. Na demonstração das habilidades com retalhos e linhas, observou-se, por meio da mostra, a capacidade criativa das mulheres de Brejo dos Crioulos e são muitas as alternativas a partir das potencialidades das mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos para desenvolvimento de projetos nas diferentes áreas, como produção de biscoitos, doces e alimentos artesanais, rapadura, farinha, goma, polvilho, produção artesanal, turismo de base comunitária .

Se antes se assumiam somente como mulheres rurais, no contexto de luta pela titulação das terras se colocaram como quilombolas. Elas se autorreconhecem como mulheres negras e quilombolas, e direcionam seu empoderamento por uma causa coletiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ser quilombola perpassa o ato de se autoidentificar, autoafirmar, reconhecer a história dos ancestrais, os modos de vida tanto em espaço rural como urbano, as lutas cotidianas e as vivências, que simultaneamente refletem no processo de aquilombar, ajuntar, resistir, concretizar, cooperar, partilhar, compartilhar, forma de sobrevivência que se presta a uma coletividade respaldada pelas sociabilidades e objetivos comuns, reconectar com os ancestrais na efetivação da luta pela emancipação do grupo social.

Essa luta pode ser exemplificada pelo poema de Antônio Bispo dos Santos (2015) utilizado na abertura do primeiro capítulo desse estudo, um autodidata, quilombola piauiense que faz uma analogia entre lutas e movimentos libertários de grupos sociais subjugados e oprimidos no país. Ao reafirmá-las como emancipatórias e permanentes, as vivências cotidianas dos quilombos, por meio de resistências, rebeliões, teceram uma luta constante pela defesa da vida e do bem viver. Ele cita Palmares, Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, todos movimentos libertários que buscavam a efetivação de comunidades livres que pudessem sobreviver de forma autossustentável. Movimentos coletivos que permanecem no ideário até a atualidade.

A interface entre a perspectiva conceitual e a prática no que se refere aos termos quilombola e aquilombar proporcionou compreender o movimento para permanência no território. Ao buscar conhecer as vivências, sob o olhar das mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos, à medida que o cotidiano no quilombo foi sendo experimentado e experienciado pela pesquisadora, foi possível entender um pouco mais sobre o individual e o coletivo.

Durante as entrevistas, foi possível perceber que a apropriação identitária das mulheres quilombolas ocorreu ao longo das participações políticas, tanto de maneira individual como coletiva. As mulheres do Brejo dos Crioulos lutaram pela reconquista do território físico. A identidade quilombola e o ato de aquilombar-se foi reforçado pelas vivências e modos de vida, pelo manejo com a terra, a luta pela sobrevivência e dignidade, o conhecimento sobre a questão étnico-racial no âmbito local e demais esferas do poder, regional e nacional.

As mulheres quilombolas permanecem à frente numa luta cotidiana em distintas instâncias, são protagonistas nos movimentos internos pela manutenção da religiosidade, dos ritos ancestrais e demais formas de sobrevivência e permanência do território, nas diversas áreas em suas comunidades.

A participação das mulheres quilombolas no desenrolar das políticas internas e externas relativas ao território, é muito evidente. Seja coletivamente ou individualmente, elas exerceram protagonismo em tudo que participaram, desde a sobrevivência de suas famílias, à organização

de projetos e festejos, entre outras demandas sociais do quilombo. A coletividade é executada mediante as parcerias e acordos entre elas. Por sua vez, essas ações são reconhecidas pelo grupo social e compreendidas pela importância de estarem à frente e ao mesmo tempo serem um elo fortalecido dentro da concretude das ações sociais.

Ainda há pouca participação das mulheres quilombolas no comando de cargos públicos nas comunidades, como presidir a associação, todavia, toda a gestão prática das atividades no quilombo são realizadas por elas. Essa situação significa que ocupar o cargo de presidenta da Associação ainda não foi de fato almejado por elas, porque o dia que elas decidirem assumir este comando, nada as impedirá.

