

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS/UNIMONTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL/PPGDS**

LILIAN MARIA SANTOS

“NEM TÃO ESCRAVOS, MAS TAMBÉM NEM TÃO LIBERTOS”:
A memória no processo de luta e resistência na defesa do lugar



**MONTES CLAROS/MG
ABRIL/2020**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS/UNIMONTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL/PPGDS

LILIAN MARIA SANTOS

**“NEM TÃO ESCRAVOS, MAS TAMBÉM NEM TÃO LIBERTOS”:
A memória no processo de luta e resistência na defesa do lugar**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES/MG, como requisito para obtenção do título de Doutora em Desenvolvimento Social.

Linha de Pesquisa: Movimentos Sociais, Identidades e Territorialidades.

Orientadora: Dra. Andrea Maria Narciso Rocha de Paula

Coorientador: Dr. Carlos Rodrigues Brandão
Coorientadora: Dra. Felisa Cançado Anaya

MONTES CLAROS/MG
ABRIL/2020

S237n Santos, Lilian Maria.
“Nem tão escravos, mas também nem tão libertos” [manuscrito]: a memória no processo de luta e resistência na defesa do lugar / Lilian Maria Santos. – Montes Claros, 2020.
278 f. : il.

Bibliografia: f. 271-278.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social/PPGDS, 2020.

Orientadora: Profa. Dra. Andrea Maria Narciso Rocha de Paula.

Coorientador: Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão.

Coorientadora: Profa. Dra. Felisa Cançado Anaya.

1. Quilombolas - Usos e costumes. 2. Identidade social. 3. Negros - Identidade racial. 4. Memória coletiva. 5. Sempre viva - Flores silvestres. 6. Jequitinhonha, Rio, Vale (MG). I. Paula, Andrea Maria Narciso Rocha de. II. Brandão, Carlos Rodrigues. III. Anaya, Felisa Cançado. IV. Universidade Estadual de Montes Claros. V. Título. VI. Título: a memória no processo de luta e resistência na defesa do lugar.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS/UNIMONTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL/PPGDS

Tese intitulada: “***NEM TÃO ESCRAVOS, MAS TAMBÉM NEM TÃO LIBERTOS***”: A memória no processo de luta e resistência na defesa do lugar, de autoria da doutoranda **Lilian Maria Santos**, examinada em 08/05/2020, por uma banca constituída pelos professores:

Prof^ª. Dra. Maria Dione Carvalho de Moraes (UFPI)
(Membro externo)

Prof^ª. Dra. Helciane de Fátima Abreu Araújo (UEMA)
(Membro externo)

Prof^ª. Dra. Anete Marília Pereira (UNIMONTES)
(Membro Interno)

Prof^ª. Dra. Andrea Maria Narciso Rocha de Paula
(Orientadora)

Prof^ª. Dra. Felisa Anaya Cançado
(Coorientadora)

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão
(Coorientador)

MONTES CLAROS/MG
MARÇO/2020

DEDICATÓRIA

*muito afeto para
Dona Efigênia, Dona Preta e Dona Joana.*

AGRADECIMENTOS

Foi uma trajetória de quatro anos, em que muitas relações foram fortalecidas e outras construídas! E foi graças aos afetos que compartilham comigo que consegui chegar até aqui e, por isto, tenho muita gratidão àqueles que contribuíram efetivamente, dedicaram o tempo a mim e aos meus objetivos e que, direta ou indiretamente, participaram na construção desta tese.

Agradeço imensamente a Andréa Maria Narciso Rocha de Paula por ter sido minha orientadora, por ter me ofertado todas as possibilidades para aprofundar os meus conhecimentos, por compreender todos os meus momentos, pela generosidade, pelo estímulo, pelo companheirismo e por ter me oportunizado tê-la não somente nas minhas relações acadêmicas, mas por ter se tornado uma grande amiga. Gratidão! A Felisa Anaya por aceitar ser minha coorientadora, por compartilhar seus conhecimentos, por me apresentar saídas criativas nos momentos difíceis e por me incentivar quando se esvaíam as energias, muito obrigada!

A Carlos Rodrigues Brandão agradeço por também ser meu coorientador, pelas conversas que tivemos, mas principalmente por despertar em mim a sensibilidade para as pequenas coisas da vida, para os detalhes e para o olhar atento. Foi uma grande honra tê-lo nesta caminhada.

A todos os meus colegas da turma de doutorado do PPGDS de 2016, Ana Maria, Daniel, Francisco, Máximo, Rodrigo e Sérgio, pois com eles compartilhei todas as fases do doutoramento, as angústias iniciais do como fazer uma tese até os momentos finais e árduos da escrita. Espero que o doutorado tenha sido uma boa e intensa oportunidade para a construção de boas amizades!

Aos meus queridos colegas do Projeto “Conflitos Sociais e Desenvolvimento Sustentável no Brasil Central”, pelo aprendizado, pelas trocas, pelos momentos de descontração e pela cerveja no final do dia de campo. Especialmente agradeço pelo apoio, por terem me ajudado em todos os momentos da construção dessa tese e por terem se tornado meus amigos: Adinei, Ana Flavia, Matheus e Sérgio. A Adnei, o muito obrigada, pela amizade, pela companhia em momentos difíceis da minha vida, pela disposição nos momentos de trabalho e também pela diversão. A Ana Flávia agradeço por também ter se tornado uma amiga querida, por ter contribuído comigo no trabalho com as imagens para a tese e por ter estado sempre tão disponível. A Matheus agradeço por ter aceitado estar com a gente na empreitada do trabalho, por ter contribuído na confecção dos mapas desta tese e por ter se tornado um amigo. A Sérgio agradeço pela

contribuição nos trabalhos de campo desta tese com as oficinas da Nova Cartografia Social, pelas reflexões teóricas necessárias nesta fase e pela amizade.

Agradeço ao projeto Mutum/Opará e a todos que estiveram nos encontros, nas discussões e nos trabalhos de campo, mas principalmente a Igor, pela disponibilidade e afetividade.

No projeto Mutum também me aproximei de Guelmer, meu colega de Doutorado, e com ele construí uma profunda amizade. Com ele partilhei minhas angústias acadêmicas e pessoais e muitos momentos de lazer. Obrigada por tudo Guelmer, nossa amizade é para a vida!

Agradeço a todos os colegas do doutorado do PPGDS, mas especialmente a Carlos Alberto Dayrel, por ter me aproximado da comunidade Raiz, pela generosidade e pela partilha, a ele tenho profunda gratidão. Agradeço também a Frederico Mineiro, inicialmente um colega de disciplinas que, com a convivência, se tornou um grande amigo. Obrigada pelo afeto e preocupação. A Isabela agradeço pela amizade que começamos no mestrado e que se fortaleceu no percurso do doutorado. A Rodrigo meu muito obrigada pelo carinho, pela amizade que construímos e por ter estado sempre disponível para nossas longas conversas e desabafos.

Meus sinceros agradecimentos a todos os professores do PPGDS, pela dedicação e por oportunizar uma formação crítica e sólida em tempos tão difíceis!

Agradeço a Ana Flávia da secretaria do PPGDS pela dedicação e disponibilidade em nos ajudar a resolver todos os problemas burocráticos sempre com muita leveza!

Agradeço aos professores Dr. Eduardo José Marandola Junior (Unicamp), João Dal Poz (UFJF) e Dra. Maria Dione Carvalho (UFPI) por terem contribuído na minha banca de qualificação, indicando os contornos da tese e seu caminho metodológico.

Agradeço a banca que aceitou avaliar e contribuir nesta tese: Dra. Helciane de Fátima Abreu Araújo (UEMA), Dra. Maria Dione Carvalho (UFPI) e Dra. Anete Marília Pereira (Unimontes).

À Codecex agradeço pela disponibilidade em colaborar com esta pesquisa compartilhando informações e momentos com a comunidade Raiz.

Agradeço a minha amiga Luciana Martins pelo apoio, pelas longas e produtivas discussões teóricas e pela disponibilidade em contribuir nessa caminhada.

A Carlos André agradeço por fazer parte da minha vida, por me apoiar sempre, me acolher, me fazer rir, por se interessar pelas minhas reflexões acadêmicas, por construir comigo “teorias” para vida e por ser um amigo tão fiel.

Meu muito obrigada a minha amiga Raquel Maia, pelo apoio, pelo companheirismo, pela partilha, pelo acolhimento, por estar comigo sempre nas horas que mais preciso. Obrigada por tudo Quelzinha!

A Clarice agradeço pela amizade incondicional, por ser minha confidente, por se angustiar comigo nos momentos difíceis dessa caminhada acadêmica, por dividir meus momentos de tristezas e alegrias, por estarmos sempre juntas!

A minha comadre Ana e ao meu compadre Fábio Pé, obrigada pela amizade e apoio, por trazerem alegria nas minhas breves folgas de trabalho e por estarem sempre comigo.

Ao meu irmão Marcos pela amizade e pelo apoio incondicional nessa caminhada e na vida. Obrigada!

À minha sobrinha Sabrina agradeço por se interessar pela minha pesquisa, por se sensibilizar pela luta dos povos e comunidades tradicionais, pela ajuda nas minhas horas de dificuldades com a tecnologia e, principalmente, pela companhia.

Ao meu sobrinho Anthony, agradeço por todas as vezes que me visitou e me presenteou com seu carinho.

A minha mãe agradeço por expressar sua solidariedade sempre preparando um almoço maravilhoso e juntando a nossa família, com o intuito de promover alívio e descontração.

Ao meu pai agradeço por ter, durante esses quatro anos, tentado entender as minhas escolhas acadêmicas e políticas.

Ao meu companheiro Javert muita gratidão por estar comigo nesta caminhada, pela compreensão, pelo amor e pelo carinho e por ter me proporcionado minhas melhores e mais intensas gargalhadas.

Agradeço ao município de São Gonçalo do Rio Preto/MG pela receptividade dos seus moradores, pelas amizades construídas e pela paz que a cidade me proporcionou para a escrita desta tese.

Quero expressar o agradecimento especial a todos os moradores da comunidade Raiz, pela acolhida, pelo afeto, pela confiança, pelo trabalho e pela convivência. Profunda gratidão e respeito à família de Pai Vêio e Mãe Véia!

Esta pesquisa foi realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG.

EPÍGRAFE

*Vou contar uma história
Da nossa comunidade,
Tristezas e alegrias
Às vezes tenho saudade!*

*Éramos eu e a Tequinho
E que grande felicidade!
Muita coisa não me lembro
Pois tinha menor idade.*

*Me lembro que não calçava
Para irmos à cidade,
Mas com o passar do tempo
Foi que fomos perceber
Precisava de trabalho
Para poder sobreviver!*

*Em volta de nossa casa
Tinha mato e nada mais!
Como tinha muito medo
Saía só com os meus pais.*

*Ah! Que saudade que sinto!
Há muito tempo se foi!
Tenho saudade do tempo
Que andava no carro de boi!*

*Neste dia tão especial
Feliz e muito contente
Com amor e alegria
Junto a amigos e parentes!
Até o nosso pai veio
Olhando constantemente
Com jeito que quer sorrir.*

*Foi se embora daqui
Dele nós temos saudades!
Dele ficou muitas marcas
Aqui na comunidade,
Junto a sua companheira,
A saudosa mãe Maria,
No seu rosto não mostrava
O quanto ela sofria.*

*Aqui na comunidade
Eles chegaram primeiro,
Ao meio do sofrimento
Teve título de guerreiro!*

Maria Joana de Souza (Filha de Pai Vêio e Mãe Vêia, Quilombola e Apanhadora de Flores de Raiz)

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo etnografar a memória enquanto elemento organizador da unidade social no processo de afirmação identitária. Para tanto tem como objetivos específicos investigar como a memória da unidade social é incluída nos processos de luta e resistência, na reivindicação por direitos, compreender a dimensão do tempo na ação da memória na defesa do lugar e analisar os processos de atualização da memória. A pesquisa foi desenvolvida na comunidade de Raiz, na região da Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. O estudo acompanhou a trajetória da família de Pai Véio e Mãe Véia, na luta em defesa do lugar, o processo de politização para o autoreconhecimento como comunidade apanhadora de flores sempre viva e como remanescente de quilombo. A metodologia utilizada foi a etnografia, priorizando-se o estar na comunidade, o diário de campo, as entrevistas, as observações e também oficinas com os interlocutores. As entrevistas e observações buscaram a aproximação com o cotidiano das práticas e valores do lugar, já a oficina da *linha do tempo* procurou trazer as lembranças de toda a trajetória da família e a oficina da Nova Cartografia Social intentou construir um mapa dos lugares da memória, contendo a história de construção e dos conflitos do território. Nesse percurso, as categorias nativas emergiram permitindo a compreensão do *modo de viver* da comunidade Raiz, da mesma forma a história do artesanato e a visibilidade da luta da comunidade. Foi possível compreender também como essas categorias são politizadas, passando a instrumentalizar as categorias jurídicas que são acionadas no processo de autoreconhecimento. O estudo permitiu entender a importância da religião para os comunitários, enquanto fiéis da Congregação Cristã no Brasil e como esta condição perpassa a luta por direitos. Ainda foi constatado que as lideranças formais e informais da comunidade centram-se nas mulheres, tanto nas atividades internas como na conexão com o mundo de fora. A dimensão do afeto permite, na comunidade Raiz, a emergência das memórias de luta e construção do lugar, da mesma maneira que possibilita o fortalecimento dos laços para a mobilização política. A memória é instrumento político acionado para a busca por direitos através do mundo externo que provoca transformações e ao mesmo tempo a manutenção do mundo de Raiz.