As mulheres quilombolas estão à frente do comando de tarefas de organização de reuniões, eventos sociais e religiosos, entre muitos outros.

Apesar de a sociedade ter marginalizado os quilombolas durante décadas, os moradores de Brejo dos Crioulos conseguiram se impor no território. E atualmente, após a luta pela retomada da terra a que tinham direito, são reconhecidos como importantes comunidades tradicionais, em que os modos de vida lhes garantiu a manutenção do conhecimento ancestral.

Durante o período da pesquisa de campo, pôde-se perceber nas entrevistas como a identidade foi-se construindo ao longo das resistências no quilombo, para sobreviverem e manterem viva a memória dos seus antepassados, traduzindo sempre em vivenciar e reverenciar a cultura por eles deixada.

Ao recorrer às memórias das entrevistadas, foi possível compreender as particularidades que de certa maneira convergiam para o coletivo, tais como vivências de momentos simbólicos de um passado que permanece vivo. Também foi possível escutá-las, tendo-as como interlocutoras e partícipes na luta pela retomada do território. Essa conquista é uma ação necessária e precisa ser preservada e divulgada entre os jovens e as crianças, como sendo um patrimônio cultural identitário do território, motivo de orgulho para todos os moradores. Por isso mesmo, observa-se que existe, por parte das mulheres quilombolas, a preocupação em manter viva as narrativas para as gerações futuras como forma de preservar sua existência.

A conscientização sobre a importância de se reconhecerem quilombolas esteve associada à luta pela retomada do território. E algumas mulheres quilombolas tiveram a possibilidade de assumirem em diferentes instâncias seu posicionamento, tanto na luta política como no confronto de fato, garantindo a sobrevivência e liberdade de poder plantar, colher, alimentar, desvinculando-os da condição de “encurralados” e reconquistando a essência do grupo que é o território de compartilhamento. Se no passado as práticas culturais eram mantidas

em silêncio e motivo de vergonha devido à discriminação, atualmente, os símbolos culturais do quilombo têm sido motivo para festejar e exaltar frente a sociedade.

Percebe-se que a história das comunidades nos dias atuais está sendo reconstruída em suas bases, sendo, as ações empreendidas pelas mulheres quilombolas, as que reforçam o reconhecimento das características dos ancestrais africanos. São elas que articulam as comunidades, seja por meio dos festejos ou por algum problema prático que precisam resolver juntas. Essas mulheres continuam na luta, mesmo entendendo que a carga para elas é grande, já que têm que conciliar o trabalho da casa com os trabalhos também da organização comunitária. Todas elas, representadas nas falas, nas imagens, nos fazeres cotidianos, continuam na luta em prol da comunidade.

As mulheres quilombolas, ao longo do ano, são motivadas a participar de todas as mobilizações, seja pela luta e defesa para a demarcação do seu território, que é um dos objetivos principais no momento por elas mencionado, ou pela fomentação de projetos que impulsionem a geração de renda na produção dos artesanatos, dentre outros como a melhoria da educação e saúde.

A posição tomada pelas mulheres quilombolas nas comunidades do Quilombo Brejo dos Crioulos desmitifica várias concepções do imaginário social brasileiro. Primeiro, de que quilombo é um grupo que vive no isolamento, o que não é realidade. Pois, os fluxos de pessoas é intenso, tanto entre as comunidades rurais, quanto nas áreas urbanas. O segundo ponto a ser desmitificado é o de que a mulher é um ser passivo que cuida somente da casa. O que é completamente contrário à situação vivenciada no Quilombo Brejo dos Crioulos, conforme já mencionado.

As mulheres usam de muitas estratégias para cuidar da comunidade, para isso sempre estão informadas com o que vai surgindo de importante para os interesses do Quilombo como um todo. Uma das questões muito relatadas pelas entrevistadas da pesquisa foi o processo vivido por todos os moradores do quilombo, da exploração e discriminação de homens e mulheres, o que hoje é combatido.

Por meio dos relatos das mulheres, ficou evidente que a primeira oportunidade que surgiu para melhorar suas condições de vida foi aproveitada por elas, para o bem da comunidade. Começaram a participar de reuniões nacionais, e começaram a estreitar relações com órgãos e entidades governamentais, como também não governamentais. As parcerias construídas até o momento e seus efeitos têm conduzido à visibilidade social da comunidade e de suas representantes.

Dessa maneira, chegou-se à conclusão de que a participação das mulheres quilombolas no processo de luta para o seu reconhecimento como comunidade quilombola agora pertencente a um grupo étnico, o que contribuiu para o processo de formação delas como articuladoras políticas que falam em nome da coletividade.

Assim, a comunidade passou a ser organizada pelas mulheres quilombolas, sendo que cada vez mais elas têm-se inserido nos movimentos sociais e, com isso, tomam conhecimento dos seus direitos e buscam a efetivação destes. As experiências adquiridas fizeram com que elas hoje tomem decisões baseadas no conhecimento e, por isso, posicionam-se contra qualquer tipo de opressão dos agentes sociais, como por exemplo, os proprietários de terras adjacentes.

Destaca-se outro aspecto na comunidade, a utilização da afirmação identitária, que para as mulheres quilombolas foi se construindo, visto que se sentem valorizadas por estarem na efetivação das tarefas coletivas. A identidade quilombola significa para algumas mulheres a trajetória marcada pela luta e pelos confrontos, pelo direito à terra e a permanência do território, pela liberdade e a dignidade negada, pela oportunidade e, sobretudo, pelo direito como mulheres quilombolas, que permanecerem na luta duplamente para serem reconhecidas e ouvidas, tanto na sociedade dos não iguais como também pelos homens do território.

Assim, o acompanhamento feito, nesse período de tempo, com as mulheres da comunidade foi suficiente para entender que as questões de gênero e seus efeitos na construção da subjetividade, bem como a identidade feminina, perpassam o reconhecimento das diferenças.

No quilombo Brejo dos Crioulos, as mulheres quilombolas estão à frente dos processos e ações que direcionam no sentido de consolidação das territorialidades e, apesar dos avanços e dificuldades das ancestrais pela sobrevivência e permanência na terra como base do sustento e vida, hoje, as relações em algumas situações se dão de outra forma e, por outra, se repetem.

Percebe-se em todos os relatos que as mulheres quilombolas compreendem que são valorizadas pela contribuição do trabalho desempenhado pelo comando feminino, visto que elas são exaltadas, admiradas e respeitadas pela coragem que tiveram em lutar por melhores condições de vida, até hoje.

Ao analisar questões como os modos de vida, o cotidiano das mulheres quilombolas, observou-se a intensa participação na comunidade onde vivem, a forma como elas se colocam diante das questões comunitárias, o que faz perceber que elas sempre foram sujeitos da história da comunidade.

As mulheres quilombolas, conhecem a luta, umas das outras. O estudo evidenciou que a união entre elas permite a articulação de uma rede de solidariedade e apoio. Elas estão buscando a associação e o cooperativismo visando à cidadania no território, assim como, a emancipação econômica e social.

Os movimentos de sobrevivência individualizados das mulheres quilombolas se estenderam a todo um coletivo ao serem referendados à efetiva participação das mulheres quilombolas nos momentos importantes e definidores do território como as participações nas reuniões, nos festejos sociais, na promoção e realização das festas, nos processos de modos de vida camponês ao repassar os conhecimentos ancestrais.

Outrossim, as mulheres quilombolas também expressaram suas particularidades, suas vivências diárias e as dificuldades. Mães, avós, tias, irmãs, casadas, solteiras, viúvas possuem anseios e se apoiam umas nas outras para darem continuidade à permanência e à resistência. Pelo bem viver, as mulheres quilombolas se tornaram partícipes do processo de titulação e reconhecimento de suas terras, lutaram pela garantia dos modos de vida, em suas ações cotidianas.