Palavras-chave: memória, autorreconhecimento, comunidade tradicional, quilombolas, apanhadores de flores, luta, lugar, Vale do Jequitinhonha /MG.

ABSTRACT

The present study aims to ethnograph memory as an organizing element of social unity in the process of identity affirmation. Therefore, its specific objectives are to investigate how the memory of the social unit is included in the processes of struggle and resistance in the claim for rights, to understand the dimension of time in the action of memory in the defense of place and to analyze the processes of updating memory. The research was carried out in the Raiz community, in the Vale do Jequitinhonha region, Minas Gerais. The study followed the trajectory of the Pai Véio and Mãe Véia family in the struggle to defend the place, the politicization process for self-recognition as an ever-alive flower-picking community and as a quilombo remnant. The methodology used was ethnography, being in the community, the field diary, interviews, observations and also workshops with the interlocutors were used. The interviews and observations sought to get closer to the daily practices and values of the place, while the timeline workshop sought to bring back memories of the entire family trajectory and the New Social Cartography workshop tried to build a map of the places of memory, containing the history of construction and territorial conflicts. In this path, the native categories emerged allowing the understanding of the Raiz community's way of life, as well as the history of handicrafts and the visibility of the community's struggle. It was also possible to understand how these categories are politicized, becoming an instrument for the legal categories that are triggered in the self-recognition process. The study made it possible to understand the importance of religion for community members as faithful to the Christian Congregation in Brazil and how this condition permeates the struggle for rights. It was also found that the formal and informal leaders of the community focus on women, both in their internal activities and in connection with the outside world. The dimension of affection allows in the Raiz community the emergence of memories of struggle and construction of the place, in the same way that it enables the strengthening of ties for political mobilization. Memory is a political instrument triggered for the search for rights through the external world that causes transformations and at the same time the maintenance of the world of Root.

Keywords: memory, self-recognition, traditional community, quilombolas, flower pickers, struggle, place, Vale do Jequitinhonha / MG.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE FOTOS

Foto 1	Andança para a <i>panha</i> de lenha	20
Foto 2	A fazenda que Pai Véio e sua mãe moraram.	21
Foto 3	Corte da Lenha.	22
Foto 4	Fazendo Feixe	22
Foto 5	De volta para a casa.	23
Foto 6	Partilha na Cozinha	24
Foto 7	Vestígios do Garimpo	27
Foto 8	Galpão/Loja de Artesanato	47
Foto 9	Interior do Galpão	47
Foto 10	Oficina Linha do Tempo	48
Foto 11	Oficina sobre Orientação Cartográfica	52
Foto 12	Oficina GPS	53
Foto 13	Seu Zé na Oficina da Nova Cartografia Social	53
Foto 14	O envolvimento dos Jovens	55
Foto 15	A representação do Lugar	56
Foto 16	Croqui da Comunidade Raiz	57
Foto 17	Placa indicativa da entrada da comunidade Raiz	61
Foto 18	Dona Efigênia	64
Foto 19	Dona Preta	65
Foto 20	Dona Joana	66
Foto 21	Seu Zé	67
Foto 22	Seu Luiz	67
Foto 23	Seu Ercílio	68
Foto 24	Izabel	69
Foto 25	João	70
Foto 26	Erci	71
Foto 27	Andreia	72
Foto 28	Eliad	73
Foto 29	Trabalho do Artesanato na Comunidade	74
Foto 30	Pai Véio e Mãe Véia	87

Foto 31	Resquícios do Local de <i>Panha</i> do Cristal	110
Foto 32	Musgos que eram retirados nas <i>panhas</i>	118
Foto 33	<i>Panha</i> de Ramos	120
Foto 34	A família de Pai Véio e Mãe Véia quando a Igreja foi construída	129
Foto 35	Recebimento do caminhão de doações	130
Foto 36	Arquitetura da Igreja da Comunidade	140
Fotos 37 e 38	Francine e Andreia se arrumando para seus casamentos	152
Foto 39	“Vai começar o casamento”	152
Foto 40	A ornamentação	153
Foto 41	A ornamentação dentro do galpão	153
Foto 42	Corte da carne	155
Foto 43	O preparo do doce	155
Foto 44	O casamento dos primos: Francine e Gilmar	157
Foto 45	Horta	163
Foto 46	As crianças no fazer da roça	164
Foto 47	O tempo da roça	164
Foto 48	O <i>apertamento</i> pelo Eucalipto	167
Foto 49	Plantação de Quintal	168
Foto 50	Cercamento na beira do rio	170
Foto 51	O boi para o abate	173
Foto 52	Os sabores de Raiz	177
Fotos 53 e 54	A tecedura do artesanato de capim dourado	182
Fotos 55 e 56	A tecedura do artesanato de capim dourado	183
Foto 57	O artesanato como lugar	187
Foto 58	Participação na feira em Diamantina	192
Foto 59	Reunião de Raiz com a CODECEX	194
Foto 60	Certidão de Autodefinição – Fundação Palmares	196
Foto 61	Bandeira do Movimento dos Apanhadores de Flores Sempre Vivas	215
Foto 62	Certidão de Autodefinição de Povos Comunidade Tradicionais	217
Foto 63	Kely e Júlia jogando Capoeira	230
Foto 64	Mulheres de Raiz	244

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Família do Pai Véio e Mãe Véia	160
Quadro 2	Atividades de Plantio e <i>Panhas</i>	178

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Representação da rua da Comunidade Raiz	77
----------	---	----

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Mapa do Território da Comunidade Raiz	59
Mapa 2	Mapa de Localização da Comunidade Raiz	81
Mapa 3	Mapa das Raízes da Comunidade	90

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAA/NM	Centro de Agricultura Alternativo do Norte de Minas
CLT	Consolidação das Leis de Trabalho
CODECEX	Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas
DNPM	Departamento Nacional de Produção Mineral
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FAO	Food and Agriculture Organization of The United Nations
PNAI	Programa Nacional de Alimentação Escolar
ONG's	Organizações não Governamentais
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFVJM	Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

NOTAS INTRODUTÓRIAS	20
1. Construindo a Pesquisa	20
2. Motivações, inquietações e descobertas	28
2.1. Das experiências em outras comunidades para Raiz	30
3. O Processo da Pesquisa a partir do Lugar	32
3.1. Redefinindo objetivos a partir da vivência na comunidade	34
3.2. Sobre o arranjo da tese	36
A CONSTRUÇÃO DO CAMINHO METODOLÓGICO	38
1. Os tempos da pesquisa	38
2. Sobre as entrevistas	41
3. Sobre as oficinas	45
3.1. Oficina Linha do Tempo	47
3.2. Oficinas da Nova Cartografia Social	50
CAPÍTULO I - A COMUNIDADE QUILOMBOLA RAIZ	61
1.1. A pesquisa de campo e os interlocutores	62
1.2. Raiz, um lugar no Vale do Jequitinhonha	77
CAPÍTULO II - “OS PRETOS DE RAIZ”: OS TEMPOS DA MEMÓRIA ANTES DE “OBEDECERMOS A DEUS”	87
2.1. O tempo da chegada do “Pai Véio” e da “Mãe Véia”	90
2.1.1. O caminho para Raiz	91
2.2. Da casa de <i>João de Barro</i> e do <i>galinheiro</i>	92
2.3. O Tempo do Carro de Boi	96
2.3.1. O estigma dos <i>carreiros</i>	98
2.3.2. As Vivências do carrear	101
2.4. O tempo da fome e do trabalho como pagamento	105

2.4.1.	<i>“Viveu a fome, mas deixou a sombra”</i>	108
2.5.	O Tempo do Garimpo e do Cristal	110
2.6.	O Garimpo no Vale do Jequitinhonha	114
2.7.	A migração em Raiz	116
2.8.	O Tempo das <i>Panhas</i>	118
2.8.1.	A politização da <i>panha</i>	120
2.8.2.	<i>“Primeiro foi a sempre viva, depois as outras”</i>	123
2.9.	O território de Raiz	125
CAPÍTULO III - OS TEMPOS DA MEMÓRIA DEPOIS QUE “OBEDECEMOS A DEUS”		129
3.1.	O Tempo da Vivência da Igreja	130
3.1.1.	<i>“A gente dizia que era católico”</i>	131
3.1.2.	A Chegada da Congregação Cristã no Brasil	133
3.1.3.	<i>“Foi uma obra de Deus”</i>	140
3.1.4.	<i>“Ninguém quer sair”</i>	144
3.1.5.	Sobre os mitos e os medos	146
3.2.	Os casamentos em Raiz: a ligação do passado com o presente	149
3.2.1.	O casamento entre primos	156
3.3.	O tempo das plantações e das criações	163
3.3.1.	Do <i>“pagamento da renda”</i> ao cercamento	167
3.3.2.	As plantações nos quintais	170
3.3.3.	As criações	172
3.3.4.	Calendário das atividades de plantio e de <i>panhas</i> de Raiz	175

3.4.	O Tempo do Artesanato	181
3.4.1.	A produção e comercialização do artesanato	186
3.4.2.	Uma conexão com o mundo de fora	188
3.4.3.	A dimensão política do artesanato	189
3.4.4.	As feiras	190
CAPÍTULO IV - OS TEMPOS DA LUTA POR DIREITOS		194
4.1.	O Tempo da Reivindicação como Comunidade Remanescente de Quilombo e Comunidade Apanhadora de Flores Sempre Vivas	195
4.1.1.	<i>“Eu sou quilombola”</i>	195
4.1.2.	<i>“Não quis, não interessou se autorreconhecer como quilombola”</i>	198
4.1.3.	<i>“Relembrar para ter força e lutar”</i>	203
4.1.4.	<i>“A gente conseguiu levantar a cabeça”</i>	209
4.1.5.	O cumprimento da <i>“palavra de Deus”</i>	212
4.1.6.	<i>“Agora também somos Comunidade Tradicional de Apanhadoras e Apanhadores de Flores Sempre Viva”</i>	214
4.1.7.	<i>“A gente fica mais seguro, mais firme”</i>	218
4.2.	<i>“Os Velhos de Cabeça Branca Estavam Pregando Mentira.”</i>	219
4.2.1.	A expropriação	222
4.2.2.	A desqualificação	224
4.3.	O Tempo dos <i>“Pretos Crentes de Raiz que Agora são Quilombolas”</i>	226
4.3.1.	A resistência das crianças	228
4.3.2.	A Receita do Fubá Suado	232
4.4.	De <i>“Separados”</i> a <i>“Libertos”</i>	234

4.4.1.	<i>“Tem que ser tratado como igual”</i>	237
4.4.2.	<i>“Agora a gente não cede”</i>	241
CAPÍTULO V - O TEMPO DA “CONCORDA”		244
5.1.	<i>“Aqui são as mulheres que estão na frente”</i>	245
5.1.1.	A herança dos ancestrais	245
5.1.2.	As matriarcas de Raiz	247
5.1.3.	As mulheres na luta	248
5.2.	Do <i>fazer</i> de casa para o <i>fazer</i> no mundo	251
5.2.1.	<i>“Muitas vezes a gente vê que é machismo”</i>	253
5.2.2.	<i>“Foi a universidade que me abriu os olhos para isso”</i>	255
5.3.	<i>“Eu posso ir, mas preciso ver lá em casa primeiro”</i>	256
5.3.1.	Como não desagradar a Deus	258
CONSIDERAÇÕES FINAIS		262
REFERÊNCIAS		271

NOTAS INTRODUTÓRIAS

1. Construindo a Pesquisa

Era setembro de 2017, estava na comunidade quilombola de Raiz pertencente ao município de Presidente Kubitschek, localizado no Alto do Jequitinhonha/Serra do Espinhaço. Estava hospedada na casa de Dona Efigênia, 82 anos, viúva, filha mais velha de Pai Véio, acordei as 06h10min da manhã, tomei café com o biscoito de polvilho que Dona Efigênia tinha acabado de fazer e peguei o ônibus da escola até a casa de Dona Preta, 67 anos, irmã de Dona Efigênia. Cheguei, chamei na porta, entrei, tomei café novamente e saímos: eu, Dona Preta, Erci e Dengo, duas dos onze filhos de Dona Preta, para a *panha* de lenha. Dona Preta foi contando sobre os tempos do cristal, como saíam ainda no escuro para subir a serra e *arrancar cristal*, como trabalharam pesado e que, muitas vezes, a comida do dia era garantida por ele. “*Pagavam muito pouco pelo cristal e pelo diamante, assim o dinheiro dava para muito pouco.*” (Dona Preta).



Foto 1: Andança para a *panha* de lenha

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

Andamos muito enquanto me mostravam e contavam sobre os musgos na rocha que retiravam para vender no quilo, a Erci, conhecedora das histórias, das trilhas, dos locais das *panhas* e das lutas da comunidade e, também, presidente da associação, ainda contou que “*panhávamos muito para vender,*” e me mostrou as sementes que também *panhavam* e vendiam “*semente de peroba*”. Andamos até bem próximo de uma fazenda onde foi um dos locais que o Pai Véio trabalhou, Dona Preta disse que também frequentou muito a fazenda com os filhos que iam lá

para brincar. Erci relata que a pessoa que era dona da fazenda “*mandou comprar arame e saiu cercando tudo dizendo que era dele. Tinha capanga e quem atrevesse a questionar, eles ameaçavam.*”



Foto 2: A fazenda que Pai Véio e sua mãe moraram.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017

Continuamos andando e encontramos um campo de flores chamadas “*Jazida, um tipo de flor da família das Sempre Vivas*” (Erci), e Dona Preta não hesitou e apanhou um feixe grande para levar e depois as três começaram a *panhar* lenha. Cataram as lenhas, cortaram com o machado, em tamanho uniforme, organizaram em feixes redondos, amarraram com fitas de retalhos de tecido, colocaram na cabeça e seguimos de volta para a casa de Dona Preta. Enquanto *panhavam* e arrumavam a lenha elas cantavam:

Apanhador de flor
 É o Quilombo da Raiz
 Levanta cedo e vão
 Pra campina coletar
 O meio dia se vai
 Fruto do cerrado comer
 Pequi, panã, cagaiteira
 E o acaba jantar
 - que Deus te guia, porque não posso guiar
 Não podemos esquecer
 O cerne de Jacarandá
 A luta ele enfrentou
 E seu Quilombo formou
 Com seus pezinhos descalços

O território marcou
- que Deus te guie, porque não posso guiar
A luta aqui não é fácil
Mas essa nós escolhemos
De seguir apanhadores
É a tradição dos guerreiros
Lá nas campinas orvalhadas
Flor sempre viva colher
- Que Deus te guie, porque não posso guiar

Erci Ezerda Alves Ferreira



Foto 3: Corte da Lenha.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.



Foto 4: Fazendo Feixe.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.



Foto 5: De volta para a casa.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

Durante toda a caminhada Dona Preta e Erci mostravam a vegetação e os frutos e folhas do mato que já comeram para matar a fome. Saiam sem comida em busca destes alimentos e, também quando iam para a *panha* de flores, musgos e sementes ou *arrancar cristal* se alimentavam dos frutos do mato. Apontavam para as lapas, locais em que se abrigavam quando chovia. Dona Preta mostrava os lugares onde pegava cristal e os restos de lascas que ainda estavam no chão e dizia de uma época que ela denomina de “*extrema pobreza*” e falava que “*não reclamava, achava que só tinha aquela vida, que não tinha outra, então a gente vivia pensando assim.*”

Quando chegamos de volta em casa, Seu Ercílio, esposo de Dona Preta, nos esperava e disse que caminhamos uns três quilômetros para ir e três para voltar. Ficamos todos na cozinha, enquanto faziam o almoço no fogão a lenha, e Seu Ercílio contava que antes

Ninguém envolvia com plantação não, era todo mundo iludido com garimpo. As coisas só foram melhorando quando fomos chamados para trabalhar nos outros lugares, aí a mente foi se abrindo, fomos conhecendo outras coisas, aprendemos a fazer plantação, a trabalhar com construção e outras coisas. Fomos trabalhar na pedreira, depois nos eucaliptos, na plantação no sertão, lá para os lados de Curvelo e Sete Lagoas. A salvação minha foi uma plantação de mandioca que eu e meus cunhados fizemos e fui para São Paulo, quando voltei fui fazer farinha e vender muito.

Dona Preta continua a história de Seu Ercílio dizendo que “*nessa época ainda não existia casa de telha, era tudo de telhado de capim e parede de adobe e chão batido de terra. As construções igual tem hoje, só aconteceram depois que eles saíram para trabalhar e começamos seguir a*

palavra”, quando a Congregação Cristã do Brasil chegou na comunidade. “*Antes, tinha dia que a única coisa que tinha para comer era o fubá.*”



Foto 6: Partilha na Cozinha.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

Neste mesmo dia, na casa de Dona Efigênia, já à noite, enquanto ela e sua filha Izabel preparavam o jantar no fogão a lenha, contavam sobre os tempos de escravidão, como o Pai Véio trabalhava para os fazendeiros “*de escuro a escuro, saía no escuro e voltava no escuro, e sem folgar sábado ou domingo. Ficava era no carro de boi do patrão fazendo carreto. O dinheiro do dia do trabalho era muito pouquinho, não dava pra nada.*” Dona Efigênia ainda disse que eram suas avós, mãe do Pai Véio, “*que trabalhava no garimpo, cozinhando, e ajudava com comida e cobertor, quando ela morreu, fez muita falta*”, e a mãe da Mãe Véia “*minha vó, mãe da minha mãe, também ajudava, fazia quitanda e sabão para vender.*”

Foram nessas conversas na cozinha de Dona Preta e também na cozinha e na horta de Dona Efigênia e nas caminhadas pelo mato com Erci para as *panhas*, que vi um modo de vida muito peculiar, do retrato da escravidão (GOMES, 2015) a campesinidade (WORTMANN, 1990), seguindo para a construção da reminiscência de Quilombo (COSTA, 2015; FIGUEIREDO, 2009; ARRUTI, 2006) sendo que, esse *modo de viver*, como diz Dona Efigênia, é perpassado por uma linha do tempo, guiado pela memória.

Essa memória traz a história da família de Pai Véio e Mãe Véia, que viveram uma boa parte da vida na “*extrema pobreza*” e em situação de trabalho escravo e que resistiram à fome, ao frio,

à violência e à privação. Essa resistência constitui uma trajetória de luta diante da expropriação da vida, que persiste até chegar ao processo de politização para o autorreconhecimento como remanescente de Quilombo. O Pai Véio, a Mãe Véia e seus filhos falecidos (Francisca, Bené e Bastião) não chegaram a vivenciar o movimento reivindicatório da Comunidade pelo território e pelo direito ao *modo de viver* de Raiz, mas Dona Efigênia, Seu José, Seu Luís, Dona Preta e Dona Joana, não só vivenciam o cotidiano da luta como também atualizam a memória, acionando a ancestralidade, contribuindo para transformar conteúdos cotidianos em instrumento de luta, pois

Os termos e denominações de uso local politizam-se. Ou ainda, o uso cotidiano e difuso destes termos acompanha a politização das realidades locais: os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana (ALMEIDA, 2004, p. 22).

É nesse caminho que as netas e bisneta de Pai Véio e Mãe Véia, Erci, sua irmã Eliad e Andréa, neta de Dona Efigênia, lideraram a comunidade para a construção da Associação Quilombola, articularam para conseguir a titulação da Fundação Palmares em 2015 e lutam veementemente para não perder os direitos conquistados até aqui e também para conseguir a regularização fundiária de seu território como Comunidade Remanescente de Quilombo. Elas estão à frente de todos os projetos da comunidade: o artesanato de capim dourado, a casa de farinha, a escola quilombola, a entrega de frutas, hortaliças e quitandas para a escola no projeto PNAE¹ e a construção das estratégias de luta pelo território com as fazendas do entorno. Puxando o fio da memória em cada reunião, em cada conversa de cozinha e de roça que os mais velhos vão contando sobre como viviam, e os mais novos vão reforçando essa e aquela lembrança como argumento importante para o fortalecimento da identidade quilombola.

O artesanato agora já é tradição, até a meninada já começa a tecer. (Dona Preta).

Primeiro a gente aprendeu com outro capim, depois que foi com esse capim dourado. O moço da Emater veio e disse do artesanato que tinha em um único lugar, que só tinha lá e aqui em Raiz. Então a gente passou a fazer só com esse. (Izabel).

Referindo-se ao capim dourado Izabel, artesã que, juntamente com seu marido João, faz vários tipos de bijuterias, conta que o artesanato passou a fazer parte das práticas da comunidade em 2005, que aprenderam a tecer com os parentes de Espinho e, posteriormente, foram apurando e

¹ Programa Nacional de Alimentação Escolar.

aperfeiçoando a forma de tecer e hoje *“todo mundo tece, uns mais outros menos, mas tecem. É um dinheirinho que entra né?”* (Izabel).

O artesanato de capim dourado, as roças, o forno a lenha, os projetos da escola quilombola e da casa de farinha vão ganhando força na reprodução das práticas tradicionais da comunidade, enquanto o garimpo e o extrativismo de cristal vão ficando na lembrança da época de penúria. *“A gente não pode esquecer e nem pode deixar o povo esquecer o que nós passamos, o que nosso pai e nossa mãe passaram, tem que lembrar de tudo dos nossos antepassados, porque é isso que conta quem a gente é e porque somos quilombola.”* (Dona Efigênia). Nesse processo, a tradição que aparece nas narrativas das pessoas de Raiz trata de uma concepção que se refere à transformação e atualização diante das mudanças históricas geradas pelas políticas desenvolvimentistas e o impacto destas na produção dos territórios (LITTLE, 2002; SAHLINS, 1997).

O garimpo remete a uma história de muito sofrimento e exploração, como disse Seu Ercílio, para eles era uma ilusão, pois todo o dinheiro ficava com o dono do garimpo e *“depois que proibiram, que agora tem lei, não pode mais, parou, acabou!”* (Dona Preta). As histórias do garimpo aparecem nas conversas descontraídas, nos *causos*. João conta que existe uma gruta no território, que atravessa a serra e sai do outro lado e que já andou muito por lá, já fez a travessia e que ainda quer voltar *“para ver se encontro alguma coisa de valor que os escravos deixaram lá”*, pois segundo ele e Dona Efigênia, os escravos deixaram muita coisa escondida, muito ouro e diamante.

Andando pelas margens do rio que atravessa a comunidade é possível ver os resquícios do garimpo, o monte de pedras retiradas do rio, onde lavravam os diamantes, mas não era somente lá que garimpavam, *“íamos também rio pra cima, afora, para outras comunidades.”* (Seu Ercílio). Estava tomando um café com Dona Efigênia em sua casa quando chegou Dona Joana, também chamada de Dona Nenzinha, filha mais nova de Pai Véio e Mãe Véia. A conversa estava em torno das receitas das quitandas que Dona Efigênia aprendeu com a avó, quando o assunto entrou para a época do garimpo. As duas começaram a contar várias histórias, disseram que costumavam trabalhar somente no garimpo de diamante, mas às vezes encontravam uma pepita de ouro. *“Era um tempo muito difícil, difícil demais, mas tinha alegria também, você lembra? Quando achávamos alguma coisa era aquela alegria!”* (Dona Joana).



Foto 7: Vestígios do Garimpo.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

A vida cotidiana da comunidade Raiz ia desvelando suas tradições, suas atualizações, o que deveria ser lembrado, o que poderia ser esquecido, o que deveria ser lembrado somente nos grupos muito íntimos, o que deveria ser lembrado e publicizado, ou seja, o que é o *modo de viver* das pessoas e suas relações; o que é ser “*nem tanto escravos, mas também não tão libertos*” (Dona Efigênia); o que é “*coisa de quilombola*” (Eliad); como era o antes e depois que “*começamos a obedecer a Deus*” (Dona Joana); como é a relação dos homens com as mulheres que, como esclarece Dona Preta, “*as mulheres estão sempre na frente*”, mas que a Igreja Cristã do Brasil “*pensa que o que está dentro da bíblia, que os homens são a cabeça da mulher*” e o que acontece na comunidade é que “*tudo que a gente vai fazer, tudo é incluído em concorda*”. E ainda o que é uma “*luta que nunca acaba, essa dos pretos, agora é os pretos crentes, da nossa família, de Raiz, o que a gente já passou e tem que passar, o que essas meninas passam com esse povo que quer tudo, já tomou e quer tomar mais*” (Dona Efigênia).