As mulheres quilombolas entrevistadas contribuíram e permanecem contribuindo no sentido de se colocarem como protagonistas em suas histórias de vida. Assim, conhecer as particularidades e as vivências coletivas possibilitou trazer para o universo do território a realidade de mulheres que lutam para a sobrevivência no território.

As mulheres quilombolas de Brejo dos Crioulos contribuíram para que esta tese, que era um sonho, tornasse-se realidade, porque não foi sonhado sozinha, é um sonho de todas! Também possibilitou perceber que a responsabilidade com essas mulheres vai além da pesquisa, pois é necessário o comprometimento da autora em apoiá-las em seus projetos pessoais e coletivos, o que se espera realizar após o cumprimento dos trâmites da defesa.

REFERÊNCIAS

- ADÃO, J. M. **O negro e a educação movimento e política no Estado do Rio Grande do Sul (1987 – 2001)**. 2002. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul, 2002.
- AGUIAR, W. B. **“Não tínhamos conhecimento nenhum”**: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da comunidade de Buriti do Meio – Norte de Minas Gerais. 2016. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2016.
- ALMEIDA, M. G. Comunidades tradicionais quilombolas do nordeste de Goiás: quintais como expressões territoriais. **Confins**, [s. l.], v. 16, n. 29, 2016.
- ALMEIDA, M. **Territórios de afetos**: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. 2018. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- ALMEIDA, R. C. M.; MILHOMEN, J. S. Mulheres e produções de saberes nos quintais produtivos do quilombo dona Juscelina, Muricilândia - (TO). **Revista Temporis**, Anápolis. v. 20, n. 2, p. 1-18, e-200215, jul./dez., 2020.
- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALVES, A. F. **Organização social no quilombo Mesquita**: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres. 2019. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- ALVES, L. N. B.; TRECCANI, G. D. As comunidades quilombolas e o reconhecimento territorial: a busca pela efetivação de um direito humano. **Revista de Direitos Sociais e Políticas Públicas**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 189-204, jan./jun. 2016. DOI: <https://doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2525-9881/2016.v2i1.556>
- ANDRADE, A. L. M. **Mulheres quilombolas**: movimento, lideranças e identidade. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Universidade Federal do Pará, Cametá, PA, 2016.
- ANJOS, R. S. A. As geografias oficial e invisível do Brasil: algumas referências. **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, [s. l.], v. 19, n. 2, p. 374-390, 2015.
- ANJOS, R. S. A. D. **Quilombos**: Geografia Africana – Cartografia Étnica Territórios Tradicionais. Brasília: Mapas Editoras e Consultoria, 2009.
- ANJOS, R. S. A. Geografia, território étnico e quilombos”. In: GOMES, N. L. (org.). **Tempos de lutas**: as ações afirmativas no contexto brasileiro. Brasília: MEC-Secad, 2006, pp.81-103.
- ANJOS, R. S. A. O Brasil Africano, o geodireito & o racismo estrutural institucional. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, [s. l.], v. 24, n. 48, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2318-7999.2021v24n48p138-157>

ANJOS, R. S. A. Territórios quilombolas: geografias, cartografias & conflitos institucionais. **Revista Eixo**, Brasília, v. 6, n. 2, nov. 2017.

BARSTED, L. L. O feminismo e o enfrentamento da violência contra as mulheres no Brasil. In: CECILIA M. B.; SARDENBERG, M. S. T. (Org.). **Violência de gênero contra mulheres: suas diferentes faces e estratégias de enfrentamento e monitoramento**. Salvador: EDUFBA, 2016. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788523220167.0002>

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

BERTH, J. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2019.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

BRANDÃO, C. R. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 11-27, jan./jun. 2007. DOI: <https://doi.org/10.5216/sec.v10i1.1719>

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**, 05 out. 1988, p. 1. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 24 nov. 2022.