2. Motivações, inquietações e descobertas

O contato e imersão na comunidade Raiz acontece um ano após o início do doutorado em 2016. Egressa do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Social – UNIMONTES, defendi a dissertação no início de 2011, onde a discussão à época tratava de uma comunidade urbana em

situação de vulnerabilidade social, embora meu grande desejo como pesquisadora era adentrar no mundo rural, mas naquele momento minha vida pessoal e de trabalho me impediam de sair da rotina da cidade. Essa vontade me acompanha provavelmente pelo fato de ter minhas raízes na ruralidade, de ter passado minha infância na roça, de alimentar continuamente as memórias da vida no campo e querer sempre voltar e, também, na área acadêmica, ser instigada a entender o que move a resistência dos que ficam.

O mestrado oportunizou o conhecimento sobre as teorias do desenvolvimento social, o estudo sobre comunidades, processos de luta e resistência, estigma, identidade, processos coletivos e movimentos sociais. Trabalhei com uma comunidade urbana estigmatizada como violenta, que sofria ameaça de expulsão territorial e reassentamento e que buscava estratégias de resistência na articulação coletiva. A comunidade teve seu início de formação por migrantes que vieram da zona rural em busca de trabalho e melhores condições de vida. Neste contexto de pesquisa já me inquietava compreender os processos de luta em defesa do lugar e as memórias que envolviam os processos de resistência dos que decidiram ficar nas comunidades rurais e não parti para novas possibilidades nos centros urbanos.

Tinham questões que perpassavam tanto as motivações pessoais como acadêmicas: como se dá o processo para compor o que deve permanecer na memória e o que pode ser esquecido? Como a memória é construída e mantida nos processos de resistência? Poderia considerar que a memória é um processo de construção? Nesta trilha iniciei o doutorado com um projeto de pesquisa com o campo definido em uma comunidade tradicional rural, porém em qual comunidade seria desenvolvido o trabalho de campo? Ainda não estava estabelecido. Comecei a interagir com meus colegas, com disciplinas e com projetos e então foi quando surgiu a possibilidade de pesquisar a comunidade Raiz, porém até chegar às questões do campo passei por uma construção teórica, que foi de onde solidifiquei as indagações da pesquisa.

O percurso do mestrado proporcionou a percepção da interdisciplinaridade como uma perspectiva ímpar para a compreensão dos fenômenos humanos e sociais, permitindo que me aproximasse de teorias sociais que eram muito distantes na minha formação como psicóloga. Mas foi no doutorado, mobilizada pela inquietação, instigada pelo campo da memória, e esta como processo fundamental na afirmação identitária, que adentrei discussões sobre as categorias Povos, Comunidades Tradicionais (BRANDÃO, 2015 – 2012; LITTLE, 2002; DIEGUES, 2001), Identidade (WOODWARD, 2005) Cultura (CUNHA, 2009) e sobre diversas

pesquisas desenvolvidas com comunidades tradicionais e que discutiam processos de resistência (ANAYA, 2012; ARAÚJO, 2009; FIGUEIREDO, 2009; NOGUEIRA, 2009; OLIVEIRA, 2005). Foi durante as interlocuções e reflexões oportunizadas pelas disciplinas que me aproximei da definição do campo de estudo.

Um amigo do doutorado e pesquisador dos movimentos sociais, ligados aos Povos e comunidades tradicionais, Carlos Alberto Dayrel/CAA², em uma conversa de intervalo na Universidade, começou a me contar sobre a Comunidade de Raiz - que faz parte do município de Presidente Kubitschek e que fica no Vale do Jequitinhonha – quanto à demanda que esta tinha apresentado para a Instituição relativa à luta pelo território, sobre a luta das jovens mulheres, sobre o artesanato de capim dourado, sobre a identidade como apanhadores de flores sempre viva e sobre o caminho quilombola que a comunidade tinha começado a construir recentemente. A partir desse dia essa comunidade passou a ser o assunto central das nossas conversas, queria muito conhecê-la e ali começou o meu interesse como pesquisadora pela comunidade de Raiz. Em uma das conversas ele me pergunta sobre meu desejo em realizar o campo na comunidade e me convida para uma reunião com os moradores *in loco*.

Nos dias que antecederam meu primeiro encontro com a comunidade Raiz revisei o projeto de doutorado, busquei as questões que precisava compreender, fiz roteiro para coletar dados, escrevi sobre sujeitos de pesquisa e fiz revisão teórica. Ou seja, equivocadamente, me antecipei, engessei possibilidades, querendo traçar um caminho que, posteriormente, iria descobrir que construiria junto com os moradores, a partir do lugar, da interação com os interlocutores, e que era a partir de e com Raiz que o delineamento do estudo ocorreria.

²O Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas é uma organização de agricultores e agricultoras familiares do Norte de Minas Gerais. Sua composição é feita, em grande maioria, por representantes de povos e comunidades tradicionais (geraizeiros/as, catingueiros/as, quilombolas, indígenas, veredeiros/as e vazanteiros/as). O CAA desenvolve ações em torno da sustentabilidade, da agroecologia e dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, tendo como foco a valorização da agrobiodiversidade e a convivência com os ecossistemas regionais, discutindo novos conceitos, apresentando soluções, desenvolvendo estratégias de ações colaborativas, no intuito de promover o crescimento e o fortalecimento dessas comunidades e de suas agriculturas (https://caa.org.br/ascom/quem_somos/).

2. 1. Das experiências em outras comunidades para Raiz

Enquanto fazia minhas primeiras articulações para trabalhar com a comunidade Raiz, também comecei a participar do projeto da Nova Cartografia Social, *Conflitos Sociais e Desenvolvimento Sustentável no Brasil Central – Núcleo Minas Gerais*, parceria estabelecida pela UNIMONTES e a Universidade Estadual do Maranhão. Este projeto tinha como objetivo o mapeamento social dos efeitos da expansão dos agronegócios sobre os processos diferenciados de territorialização específica de povos e comunidades tradicionais no Norte de Minas. O projeto envolvia o trabalho de oficinas e entrevistas, bem como o treinamento para o uso do GPS³ pelos comunitários, considerando que são os sujeitos que objetivamente constroem o mapa⁴ e dão voz à história do território, da expropriação e da luta pela retomada.

O Núcleo do Norte de Minas tinha o compromisso de realizar na comunidade Quilombola Buriti do Meio e na comunidade Vazanteira Pau de Légua a construção de Fascículos e com a articulação *Vazanteiros em Movimento*, a construção de um Boletim. Assim, também comecei a me envolver com as comunidades de Buriti do Meio e Pau de Légua e, durante o ano de 2017 até meados de 2018, pensei que estas comunidades também faziam parte do meu campo, pois não era possível ignorar os dados sobre memória que emergiam no processo do mapeamento social da Nova Cartografia, e também como estas comunidades reconfiguram a memória para a luta da afirmação identitária e reivindicação territorial. A participação no projeto trouxe muita vivência com mapeamento social e alargou minha experiência na condução de oficinas de grupo e, além disso, possibilitou ampliar meus questionamentos acerca da função da memória nos

³Global Positioning System (Sistema de Posicionamento Global).

⁴ O trabalho de mapeamento pressupõe, além disso, o treinamento e a capacitação de membros destas comunidades, que são os sujeitos na seleção do que deverá constar dos mapas produzidos e no registro de pontos a eles referidos. O aprendizado de dispositivos constitucionais, da legislação ambiental pertinente e de técnicas elementares de uso do GPS consiste numa etapa inicial do trabalho do PNCSA. Tal capacitação é consolidada pelas oficinas de mapas realizadas nas próprias comunidades. De acordo com uma composição definida pelos seus próprios membros tais oficinas resultam em atividades que delimitam perímetros e consolidam as informações obtidas por meio de observação direta e de diferentes tipos de relatos, contribuindo para uma descrição etnográfica suficientemente precisa. Para fins de divulgação ampla e difusa, os resultados dos trabalhos relativos a cada situação social são publicados em forma de fascículos, contendo um mapa, excertos de depoimentos de membros das comunidades pesquisadas e as demandas do grupo. Estes fascículos, coligidos pelas respectivas equipes de pesquisadores, são distribuídos principalmente pelos próprios membros das comunidades mapeadas. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (ORG.). Povos e Comunidades Tradicionais: nova cartografia social. Manaus, UEA Edições, 2013. Disponível em <<http://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2015/07/Catalogo-Povos-Comunidades-Tradicionais-1.pdf>> acesso em abril de 2018.

processos de reivindicação identitária: como se dava a construção de um sujeito político a partir do acionamento e atualização da memória?

Neste percurso, as experiências nas comunidades trouxeram aprofundamentos no campo teórico para maior compreensão sobre a memória no acionamento de objetos jurídicos para afirmação identitária, da mesma maneira que oportunizou a construção de conhecimento relativos à mapeamentos sociais e à Nova Cartografia Social como estratégia para instrumentalização de luta por direitos territoriais.

Até a qualificação, que ocorreu no início de novembro de 2018, parecia fazer sentido compor meu campo também pelas três comunidades: Raiz, Buriti do Meio e Pau de Léguas. Porém, por mais que tenha me envolvido com o projeto Brasil Central, a comunidade Raiz era e estava ascendente no meu estudo, pois, até a qualificação, estava nítido que era onde tinha ficado mais tempo e onde tinha feito um acompanhamento mais cotidiano, pois fiquei dias seguidos, várias vezes, durante praticamente dois anos e seis meses. Por isso foi de onde mais extraí fatos, conteúdos e questões para minhas elucubrações. Raiz estava presente em todo o texto de qualificação, até mesmo quando falava de outras comunidades. Foi nesta comunidade que criei raízes, que percorri um caminho etnográfico, foi lá que posso dizer que vivi o cotidiano da comunidade e que me aproximei da vivência das pessoas, de suas relações sociais, seus valores, suas práticas de trabalho e vida doméstica. Foi em Raiz que estava desenvolvendo o trabalho etnográfico.

Desde os primeiros contatos, acompanhei sistematicamente as atividades da comunidade referentes às estratégias de luta e resistência pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Nas outras comunidades, como citado anteriormente, a aproximação foi diferente, ficou mais diluída, pois eram comunidades que já tinham uma relação estabelecida com projetos e pesquisas da Universidade⁵, bem como com meus orientadores, diferente de Raiz, que fui me aproximando gradativamente, construindo uma relação de confiança, onde me apresentei para a pesquisa de doutoramento e com eles fui construindo meu estudo. Nas outras comunidades, a aproximação foi via projeto, com objetivos

⁵ O NIISA (Núcleo Interdisciplinar de Investigação Sócioambiental – UNIMONTES) se propõe investigar processos socioambientais a partir de uma perspectiva interdisciplinar que contribua para a efetivação dos direitos humanos, sociais, culturais e ambientais articulando ensino, pesquisa e extensão. A equipe de pesquisadores do NIISA tem desenvolvido trabalhos em diversas temáticas, entre elas: povos e comunidades tradicionais, conflito ambientais, migrações, agricultura familiar e sistemas agroalimentares (<http://niisa.com.br/niisa/>).

muito claros para serem executados em curto prazo e, nessa relação, via uma conexão com meus objetivos e, por isto, resolvi incluí-las no meu estudo.

Até o exame de qualificação me esforçava para compreender os processos de construção identitária das três comunidades, porém não podia negligenciar o que o próprio campo me conduzia, para onde o estar lá me levava na construção do trabalho. As questões já não eram exatamente as mesmas e, embora a centralidade estivesse na memória como resistência, as indagações se conjecturavam na vivência na comunidade de Raiz, na história de escravidão, do garimpo, do extrativismo, do artesanato, da religião, das mulheres e dos homens e do autorreconhecimento quilombola.

Desvela-se naquele momento o caminho etnográfico que percorria em Raiz e ficava claro que Pau de Léguas e Buriti do meio eram experiências complementares para a reflexão acadêmica, que deveriam permear o exercício do doutoramento, mas que não fariam parte do meu recorte de pesquisa e sim ajudariam a alimentar o estado da arte. A partir de então foquei o estudo em Raiz, retomei todo o percurso com a comunidade, seus saberes, fazeres, lugares, afetos e desafetos, e como todo esse conteúdo compunha uma memória coletiva de resistência.

3. O Processo da Pesquisa a partir do Lugar

Retomo aqui a aproximação, interlocução e interação com a comunidade Raiz. A primeira visita na comunidade aconteceu quando Carlinhos Dayrel me convidou para ir com ele para uma primeira conversa e, obviamente, saber se a comunidade tinha interesse em participar da pesquisa e como trabalharíamos juntos durante um longo tempo. Seguimos de Montes Claros para a Comunidade de Raiz em uma quinta-feira cedinho, 07 de abril de 2017, era outono. No caminho passamos na Codecex⁶ em Diamantina – MG, para conversarmos com os técnicos que assessoram a comunidade e também para a apresentação da proposta de investigação e me disponibilizar para uma parceria com a instituição, no sentido de uma contribuição acadêmica. De lá partimos para a comunidade que fica a sessenta quilômetros de Diamantina. Pouco antes de Presidente Kubitschek, entramos em uma via e seguimos por sete quilômetros de estrada de terra, passamos duas pontes e, logo após a segunda, começaram a aparecer casas em uma única

⁶ Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas, que tem como objetivos a luta e resistência pela manutenção dos territórios e modos de vida tradicionais; o reconhecimento social dos apanhadores de flores; o respeito aos direitos dos apanhadores como prática tradicional; acesso a políticas públicas diferenciadas e o incremento de renda das famílias.

rua, muito bem cuidada e, embora na maior parte de terra, com alguns pontos de calçamento de pedra típica da região.

Chegamos e fomos direto para a Associação Comunitária, fomos recebidos por Erci, Presidente da Associação e pelas jovens lideranças, Andreia e Eliad, e também por todos os outros moradores, inclusive os idosos. Erci fez as apresentações sobre a comunidade e sua história de luta, pediu que todos se apresentassem e solicitou que nós nos apresentássemos, foi então que expus minha proposta de pesquisa. Já haviam me alertado que a comunidade era muito desconfiada, exatamente pela história de expropriação e violência, por isso foi muito importante que, alguém da confiança da comunidade, estivesse lá comigo para me apresentar, mediar minha conversa e, de certa forma, endossar o projeto que estava apresentando.

Ao final da reunião Erci me pediu um prazo de um mês para conversar melhor com todos os moradores, avaliar as possibilidades, inclusive de onde eu ficaria hospedada, em quais condições e por quanto tempo. Acertamos assim e fomos tomar café com biscoito de polvilho, ocasião na qual me aproximei das mulheres mais velhas do lugar: Dona Efigênia, Dona Preta e Dona Joana.

Um mês depois entrei em contato com a Andreia e marcamos uma data para o meu retorno à comunidade, quando saberia sobre a aceitação ou não da minha pesquisa. Combinamos que, neste primeiro momento, ficaria apenas de um dia para o outro, dormiria na casa de Eliad, filha de Dona Preta e que faríamos uma reunião na casa de Andreia. E assim fui em um dia extremamente gelado do mês de agosto para a comunidade. Fui de ônibus até a entrada da estrada de terra, era um final de tarde, fui recebida por Eliad e um morador que é seu primo, Carlinhos, e seguimos de carro para a casa de Dona Preta e Seu Ercílio. O casal e uma outra filha que estava na casa no momento me receberam de forma muito acolhedora, mas logo que adentrei e guardei minhas coisas, em um quarto, muitos parentes começaram a chegar e conversar comigo, acho que despertei alguma curiosidade nas pessoas. Queria saber de onde eu era, se era casada, como estava o calor de Montes Claros e também achavam muita graça do frio que eu estava sentindo e da quantidade de roupas que eu usava.

A reunião estava marcada para depois do jantar e, enquanto isso, fiquei na cozinha observando cozinharem no fogão a lenha e conversando com Dona Preta, Seu Ercílio, Eliad e Dengo. Conversamos sobre assuntos diversos como o clima, o trânsito de Montes Claros e Diamantina,

as festas de agosto, a comida de fogão a lenha e a carne de sol de Montes Claros. Depois jantamos a comida típica do lugar, arroz, feijão, abóbora, couve, carne e angu e, em seguida, fomos para a reunião na casa de Andreia. Quando chegamos tinham várias pessoas, mas a reunião foi em um quarto separado com as mulheres e jovens Erci, Eliad (representante da Articulação Rosalino⁷), Andreia (suplente na Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais), Francine e Ingrid (Delegadas da Comissão “Juventude Quilombola”).

Apresentei novamente o projeto de doutoramento, meu percurso de formação, meus objetivos na comunidade, a metodologia da pesquisa e o tempo previsto para estar presente na comunidade. Acordamos que minha estadia seria sempre na casa de Andreia ou na casa de Eliad, pois entendiam que eram as residências que as pessoas tinham maior facilidade para receber estranhos. Finalizada a reunião voltamos para a casa de Dona Preta para dormirmos. No dia seguinte, acordei cedo sentindo um frio de doer os ossos, tomei café e fui dar uma volta no quintal com Seu Ercílio, conhecer a horta, as plantações, o curral, a nascente de água que abastece algumas residências e, antes do almoço, voltei para Diamantina. Desde então passei a ir com frequência para a comunidade e ficar durante uma semana, na casa de Dona Efigênia ou na casa de Dona Preta.

3.1. Redefinindo objetivos a partir da vivência na comunidade

Comecei a perceber como é o *modo de viver* da comunidade, que são dinâmicas nas esferas familiar e coletiva, como, por exemplo, o fato da maioria ser casada entre primos, todas as casas terem fogão a lenha, o angu ser o prato essencial para compor o almoço e o jantar. Percebi também que as casas não possuem canais de televisão, pelo fato de toda a comunidade fazer parte da Congregação Cristã no Brasil, sendo esta condição uma regra entre os seguidores desta religião. Notei que existe uma interação muito grande entre as crianças, jovens, adultos e idosos, que todos estão sempre presentes nas reuniões para qualquer decisão sobre a comunidade e

⁷A Articulação Rosalino se apresenta como uma frente de defesa dos povos e comunidades tradicionais em uma conjuntura de ataque e negação de seus direitos; no momento em que a região sofre com o agravamento dos efeitos das mudanças climáticas, intensificadas pela lógica desenvolvimentista predatória dos grandes projetos. A Articulação tem como compromisso a luta pela libertação dos territórios e pela construção do bem-viver. Os povos e comunidades tradicionais que integram a articulação são geraizeiros, quilombolas, catingueiros, apanhadores de flores, veredeiros, vazanteiros juntamente com o povo indígena Xacriabá e tem como setor parceiro o CAA – Centro de Agricultura Alternativo. (<https://cimi.org.br/pub/doc/carta-xakriaba-articulacao-rosalino-2017-02.pdf>)

também estão envolvidos no processo de politização sobre o acionamento da identidade quilombola e de apanhadores de flores.

As atividades comunitárias têm a constante liderança das mulheres, tanto formalmente, representando a comunidade nas diversas instituições e movimentos, como informalmente, animando, orientando e movimentando a comunidade na luta por direitos. Também identifiquei que é uma comunidade que possui vários conflitos internos, inclusive com uma família (filho de Dona Preta, sua esposa e sogra), e uma das três, que não quis se autorreconhecer como remanescente de quilombo e que, também, não me deu abertura para nenhum tipo de aproximação.

É neste contexto de estudo, interagindo com estas pessoas e com o cotidiano delas que reorganizei meus objetivos e compreendi que o que estava em jogo era a dimensão de lugar (YI-FU TUAN, 1980) e sua relação com a memória coletiva (HALBWACHS, 1990); a função da memória nos processos de resistência, ou seja, o modo de viver que reflete a memória da unidade social pela luta por direitos.

Sempre que os comunitários remetiam às histórias do lugar, desde a chegada de Pai Véio e Mãe Véia, até a organização da comunidade para o processo de autoafirmação como remanescente de Quilombo, articulavam os *modos de viver* à dimensão do tempo. Não falavam sobre o evento em si e sim sobre o tempo em que viviam de um ou outro jeito: *no tempo do garimpo, no tempo do carro de boi, no tempo da chegada da igreja, no tempo de agora*. Essas expressões me chamaram atenção para a categoria tempo e como esta compunha o campo da memória nos processos de luta e resistência pelo lugar.

Nesta perspectiva meus objetivos passaram por ressignificações e foram sendo delineados a partir do lugar, da vivência em Raiz e da interação com as pessoas, seus fazeres, saberes e tempos. Desta maneira o **objetivo geral da pesquisa foi etnografar a memória enquanto elemento organizador da unidade social no processo de afirmação identitária**, tendo como objetivos específicos: investigar como a memória da unidade social é incluída nos processos de luta e resistência na reivindicação por direitos; compreender a dimensão do tempo na ação da memória na defesa do lugar; analisar como se dão os processos de atualização da memória.

A reestruturação dos meus objetivos se deu após a vivência na comunidade de agosto de 2017 a outubro de 2019. Nesse período saía de Diamantina de ônibus para Presidente Kubitschek às 07 da manhã, esperava na biblioteca da cidade até a hora de pegar o ônibus escolar, no qual ia juntamente com as crianças e adolescentes para a comunidade, às vezes tinha algum morador que também estava pegando carona no ônibus. Durante o percurso de mais ou menos 20 a 30 minutos, escutava muitas histórias, principalmente das crianças, elas contavam casos de assombração, casos dos moradores de Raiz, falavam dos lugares que gostavam de ir e das brincadeiras do cotidiano delas. Enquanto eu conversava com os menores, os adolescentes colocavam apelidos uns nos outros, zombavam das dificuldades que cada um tinha na escola, falavam das avaliações e do que fariam no restante do dia.

Chegava à comunidade na hora do almoço, sempre tinha alguém me esperando para me acompanhar durante a refeição. Logo depois seguia junto com as pessoas nos trabalhos como plantar roça, *panhar* flores e capim dourado, tecer artesanato, fazer alguma reunião da associação, outras vezes partia para as entrevistas e, em outras, saía andando, fotografando, conversando com as pessoas que encontrava no caminho, hora uma me chamava para entrar, para tomar um café.

Assim, fui conversando, reparando, refletindo e apurando que em Raiz era importante tentar entender a liderança das mulheres, o poder dos homens, as normas da igreja e como esses fatores influenciavam nos processos da memória no que diz respeito às reivindicações da comunidade como remanescente de quilombo. Da mesma maneira precisava conhecer sobre quando e como o autorreconhecimento quilombola foi despertado na comunidade e quais os desdobramentos dessa mudança podem ser observados nos *modos de viver* de Raiz.

3.2. Sobre o arranjo da tese

O arranjo textual foi organizado nas seguintes seções: introdução, capítulos I, II, III, IV e V e considerações finais. Farei neste último momento introdutório a apresentação do que é discutido em cada capítulo.

No primeiro capítulo, **A Comunidade Quilombola Raiz**, apresento os moradores da comunidade que colaboraram com esta pesquisa e também a comunidade Raiz e como ela se

organiza no lugar. Discuto sobre o Vale do Jequitinhonha e a percepção da comunidade em relação à região em que se encontram.

No segundo capítulo, **Os Tempos da Memória Antes de “Obedecermos a Deus”**, busco descrever como foi o percurso do Pai Véio e Mãe Véia, a partir das lembranças mais antigas dos seus descendentes sobre os dois e seus antepassados. Dos lugares de onde vieram até se casarem e depois mudarem para Raiz. Já na comunidade foi igualmente importante descrever como constituíram o lugar de vida até formarem o território de Raiz. Abordo os trajetos que fizeram, as mudanças de casas, o nascimento dos filhos, a vivência dos estigmas dos *pretos de Raiz e dos Carreiros*, a penúria e as atividades no carro de boi, no garimpo, no cristal e nas *panhas*. Trato ainda sobre o que é lembrado antes da chegada da “obediência a Deus”, referência dos mais velhos à chegada da Congregação Cristã no Brasil e a relação dessa lembrança com o processo de afirmação identitária na defesa do lugar.

No terceiro capítulo, **Os Tempos da Memória Depois que “Obedecemos a Deus”**, trato de como a comunidade passou a vivenciar as atividades, que já faziam, depois da chegada da Congregação Cristã do Brasil e como ela passou a desenvolver outras práticas de trabalho. Aqui discuto também sobre os fatores que compõem a campesinidade (WORTMANN) de Raiz e como esse mundo camponês passa, através da memória, a compor os conteúdos de luta e resistência em defesa do lugar. Discuto também sobre as *panhas*, as plantações e as criações como uma construção da tradição para compor a identidade de comunidade tradicional, abordando o que os do lugar chamam de *modo de viver*.

No quarto capítulo, **Os Tempos da Luta por Direitos**, discuto sobre os processos de lutas e resistência na reivindicação por direitos e no acionamento dos objetos jurídicos na defesa do lugar. Para tanto abordo as memórias de luta, bem como os conteúdos de lembrança que instrumentalizam o caminho para o autorreconhecimento como comunidade remanescente de quilombo e comunidade tradicional apanhadora de flores. Neste capítulo procuro refletir sobre as qualificações atribuídas à comunidade que, a partir do acionamento da memória, são ressignificados passando de estigmas para “qualidades”.