BRASIL. Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015. Altera o art. 121 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos. **Diário Oficial da União**, 10 mar. 2015, p. 1. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113104.htm. Acesso em: 14 set. 2022.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**: Estatuto da igualdade racial e legislação correlata. – 4ª. ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015.

BRASIL. Ministério da Educação. **Contribuições para a Implantação da Lei 10.639/2003**. Proposta de Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o ensino de História e cultura Afro-Brasileira e Africana – Lei 10.639/2003. Brasília, DF: MEC, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**. Brasília, DF: MEC, 2012.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. **Política Nacional de Educação Especial na perspectiva da educação inclusiva**. Brasília: MEC/SEESP, 2008.

BRASIL. Senado Federal. **Estatuto da Igualdade Racial e normas correlatas**. Brasília, DF: Coordenação de Edições Técnicas, 2021.

BUCCI, M. P. D. **Direito administrativo e políticas públicas**. São Paulo: Saraiva, 2002.

CARRIL, L. F. B. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. **Revista Brasileira de Educação**, [s. l.], v. 22 n. 69, abr./jun. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/s1413-24782017226927>

CARVALHO, G. N. **O protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros na Bahia**: uma análise a partir da interseccionalidade feminista. 2021. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

CAVALCANTI, P. A. **Sistematizando e comparando os enfoques de avaliação e de análise de políticas públicas**: uma contribuição para a área educacional. 2007. Tese (Doutorado em educação) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

CAVALLEIRO, E. **Racismo e antirracismo na educação**: repensando a nossa escola São Paulo: Selo Negro, 2001.

COSTA, J. B. A. **Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos**: identidade através de rito em Brejo dos Crioulos (MG). 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, 1999.

COSTA, J. B. A. Populações tradicionais do Sertão Norte Mineiro e as interfaces socioambientais vividas. **Revista Cerrados**, Montes Claros, v. 4, n.1, 2006.

COSTA, J. B. A. Tambores da afirmação: negritude e resistência no batuque dos negros do Norte de Minas. **Áltera – Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 3, p. 123-147, jul./dez. 2016.

COSTA, J. B. A.; OLIVEIRA, C. L. A (des)invisibilidade dos povos e das comunidades tradicionais: a produção da identidade, do pertencimento e do modo de vida como estratégia para efetivação de direito coletivo. In: COSTA, J. B. A. **Norte de Minas**: cultura catrumana, suas gentes, razão liminar. Montes Claros, MG: Editora Unimontes, 2021.

COSTA, P. H. M. A. **Entre os documentos e as retomadas**: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo, SP: Hucitec, 2001.

FARIAS, S. M. **Quilombo Brejo dos Crioulos**. Coleção terras de Quilombos Minas Gerais. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classe**. 5 ed. São Paulo: Globo, 2008.

FERREIRA, Maria Raquel Dias Sales. **Mulheres quilombolas e culturas do escrito**: voz e letra na comunidade quilombola do Mato do Tição/MG. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação, Conhecimentos e Inclusão Social) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

FONSECA, L. R. **Mulheres quilombolas: trajetórias de luta e identidades em construção**. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

FREIRE, P. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

FREY, K. Políticas públicas: um debate conceitual e reflexões referentes à prática da análise de políticas públicas no Brasil. **Planejamento e Políticas Públicas**, [s. l.], n. 21, p. 211-259, jun. 2000.

GODINHO, T. M. **O lugar da mulher no quilombo Kalunga**. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

GOFFMAN, E. **Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. São Paulo: Mathias Lambert, 2004.

GROSSI, P. K. Mulheres quilombolas e o acesso às políticas públicas: desafios na sociedade contemporânea. *In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, Florianópolis, 2017.

GUSMÃO, N. M. M. **Terras de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1996.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

LEÃO, E. M. **Mulheres quilombolas e ações de afirmação territorial, Uruaçu-GO**. 2019. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019.