No quinto capítulo **O Tempo da “Concorda”**, procuro compreender a luta das mulheres em Raiz, como elas se organizam e estão à frente de todos os movimentos e ações na luta pelos direitos. Analiso o fato das mulheres, das mais velhas às mais jovens, serem lideranças fortes

que articulam as estratégias de resistência, acionam a memória para compor os instrumentos de luta, organizam o artesanato e realizam o contato com o mundo externo através do artesanato e dos movimentos políticos. Essas mulheres apresentam ainda narrativas patriarcais, orientadas pela religião, o que provoca uma organização específica no *modo de viver* no campo privado e comunitário.

A CONSTRUÇÃO DO CAMINHO METODOLÓGICO

1. Os tempos da pesquisa

Considero que esta pesquisa teve três momentos que ocorreram de forma articulada, sendo o primeiro, a fase de aprofundamento teórico para o desenvolvimento da problematização propriamente dita; o segundo momento quando ocorreu uma aproximação com a comunidade, primeiros contatos, algumas entrevistas iniciais, acompanhamento de algumas reuniões da associação e o terceiro momento, onde os objetivos já estavam bem delineados e já traçávamos um caminho juntos: pesquisadora e comunidade.

Este estudo sustentou-se exclusivamente na pesquisa qualitativa, o que permitiu a aproximação da realidade social e cultural dos atores participantes, bem como oportuniza a interação com o grupo social envolvido e o conhecimento do mundo subjetivo desse grupo (DEMO, 2001; MINAYO, 2006). O investimento se deu no sentido de aproximar dos moradores da comunidade e acompanhar de perto suas vivências e suas interpretações quanto ao *modo de viver* em Raiz e como se dão processos de politização, reivindicação identitária e defesa do lugar.

Para tanto realizei um estudo etnográfico, entendendo que este era o caminho para compreender com profundidade e densidade como se processam as relações, interações e ações em Raiz. A opção pela etnografia se deu por entender que somente ela permitiria a apreensão da cultura deles e a compreensão dos modos de ser e de viver dos comunitários, conforme proposto por Geertz (1978) para o estudo denso. Na prática de observação encontramos desafios que Geertz (1978, p. 20) apresenta como “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma primeiro apreender e depois apresentar.”

Para Geertz (1978, 2004), quando realizamos uma etnografia, não estamos estudando a comunidade, mas sim na comunidade, por isto a proposta dessa pesquisa foi estudar a memória enquanto elemento organizador da unidade social na comunidade Raiz. Para tanto, o que tentei desvelar foram os aspectos da vida cultural da comunidade e interpretar o sistema simbólico envolvido nas ações, representações e valores que organizam a vida social de Raiz. Nesta tarefa procurei ficar atenta ao dito, ao não dito, às ações e reações das pessoas nas suas narrativas e nas atividades da vida cotidiana, buscando problematizar o que se expressa no grupo, considerando as especificidades que permeiam as ações do grupo e no grupo.

Para que a pesquisa alcançasse os objetivos propostos, trabalhei com a observação participante que, como propõe Brandão (2007), esta prática não pode ser uma observação distanciada, mas sim orientada pela interação, pela participação no cotidiano das pessoas, se relacionando com elas, aproximando das suas atividades, observando como elas vivem e se relacionam no lugar. A observação participante permite que o pesquisador se atente a situações e eventos comuns do cotidiano que outros instrumentos não são capazes de apreender.

Para a utilização da observação participante, Brandão (2007) e Foot-White (2005) listam os seguintes aspectos que o pesquisador deve se atentar: o tempo de observação que não pode ser curto, pois deve oportunizar a contaminação com o lugar e familiarização com o grupo social; o entendimento de que os fenômenos sociais são complexos e não são passíveis de controle; compreender que embora esteja inserido no grupo social sou uma pesquisadora e não um “nativo”; entender a necessidade de um informante-chave que também passa a ser um colaborador, pois passa a influenciar nas interpretações; perceber que também estou sendo observada pelo grupo social; afinar meus sentidos para a observação, escuta e interpretação; estar sempre presente no contexto do grupo social mesmo que pareça repetitivo; reconhecer que o diário de campo é a tradução da minha vivência como pesquisadora; entender que no campo estarei sempre revendo, refletindo e reformulando a pesquisa; lembrar que ali está sendo estabelecido uma relação social que deve ser horizontal.

Estas orientações procuram garantir ao observador que ele consiga alcançar os conteúdos implícitos, os fatores que estruturam a vida social na comunidade, o que envolve os hábitos e comportamentos das pessoas e da sua relação com os fatores externos a elas.

Na pesquisa de campo (...) o etnógrafo tem o dever e responsabilidade de estabelecer todas as leis e regularidades que regem a vida tribal, tudo que é permanente e fixo; apresentar a anatomia da cultura e descrever a constituição social. Mas estes elementos, apesar de cristalizados e permanentes, não se encontram *formulados* em lugar nenhum. Não há códigos de lei, escritos ou expressos explicitamente; toda a tradição tribal e sua estrutura social inteira estão incorporadas ao mais alusivo dos materiais: o próprio ser humano (MALINOWSKI, 1984, p. 24).

Neste caminho procurei partilhar da vida cotidiana da comunidade, do dia a dia na roça, da horta, na *panha*, na cozinha, nas reuniões da comunidade, mas também nas reuniões de família, nas andanças, nas conversas dos mais velhos e também nas brincadeiras das crianças. Também utilizei como recurso para esta pesquisa entrevistas abertas com o intuito de acessar a memória da comunidade e as interpretações que os comunitários tinham sobre suas histórias e vivências (BRANDÃO, 2007).

Na busca da profundidade quanto ao acesso à memória enquanto elemento organizador da unidade social no processo de afirmação identitária, em um primeiro momento, tinha entendido que seriam somente as pessoas mais velhas da comunidade que poderiam dizer sobre a história, as práticas e vivências do grupo. Porém percebi que por mais que os mais velhos de Raiz fossem os guardiões da memória, aqueles que não só ouviram sobre as histórias dos seus antepassados e do lugar, mas também vivenciaram uma boa parte dela, os mais jovens também tinham muito a contribuir, uma vez que o processo de politização da comunidade estava diretamente ligado ao engajamento dessas pessoas. Desta maneira, sempre tive um foco maior nos mais velhos, mas os mais novos também participaram ativamente desta pesquisa.

As lideranças mais jovens sustentam os discursos envolvidos na luta e resistência em defesa do lugar a partir daquilo que os mais velhos contam, porque ouviram falar ou porque vivenciaram. Essas narrativas são compostas de histórias do passado, lutas do presente e expectativas para o futuro, muitas vezes articulando a vivência com os mitos e com os ideais de luta.

Na vivência cotidiana na comunidade os mais jovens acompanham os mais velhos na labuta da roça, da horta, da *panha* de flores, da cozinha, da lida com os bichos, acompanhando as narrativas que trazem as memórias e que compõem os modos de vida. Para Benjamin (1985), quando o narrador conta uma história, ela está carregada de suas próprias experiências, de seus valores, de suas interpretações e ainda traz outros conteúdos sobre os quais ele ouviu falar e sobre a história. Portanto esses conteúdos se fundem e transfazem em uma nova experiência que tem efeito para quem está escutando, alterando novamente o conteúdo. “A narração, em

seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos (...) que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito” (BENJAMIN, 1985, p.220-21).

Ter ficado constantemente atenta aos mais velhos da comunidade tem a ver com a construção da estratégia de coleta de dados via história oral, pois segundo Thompson (1998), são nos informantes mais idosos que encontramos um maior número de registro e de alcance dos fatos mais antigos sobre a história de vida que reflete todo um contexto social e histórico, no caso desta pesquisa, da comunidade Raiz. Os mais velhos conseguem alcançar os fatos mais remotos e também, geralmente, tiveram contato com pessoas mais antigas, que não estão mais vivas para contar os fatos. Importante ressaltar quer seja nas entrevistas com os mais velhos ou com os mais jovens da comunidade, a centralidade está no conteúdo da memória que resiste e compõe uma luta.

Não estamos preocupados com uma cronologia das ideias sobre memória. Procuramos entender as condições, os modos de produção e as práticas que envolvem motivos e formas de lembrar e esquecer, maneiras de contar, de fazer e registrar histórias (SMOLKA, 2000, p. 168).

2. Sobre as entrevistas

As entrevistas realizadas foram todas abertas e os temas abordados foram desenvolvidos a partir dos conteúdos que emergiram durante as observações, conversas e convívio na comunidade. Para construção do roteiro de entrevista observei como as pessoas viviam, o que elas faziam na comunidade, quais eram suas rotinas, o que elas traziam em suas conversas, o que não estava objetivamente passível de compreensão a partir da observação direta, o que era da vida cotidiana e o que era da luta pela defesa do lugar. Na sequência transcrevi esse material, que oportunizou compreender um pouco a dinâmica da comunidade, e organizei os conteúdos para construção do roteiro das entrevistas com o objetivo de ter uma orientação para conduzi-las, mas sem me aprisionar neste conteúdo, uma vez que

entra a questão de pedir às pessoas que reflitam sobre a sua prática, que interpretem aquilo que elas estão fazendo e que se interpretem através daquilo que estão fazendo. Isso que nós temos o costume de chamar de ideologia, ou seja, as categorias sociais, experiências de relações sociais que determinam e configuram práticas, a prática produtiva, a prática política, a prática ritual, a prática familiar, e assim por diante... as pessoas têm um pensar sobre isso. (...) uma outra forma de fazer isso (...) pedindo que as pessoas reconstruam uma história que toca isso. Pedir que as pessoas falem como eram, até onde a memória alcança, as relações da prática do campesinato, como elas foram se modificando e como elas são agora (BRANDÃO, 2007, p. 16-17).

As entrevistas partiram de falas espontâneas, por meio das quais foram surgindo as perguntas e, a partir destas, as pessoas foram dizendo e apresentando as categorias delas. Todas as entrevistas foram gravadas, posteriormente escutadas e somente depois foram transcritas. Após a transcrição os conteúdos foram organizados em categorias para, juntamente com os dados da observação, compor o material de análise.

Além das primeiras observações e conversas na comunidade para construção do roteiro de entrevista, Thompson (1998) alerta sobre a relevância de realizarmos um levantamento de recursos teóricos e históricos sobre os temas que estamos investigando para que realmente possamos ter uma “preparação cuidadosa da forma das perguntas” (THOMPSON, 1998, p.257). O roteiro deve ser cuidadosamente preparado para que não fique extenso e ao mesmo tempo em que as perguntas deem conta de abranger o que se quer saber e permitir a fluência das respostas. O roteiro de entrevista “é essencialmente um mapa para o entrevistador; pode-se recorrer a ele ocasionalmente, mas o melhor é tê-lo na cabeça, de modo que se possa percorrer o território com segurança” (THOMPSON, 1998, p. 263). Nesta linha o autor destaca que o entrevistador deve ter total propriedade do conteúdo do roteiro e daquilo que ele está investigando para oportunizar que o entrevistado fique à vontade e que ele possa desenvolver suas respostas a seu modo, voltado para as narrativas sobre sua vida e sua história.

Nas entrevistas procurei conduzir de forma que os conteúdos me permitissem conhecer como os antepassados do coprodutor chegaram na comunidade; o que ele sabia do início de sua formação; de onde vieram; como era quando chegaram; como as pessoas viviam; qual a lembrança mais antiga que ele tem sobre o lugar, as práticas, as vivências das relações, da culinária, dos cheiros, paladar, trabalho, danças, músicas, crenças, relação com a natureza; como se deu o processo de expropriação do território; como pensam a história da comunidade; o que estava esquecido; o que deve ser lembrado; como se deu a organização para a politização da comunidade; como era antes desse processo; como é hoje; o que é feito para a atualização da memória; o que pode ser feito; a importância da memória; o lugar das mulheres na comunidade; a relação das pessoas com a igreja; o que significa para a comunidade a identidade reivindicada; o que significa para a comunidade a defesa do lugar.

Em todas as entrevistas, ou já tinha uma proximidade com a pessoa ou procurava por ela, primeiro para me aproximar, para conversar assuntos diversos, criar certa familiaridade. Depois

retomava os motivos pelos quais estava na comunidade e, só então, a convidava para participar da entrevista e agendava um dia e um lugar, sempre deixando claro que era ela quem iria dizer sobre sua disponibilidade de realizar esse trabalho junto a mim. No dia e horário acordados, explicava novamente os objetivos, pedia autorização para gravar e utilizava o celular para este fim, pois achava que ele ali, sobre a mesa ou o sofá, o banquinho, causaria menos estranhamento e chamaria menos atenção que um gravador.