LEITE, I. B. Quilombos e quilombolas cidadania ou folclorização? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 5, n. 10, p. 123-149, mai. 1999. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000100006>

LEITE, M. J. S. **Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco**. 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2001.

LUCENA, E. B. **Josefa Moçambique, Clara Rebolo, Joaquina de Nação e Quitandeira Monjolo: novas narrativas para o ensino de história da escravidão**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

MALVEIRA, R. R. **Os Catopês de São Benedito em Montes Claros: rastros de uma ancestralidade mineira negra e festiva**. 2011. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, Escola de Teatro, Salvador, 2011.

MARQUES, D. V. S.; NOBRE, E. L.; ABREU, L. L. G. Violência contra a mulher: impactos da lei maria da penha no contexto norte mineiro. **Revista Humanidades**, Montes Claros, v. 6, n. 2, jul. 2017.

MARTÍN-BARÓ, I. Para uma psicologia da libertação. *In*: GUZZO, R. S. L.; LACERDA JÚNIOR, F. (Orgs.), **Psicologia social para América Latina**: o resgate da psicologia da libertação. Campinas, SP: Editora Alínea, 2011.

MATOS, L. V. et al. O conhecimento local e a etnopedologia no estudo dos agroecossistemas da comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos. **Revista Sociedade & Natureza**, Uberlândia, v. 26, n. 3, p. 497-510, set./dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-451320140308>

MENDES, M. A. **Marias crioulas**: emancipação e alianças entre mulheres no enfrentamento à violência doméstica em comunidades tradicionais. 2019. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável junto aos Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

MENDONÇA, M. R. THOMAZ JÚNIOR, A. Trabalho e dinâmicas territoriais no campo: os povos cerradeiros na luta por um território livre. **Revista Pegada**, [s. l.], v. 12, n. 2, dez. 2011. DOI: <https://doi.org/10.33026/peg.v12i2.1054>

MINAS GERAIS. **Comitê de Bacias do rio Verde Grande**: caracterização. Disponível em: <https://cbhverdegrande.org.br/caracterizacao> Acesso em: 08 de mar. 2022.

MIURA, C. T. Movimento de mulheres negras e sua luta por direitos no Brasil - a constituição do sujeito político “mulher negra” a partir do conceito de interseccionalidade de opressões. *In*: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (**Anais Eletrônicos**), Florianópolis, 2017.

MONTEIRO, K. S. **As mulheres quilombolas na Paraíba**: trabalho, terra e território. 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Ciências Exatas e da Natureza, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

MORAES, A. C. R. Bases da formação territorial do Brasil. **Geografares**, Vitória, n. 2, p. 105-113, jun. 2001. DOI: <https://doi.org/10.7147/GEO2.1145>

MORAES, A. C. R. Bases da formação territorial do Brasil: **o território colonial brasileiro no “longo” século XVI**. São Paulo: Hucitec. 2000

NASCIMENTO NETO, P.; MOREIRA, T. A.; HARD, C.; SCHUSSEL, Z. Análise de políticas públicas: entre a modelagem e a realidade da política habitacional brasileira. **Revista Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 49, n. 4, p. 847-868, jul./ago. 2015.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, M. B. Historiografia do quilombo. *In*: NASCIMENTO, M. B. **Quilombola e Intelectual**: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 1977/2018.

NASCIMENTO, M. B. O negro visto por ele mesmo. **Revista Manchete**, Rio de Janeiro, p. 130-131, set. 1976.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Introdução ao conceito de quilombo. *In*: NASCIMENTO, M. B. **Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição**. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 1987/2018.

O'DWYER, E. C. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *OMO*, [s. l.], n. 11, jul./dez. 2007. DOI: <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i11.446>

OLIVEIRA, F. A. R. **Deteção de depressões cársticas a partir de classificação espectral e morfológica de imagens de sensoriamento remoto na região do Alto rio Paracatu (MG)**. Belo Horizonte: UFMG/IGC, 2001.

OLIVEIRA, L. S.; MILITÃO, M. S. R. A Lei 10.639/2003 e a formação política em sentido Gramsciano. *In*: RODRIGUES FILHO, G.; OLIVEIRA, C. C.; NASCIMENTO, João Gabriel do. (Orgs). **Formação inicial, história e cultura africana e afrobrasileira: desafios e perspectivas na implementação da Lei federal 10.639/2003**. Uberlândia, MG: Editora Gráfica Lops, 2012.

PACHECO, Z. M. L. et al. A mulher quilombola e suas necessidades de cuidado: sob a ótica da literatura científica. **Research, Society and Development**, [s. l.], v. 11, n. 2, 2022. DOI: <https://doi.org/10.33448/rsd-v11i2.25983>

PAES, S. R.; LEUCHTENBERGER, R. Saberes silenciados: o ofício de parteira em comunidades quilombolas do Alto Vale do Jequitinhonha. *In*: **31a Reunião Brasileira de Antropologia**, dez., 2018, Brasília, DF.

PASSOLD, S. B. C. **Desapocadas: concepções de beleza e conhecimentos tradicionais de mulheres quilombolas do Puris-MG**. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

PIRES, S. R. **Raízes de Minas**. Montes Claros, MG: Sem Editora, 1979.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, A. A. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

REETZ, H. F. **Fertilizantes e o seu uso eficiente**. São Paulo: ANDA, 2017.

REIS, R. F. Ôrí e memória: o pensamento de beatriz nascimento. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, [s. l.], v. 13, n. 23. Abr. 2020. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2019.169143>

RIBEIRO, D. **Pequeno manual antirracista**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RUI, S. L. Gênero, empoderamento e território: construindo relações e estabelecendo perspectivas teóricas. **Revista Geografia em Atos**, Presidente Prudente, v. 1, n. 16, p. 45-60, mar. 2020. DOI: <https://doi.org/10.35416/geoatos.v1i16.7334>

SACRAMENTO, E. C. **Da diáspora negra ao território das águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA**.

2019. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto aos Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SALGADO, H. C. **Brejos dos Crioulos no Sertão Norte Mineiro: desordem e rearranjos em territórios relacionais.** 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Geografia. Uberlândia: 2015.

SALLES, V. **O negro na formação da sociedade paraense.** Belém: Editora Paka-Tatu, 2003.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos: modos e significações.** Brasília: UnB, 2015.

SANTOS, G. S. **Mulheres quilombolas: território, gênero e identidade na comunidade negra Senhor do Bonfim, Areia/PB (2005-2018).** 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

SANTOS, M. F. A. **Protagonismo de mulheres afrodescendentes das comunidades quilombolas de Campo Grande-MS.** 2020. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2020.

SANTOS, M. J. **Trajetória educacional de mulheres quilombolas no quilombo das Onze Negras do Cabo de Santo Agostinho-PE.** 2012. Dissertação (Mestrado em Educação: História, Política e Sociedade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SANTOS, M. L. Beatriz Nascimento: caminhos de uma intelectual quilombola. *In: III Seminário Nacional de Sociologia da UFS*, 3, 2020, São Cristóvão, SE. **Anais do Seminário Nacional de Sociologia da UFS.** São Cristóvão, SE: PPGS/UFS, 2020.

SANTOS, R. E. O ensino de Geografia do Brasil e as Relações raciais: reflexões a partir da Lei 10.639. *In: SANTOS, R. E. (Org.). Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na Geografia do Brasil.* 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SAQUET, M A. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 22. n. 43, p. 55-76, jan./jun. 2007.

SECCHI, L. **Políticas públicas: conceitos, esquemas de análise, casos práticos.** São Paulo: Cengage Learning, 2010.

SILVA, B. D.; LIMA, M. C. A importância dos contos infantis na constituição da identidade do negro. *In RODRIGUES FILHO, G.; BERNARDES, V. A. M.; NASCIMENTO, J. G. (Orgs.). Educação para as relações étnico-raciais: outras perspectivas para o Brasil.* Uberlândia, MG: Editora Gráfica Lops, 2012.