No início das entrevistas percebia que as pessoas ficavam presas, preocupadas em responder aquilo que remetia às histórias que reafirmavam a condição de remanescente de quilombo e apanhador de flor tradicional. De acordo com que o tempo passava, a pessoa ia se soltando, contando histórias variadas, contradizendo algumas informações iniciais, às vezes contavam algum fato e me pediam para não colocar na tese, como Dona Preta que dizia *“ah não, pelo amor de Deus! É demais! Isso você não coloca não, essa história é muito sem cabimento!”* E Dona Efigênia que me falava sobre algumas dores de sua vida ressaltando *“Estou te contando isso para você entender como era e o que eu passei, é uma história muito difícil, é só para você entender, mas isso não pode aparecer no seu livro não.”*

Diante dessa situação sempre me comprometia a não publicizar aquela parte e seguia com a entrevista. Tinha muito cuidado para não perder o foco, para questionar sobre os temas construídos no roteiro, mas por ser uma entrevista totalmente aberta, por vezes surgiram informações novas, temas ainda desconhecidos que procurava explorar naquele momento. Não utilizei em nenhum um momento papel com roteiro, pois como já esclarecido estava apropriada do seu conteúdo a ponto de ter clareza dos temas que perseguia sem me aprisionar a eles, conduzindo de forma que permitisse a emergência dos conteúdos subjetivos.

O argumento em favor de uma entrevista completamente livre em seu fluir fica mais forte quando seu principal objetivo não é a busca de informações ou evidência que valham por si mesmas, mas sim fazer um registro “subjetivo” de como um homem, ou uma mulher, olha para trás e enxerga a própria vida, em sua totalidade, ou em uma de suas partes. Exatamente o modo como fala sobre ela, como a ordena, a que dá destaque, o que deixa de lado, as palavras que escolhe, é que são importantes para a compreensão de qualquer entrevista; (...) (THOMPSON, 1998, p. 258).

Realizei entrevistas com 11 pessoas da comunidade Raiz, que foram Dona Efigênia, Dona Joana, Dona Preta, Erci, Izabel, Eliad, Andréa, Seu Zé, Seu Luís, Seu Ercílio e João. Considerava sempre que uma entrevista é um encontro entre duas pessoas ou mais, mas é um encontro. Por diversas vezes, percebia que as perguntas remetiam a memórias dolorosas e

traziam sentimentos profundos como tristeza, saudade, lembrança de violência, fome e precariedade. Nestes momentos percebia que eles eram os que mais requeriam meu preparo como pesquisadora e, por isto, a necessidade de ter construído primeiro uma proximidade com a pessoa, quebrando resistências, estabelecendo confiança para não causar maiores constrangimentos, lógico que reconhecendo que por mais que eu já tivesse essa familiaridade eu era uma pessoa de fora, não tinha como isentar a situação totalmente de estranhamentos e constrangimentos.

As lembranças trazidas pelos interlocutores sobre a história de escravidão, de exclusão e de violência, o entendimento de que foram vítimas de um sistema de dominação extremamente perverso e que eles foram privados dos direitos básicos para a condição da vida humana, trouxe muita dor para alguns. Assim, muitas vezes os filhos de Pai Véio e Mãe Véia, emocionaram e choraram durante as entrevistas, diziam que era uma mistura de saudade dos pais e dos tempos que viveram com eles, com a tristeza por recordarem épocas de muita penúria e sofrimento.

E consideramos pertinente trazer ainda uma outra dimensão a ser explorada: o discurso como *locus* de memória. Estudos sobre memória têm nos mostrado que o discurso constitui lembranças e esquecimentos, que ele organiza e mesmo institui recordações, que ele se torna um locus da recordação partilhada – ao mesmo tempo para si e para o outro – locus portanto, das esferas pública e privada. Sob os mais diversos pontos de vista, a linguagem é vista como o processo mais fundamental na socialização da memória. A possibilidade de falar das experiências, de trabalhar as lembranças de uma forma discursiva, é também a possibilidade de dar às imagens e recordações embaçadas, confusas, dinâmicas, fluidas, fragmentadas, certa organização e estabilidade. Assim, a linguagem não é apenas instrumental na (re)construção das lembranças; ela é constitutiva da memória, em suas possibilidades e seus limites, em seus múltiplos sentidos, e é fundamental na construção da história (SMOLKA, 2000, p.187).

Cada pessoa da comunidade tinha uma organização própria para contar os fatos, um jeito singular de lembrar e remontar a história. Muitas vezes um fato que foi lembrado por um entrevistado como um evento extremamente sofrido, por outro já era recordado com alegria, como, por exemplo, Dona Preta que sofria ao recordar de alguns eventos envolvendo certos alimentos utilizados para matar a fome enquanto Dona Joana já lembrava com alegria ao vincular o paladar à convivência com os familiares já falecidos.

Em vários momentos realizava uma entrevista que durava mais de uma hora e meia e quando escutava e transcrevia, lia, relia, encontrava lacunas, questões em aberto e também fatos que passaram despercebidos e não foram explorados naquele momento, demandando um novo encontro com aquela pessoa com o objetivo de sanar essas questões. Faz se necessário esclarecer que em nenhum momento senti que os conteúdos eram explorados a ponto de

esvaziar completamente qualquer possibilidade investigativa, o que conseguia era esclarecer naquele momento temas específicos do recorte da tese. As memórias não são estanques, como esclarece Halbwachs (1990), é um trabalho de memória, não se esvazia, não para, é processo, se dá em um campo de relações, por isto não é possível dar conta de todo seu conteúdo em uma pesquisa ou em qualquer outra pretensão.

Também foram muitas as ocasiões, onde aproveitei as conversas despreziosas, sem uma organização prévia para que ela acontecesse, para elucidar sobre alguns pontos que não tinham ficado claros nas entrevistas. Valia-me de ensejos, quando aquela pessoa começava e aprofundava naquele assunto na hora das refeições, nas andanças, durante os trabalhos, ou seja, quando era oportunizado uma pergunta ou o aprofundamento de uma conversa. Ao final dizia para a pessoa ou para o grupo que aquela conversa tinha sido proveitosa para a pesquisa e elencava as informações que ela tinha trazido e pedia autorização para que aquele conteúdo fizesse parte do meu trabalho.

Importante ressaltar que as transcrições foram feitas preservando a fidedignidade do sentido das palavras, porém o português coloquial, a fala espontânea e regionalizada foi corrigida e transformada em português formal, conservando apenas as palavras e expressões específicas da comunidade em seu formato falado. Isto se deu por entender que da mesma maneira que formalizo a minha escrita, devo garantir o mesmo tratamento aos meus interlocutores.

3. Sobre as oficinas

Desde o início das minhas interlocuções com as pessoas em Raiz vivenciei experiências de grupos como reuniões e oficinas. Particpei de reuniões da associação, das oficinas organizadas pela CODECEX e CAA e também por pesquisadores da UFJF para a criação da escola quilombola.

Nessa perspectiva foi possível depreender que a comunidade se articulava bem para as atividades que requeriam uma organização grupal, deste modo não encontrei dificuldades em organizar e conduzir três oficinas, sendo duas para a construção do mapa da Nova Cartografia Social e outra para a elaboração da linha do tempo. Para organização e coordenação das oficinas, orientei-me pelas considerações de Spink, Menegon e Medrado (2014), onde “as

oficinas são configuradas como ferramentas ético-políticas privilegiadas” (p.33), ou seja, são espaços dialógicos de reflexão e produção de sentidos e têm objetivo de transformação. As oficinas são espaços que proporcionam o aparecimento tanto de todas as versões dos participantes como também as controvérsias e contradições. Estes espaços produzem trocas simbólicas e construções de possibilidades e saídas para o grupo, ou seja, a oficina não pode ser vista ou trabalhada apenas como uma atividade de coleta de dados e produção de informações para o pesquisador, ela deve ser entendida como espaço de transformação para o grupo.

Ressaltamos o potencial das oficinas em promover o exercício ético e político, pois, ao mesmo tempo em que geramos material para análises, criamos um espaço de trocas simbólicas que potencializam a discussão em grupo em relação à temática proposta, gerando conflitos construtivos com vistas ao engajamento político de transformação (SPINK, MENEGON, MEDRADO, 2014, p. 33).

Nas reuniões e oficinas que acompanhei, bem como aquelas que coordenei, foi evidente que a memória era trazida como elemento organizador da unidade social para reiterar sobre os direitos como remanescente de quilombo, para ressignificar a história do lugar, para produzir sentido político para a cultura e tradição, construindo narrativas que instrumentalizam estratégias e documentos para a luta em defesa do lugar e pelos direitos à produção e reprodução dos *modos de viver*.

As reuniões e oficinas⁸ aconteciam sempre no galpão da associação, um espaço grande onde, de um lado ficam estantes com artesanato de capim dourado e do outro as cadeiras e bancos. Possui ainda dois banheiros, sendo um masculino e um feminino e uma pequena cozinha com utensílios domésticos. Durante as atividades as cadeiras e bancos eram distribuídos em forma de círculo e, quando necessário, utilizavam a parede como espaço para projeção e colagem de cartazes.

⁸ Como o objetivo aqui é descrever o caminho metodológico utilizado, a atenção será dada a descrição das oficinas que foram organizadas como parte do trabalho, já o conteúdo das oficinas das quais participei como observadora aparecerá no curso desta tese quando for relevante como material de análise.



Foto 8: Galpão/Loja de Artesanato.
Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Novembro de 2017.



Foto 9: Interior do Galpão.
Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Fevereiro de 2018.

A oficina da linha do tempo foi pensada a partir do contato com o conteúdo das entrevistas com os idosos, visto que eles traziam constantemente a história do caminho e chegada da Mãe Véia e do Pai Véio até Raiz e falavam dos tempos da comunidade em relação ao trabalho, à religião, casamentos, culinária, penúria e fartura, mas havia lacunas e informações truncadas. Entendi que a oficina permitiria a emergência das lembranças, pois como considera Halbwachs (1990) a dinâmica grupal favorece e reforça as lembranças.

3.1. Oficina Linha do Tempo

A partir da percepção que a dinâmica grupal favorece a lembrança, conversei com as lideranças Erci, Andréa e Eliad e propus uma oficina somente com os idosos, elas se encarregaram de organizar o espaço na Associação, convidar os participantes, providenciar o café, pois foi agendada para às 08 horas do dia 25 de julho de 2019 e, a mim coube preparar a oficina e levar biscoitos, pães e roscas para o café da manhã. A oficina tinha o objetivo de construir uma linha do tempo, desde a lembrança mais antiga sobre a história dos antepassados dos idosos vivos de Raiz até a certificação da comunidade, como comunidade remanescente quilombola, pela Fundação Palmares.

Para a atividade levei cartolina, lápis preto, borracha, lápis de cor e papel A4 e um roteiro com as questões que seriam levantadas durante a oficina para a construção do material. As pessoas começaram a chegar por volta das 08 horas e, após o café, iniciamos a oficina às 09 horas e deixei sobre o balcão do espaço do artesanato, as comidas, porque além de já ter um

planejamento longo, com o encerramento previsto para às 12 horas, a experiência do acompanhamento das outras oficinas indicava que poderia ser ainda mais demorado, como de fato durou até às 13:00 h. Utilizamos duas mesas plásticas e dispomos as cadeiras e bancos ao redor para que todos pudessem visualizar a cartolina e acompanhar e participar do trabalho. Devido à idade dos participantes, eles preferiram que eu escrevesse, pois disseram que a habilidade já estava comprometida, “*com a idade as vistas ficam ruim, a mão não é a mesma, a gente fica lento, dura, tudo fica demorado.*” (Dona Efigênia).

Comecei a oficina retomando o objetivo da pesquisa e expliquei os motivos pelos quais estávamos ali e como seria a dinâmica do trabalho. Estendi a cartolina sobre a mesa, disponibilizei os lápis, borracha e papel para quem também quisesse escrever e pontuei que iria levantar questões sobre a comunidade, baseadas nas informações que eles já haviam me dado durante as conversas e entrevistas. Foram convidados para participar Dona Efigênia, Dona Maria, Seu José, Seu Ercílio, Dona Preta, Dona Joana e Seu Luís. Dona Maria, esposa do Seu José, foi a única que não pôde comparecer, pois estava ajudando a fazer os doces de um casamento que teria naquela semana na comunidade. Para que todos ficassem mais à vontade comecei contando sobre o que eles haviam me dito a respeito de seus avós e, a partir daí, a questionar sobre as lembranças mais antigas e, de acordo com que iam respondendo, fazia as anotações na cartolina, buscando uma ordem cronológica das informações.



Foto 10: Oficina Linha do Tempo.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Julho de 2019.