SILVA, J. F. R. **Deslocamentos identitários de gênero e raça de professoras negras na educação escolar quilombola em Minas Gerais.** 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SILVA, L. H. R. **Os sentidos atribuídos às identidades de mulheres quilombolas na escola de educação quilombola.** 2016. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Identidades) – Universidade Federal Rural de Pernambuco e Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2016.

SILVA, P. C. **Aqui é tudo uma família só: maternidade e práticas culturais de um grupo de mulheres em uma comunidade quilombola no Alto Jequitinhonha.** 2020. Tese (Doutorado em Educação, Conhecimento e Inclusão Social) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SILVA, R. M. **Iqhiya: Um olhar sobre o significado e a simbologia do uso de Turbantes por mulheres negras.** 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Gestão de Projetos Culturais e Eventos) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SILVA, R. P. G. **O lado feminino do quilombo: o território quilombola sobre o enfoque de gênero nas comunidades da Boa Vista e Moura, em Oriximiná-PA.** 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2016.

SILVA, S. A. **O protagonismo das mulheres quilombolas na luta por direitos em comunidades do estado de São Paulo (1988-2018).** 2019. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

SILVA, T. D. A África na Educação de Jovens e Adultos Trabalhadores: Desconstruindo Conceitos e Criando Novos Olhares a Partir da Geografia. *In: Seminário Educação e População Negra: Relações Raciais e Currículo*, 7, 2011, Rio de Janeiro. **Anais do VII Seminário de Educação e População Negra.** Rio de Janeiro: Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, 2011.

SILVEIRA, F. R. **A recriação capitalista do campesinato (Os camponeses na região de Presidente Prudente).** 1990. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

SOUSA, V. **Mama África: os quilombos do sertão e as lutas das mulheres das comunidades negras de Catolé do Rocha-PB.** 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

SOUZA, A. F. G. Saberes dinâmicos: o uso da etnografia nas pesquisas geográficas qualitativas. *In: MARAFON, G. J.; RAMIRES, J. C. L.; RIBEIRO, M. A.; PESSÔA, V. L. S. (Orgs). Pesquisa qualitativa em geografia: reflexões teórico-conceituais e aplicadas.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, pp. 55-68. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788575114438.0005>

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se panorama histórico, identitário e político do movimento quilombola brasileiro.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SOUZA, C. Políticas públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 8, n. 16, p. 20-45, jul./dez. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-45222006000200003>

SOUZA, E L. **Narradoras do batuque: protagonismo e identidade no quilombo do Serrote.** 2017. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável junto à Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

SOUZA, M. A. O. **As mulheres, a comunidade de Conceição e suas lutas**: histórias escritas no feminino. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

TASSINARI, A. I. A “mãe do corpo”: conhecimentos das mulheres Karipuna e Galibi-Marworno sobre gestação, parto e puerpério. **Horizonte antropológico**, Porto Alegre, v. 27, n. 60, p. 95-126, maio/ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832021000200004>

TEIXEIRA, E. C. As dimensões da participação cidadã. **Caderno CRH**, Salvador, n. 26/27, p. 179-210, jan./dez. 1997.

VIEIRA, N. C. **Processo de criação em dança Andeja nos Ventos**: caminhos abertos pelos corta-ventos, mulheres negras, congos da banda de Airões-MG. 2019. Dissertação (Mestrado em Dança) – Escola de Dança, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

WANDERLEY, M. N. B. O campesinato brasileiro: uma história de resistência. **RESR**, Piracicaba, v. 52, n. 1, p. 25-44, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-20032014000600002>

WANDERLEY, M. N. B. Raízes históricas do campesinato brasileiro. *In*: Encontro Anual da ANPOCS, 20, Caxambu, MG, 1996. **Anais do XX Encontro Anual da ANPOCS**. Caxambu, MG: ANPOCS, 1996.