O roteiro que orientou a oficina trazia as seguintes questões: de onde os pais de mãe Véia e Pai Véio saíram; qual era a lembrança mais antiga sobre os antepassados; quais as histórias de escravidão envolvendo os antepassados; para onde foram e por onde passaram; onde Pai Véio morou antes de casar com Mãe Véia e onde ela morou; onde Pai Véio e Mãe Véia casaram; onde moraram primeiro; por onde passaram até chegar à comunidade Raiz; quando o Pai Véio começou trabalhar com o carro de boi; até quando trabalhou com o carro de boi; quando os comunitários começaram a trabalhar com garimpo; se Pai Véio e Mãe Véia trabalharam com garimpo; quando encerraram o trabalho no garimpo; quando começaram a trabalhar com cristal; se Pai Véio e Mãe Véia trabalharam com cristal; quando encerraram o trabalho com cristal; quando chegou a Igreja Cristã do Brasil; quais as motivações para a mudança da religião católica para a Cristã do Brasil; quando começaram as *panhas* (extrativismo em geral); quando começaram a plantar e criar animais; quando começaram a fazer artesanato; quando criaram a Associação Comunitária Quilombola; quando receberam a titulação da Fundação Palmares como comunidade remanescente de quilombo; como veem o movimento quilombola na comunidade.

Após ser trabalhado estas questões, abri para que falassem sobre a experiência da oficina, assim como qualquer outra questão que ainda quisessem expressar. Todos relataram sobre a experiência destacando a memória no sentido de que lembrar não é somente reviver, é também refazer. Disseram sobre o que não sabiam ou o que tinham esquecido, ou que pensavam que tinha ocorrido de uma forma e durante as discussões ali, chegaram a um acordo de que era de outro jeito, “*relembrar e também saber de coisas que nem eu sabia que tinha acontecido com meu pai e minha mãe!*” (Seu José). O espaço da oficina também permitiu a produção de sentidos em relação às vivências, para Dona Preta

Depois que chegou conhecimento que a gente foi amadurecendo, foi observando as coisas, foi enxergando as coisas. Muitas coisas no lugar, onde a gente ainda não tinha descoberto, ainda não tinha considerado, aí então eu chorava, chorava demais pela profissão de pai. Não tem uma música de um pai carreando que formou um filho advogado? Ah! Mas toda vez que eu via cantar aquela música que eu meditava, mas chorava demais. Você visse que diferença! Esse carreou, sofreu e formou um filho para advogado. E o meu pai carreou, sofreu e ficava só no sofrimento para a família passar necessidade e passar fome. Isso aí me trazia uma angústia profunda de dó dele, de lembrar os pezinhos dele descalço, pelejando e carreando né? Quando foi ontem de noite eu estou lá em cima do fogão, vou esquentar meu... é para eu deitar. E me veio uma clareza das coisas e que mudou, mudou meu ser agora de eu pensar isso e sentir angustiada. Aí eu falei assim: nossa! Tenho que sentir muito honrada, porque ele não deixou nenhum filho formado, um advogado, nenhum médico, nem nada, mas deixou uma honra muito grande para nós. Ontem Deus me deu essa clareza, ontem. E a menina estava perto de mim e eu falei com ela: Deus me deu essa clareza. Ele deixou o nome dele que todos que permanecem na sombra do que ele deixou está feliz! (Dona Preta).

3.2. Oficinas da Nova Cartografia Social

As oficinas para construção da cartografia Social foram planejadas considerando as experiências que tive com o Projeto Nova Cartografia Social no Brasil Central, onde ficou claro seus propósitos. A cartografia social é uma estratégia que permite o acionamento da memória, a participação coletiva da comunidade e cria efeitos políticos imediatos, mobilizando o grupo social em seu protagonismo, resgate e reprodução dos seus processos, sendo sua construção um movimento de politização e apropriação da história e defesa do lugar.

Nesse sentido a modalidade da Nova Cartografia Social tem o intuito de tornar o processo o mais autônomo possível para a comunidade, pois o grupo não somente conta sua história, como também se apropria de recursos técnicos como o uso do GPS, para fazer seu próprio reconhecimento e marcação territorial (ALMEIDA, JUNIOR, 2013). Desta maneira, o *Nova* marca a distinção por ela não ser mapeamento participativo, interativo, colaborativo e também não é contra mapeamento, porque esses tipos de cartografia criam um lugar previamente estabelecido para as unidades sociais, ou seja, cria um lugar para o outro. Falo de unidades sociais porque na Nova Cartografia Social entende-se que quem nomeia a unidade é o próprio grupo, isto é, devemos ficar atentos a como eles se chamam: comunidade, grupo, coletivo, apenas geraizeiros, povo. Neste caso as pessoas de Raiz se remetem à unidade social como Comunidade Raiz, o termo comunidade circula todo o tempo quando querem dizer sobre o lugar. A intenção foi construir um mapa contendo as memórias do lugar, incluídas nos processos de luta e resistência na reivindicação de direitos.

Nesse contexto, procedi da mesma forma como na articulação para a oficina da linha do tempo. Acionei as mesmas lideranças para que agendassem com a comunidade uma primeira oficina, que tinha como planejamento inicial, atividade durante todo o dia 07 de junho de 2019, onde no turno matutino aconteceria a discussão sobre temáticas da cartografia, mapas e treinamento para uso de GPS, e no turno vespertino os trabalhos iniciais da construção do mapa. A oficina para uso do GPS foi direcionada somente para os jovens, considerando que eles já tinham feito um treinamento anterior com esse fim e que a comunidade também já havia elaborado dois mapas sociais com pesquisadores e objetivos diferentes, bem como o fato de que a marcação dos pontos iria requerer longas e exaustivas caminhadas.

Como todas as decisões acerca das atividades da pesquisa eram tomadas conjuntamente com as lideranças, entendemos que seria necessário conduzir dessa forma para não desgastar a comunidade. Porém ficou decidido que a Nova Cartografia Social deveria ser realizada, pois alcançava objetivos não contemplados nos outros mapeamentos que a comunidade já tinha participado. Deste modo faríamos a discussão sobre o lugar a partir da apresentação que eles fariam dos dois outros mapas já existentes e, posteriormente, iniciariamos a atividade de desenho do mapa.

Para as atividades da cartografia contei com a ajuda do meu amigo e colega de doutorado e do Projeto Brasil Central, Sérgio Leandro Souza, que tem formação em Geografia e discute a Nova Cartografia Social na sua pesquisa. Chegamos pontualmente na comunidade às 08:00 h para o café da manhã, os jovens foram chegando, tomamos o café da manhã e então iniciamos a oficina. Compareceram Erci, Francine, Gleison, Warley, Wesley, Hugo, Lucas, Relvisley, Willian e Marcilene. Comecei apresentando Sérgio e retomando os objetivos tanto da minha pesquisa, como da Nova Cartografia Social. Em seguida, passei para o meu colega conduzir a dinâmica sobre o conteúdo geral de mapas, construção e tipos de mapas e GPS. Enquanto ele conduzia o trabalho, Andréa chegou no galpão, me chamou juntamente com Erci para uma conversa reservada.



Foto 11: Oficina sobre Orientação Cartográfica.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Junho de 2019.

A questão era que não mais poderia ser utilizado e apresentado os mapas que já estavam prontos, elas argumentaram que por conta do momento político de retrocesso nas políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais, as informações contidas no mapa poderiam gerar maiores conflitos com fazendas e comunidades do entorno. Que seria necessário outro processo de discussão e reflexão sobre o território e seus limites, processo este que estava caminhando juntamente com a CODECEX.

Diante deste fato, preferimos dar continuidade apenas na oficina da manhã, que finalizou por volta das 11:00 h, e suspender o segundo momento, de construção do mapa, que seria no turno vespertino, considerando que se fazia necessário compreender melhor o que estava acontecendo para remarcar uma nova data. Finalizada a atividade e entregamos um GPS para os jovens para que eles marcassem os pontos que entendiam como os marcos importantes da comunidade: as nascentes, os campos de *panha* de capim dourado, de sempre viva e de lenha, os caminhos de Pai Véio e Mãe Véia, ou seja, tudo que representava a relação com o lugar na sua dimensão material e imaterial.



Foto 12: Oficina GPS.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Junho de 2019.

Remarcamos a oficina para o dia 13 de setembro de 2019 e, antes disso, no dia 08 de julho os jovens me devolveram o GPS e as anotações com os pontos. Passei o material para o laboratório de georreferenciamento da UNIMONTES, onde os dados foram processados e foi gerado um primeiro mapa com o as referências do lugar. Esse mapa foi levado no dia da oficina para que

a comunidade refletisse sobre aqueles lugares, relembraassem, trouxessem outras memórias para a construção do mapa da Nova Cartografia Social de Raiz.



Foto 13: Seu Zé na Oficina da Nova Cartografia Social.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2019.

Nesta data, retornamos eu e meu colega e procedemos a organização da oficina no mesmo horário, organização e planejamento das anteriores. Compareceram para este momento os bisnetos de Pai Vêio e Mãe Vêia, Dudu, Francine, Wiliam, Wesley, os netos Alvinho, Erci e Andréia e os filhos Dona Joana, Seu Zé, Dona Preta, Dona Efigênia e o genro Seu Ercílio. Novamente explicamos os objetivos da oficina e da construção do mapa, disponibilizamos os materiais para a atividade e deixamos que eles fossem conversando, refletindo sobre os lugares, discutindo sobre o que era importante aparecer no mapa, e foram desenhando e construindo o mapa da Nova Cartografia Social. Ao final da oficina Dona Preta novamente faz uma observação:

eu chorava muito, eu lembrava que ele sofria muito, carregando de pé no chão, correndo nos gorgulhos das pedras no chão, no sol, na chuva e a família passando fome, porque o que ele ganhava não dava para tratar da família. Aí então eu chorava muito, de dois meses atrás Deus me deu um entendimento de saber que ele não deixou um filho, uma herança, um filho formado para médico, para advogado, mas ele deixou uma sombra muito melhor, muito mais aproveitável. Ele deixou para nós foi a honra, ensinou todos nós a andar, né? Na honestidade. Tinha um nome cumpridor, honesto, trabalhador. Então ele deixou para nós uma sombra muito melhor do que se ele tivesse deixado um formado para advogado ou para médico. Quem tiver, quiser... foi o que ele deixou para nós! Você vê que tem uma sombra e essa sombra é o nome que ele deixou para nós, a honra que ele deixou para nós. Tanto faz ele como mãe né? Mas ele como um carreiro, que a gente não esquece do carro, a gente tem muita saudade desse tempo que a gente andava em cima do carro, vejo ainda a cantiga do carro... assim... aí agora não choro mais! Não choro mais. Deus me deu esse entendimento. Todos que quiserem, neto, bisneto, qualquer um que quiser pegar essa sombra tem ela. Tem ela porque o exemplo dele tá aí. Era pobre, mas tinha honra e

um nome. E aí eu achei tão importante! Porque eu chorava toda vez que eu lembrava, dava de chorar... “ô mãe quê que foi?” Tô chorando não, tô lembrando de pai. Agora não choro mais, sinto orgulho.

Durante a oficina da construção do mapa na perspectiva da Nova Cartografia na comunidade de Raiz, assim como nas outras comunidades nós, pesquisadores, tivemos que fazer um grande esforço para efetivá-la de acordo com os princípios que orientam esta prática. Conforme Alfredo Wagner Berno de Almeida e sua equipe de pesquisadores enfatizavam nas nossas reuniões do Projeto *Nova Cartografia Social*, o “Nova” é exatamente para dar o tom do que esse tipo de cartografia social não é, pois, a cartografia social foi apropriada pelo grande capital, pelos grandes empreendimentos.



Foto 14: O envolvimento dos Jovens.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2019.

A Nova Cartografia Social não se define como uma metodologia do campo acadêmico, visto que definir a metodologia é colocar um *freio*⁹ na forma de trabalho na Nova Cartografia é definir um caminho que também aprisiona. Também não possui mediador, sendo nós pesquisadores denominados de sujeitos ocultos, não porque ficamos invisíveis no processo, pois sabemos que na interação do pesquisador com as pessoas, ambos são afetados por este encontro, ademais não

⁹ Termo utilizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida em reunião da Nova Cartografia Social, no dia 24 de setembro de 2019, no VI Colóquio Internacional de Povos e Comunidades Tradicionais na Unimontes – Montes Claros – MG.

somos nós que criamos os lugares de participação das pessoas e das unidades sociais, são eles os protagonistas. A preocupação com o “como” eles se nomeiam se dá pelo fato de muitos grupos de controle, que detém o capital, se apropriarem de nomenclaturas definindo a unidade social, homogeneizando assim os grupos, o que contraria a proposta da Nova Cartografia Social.

Nesse sentido, o nosso esforço foi de garantir o lugar de fala, de construção e protagonismo de sua história/memória para as pessoas de Raiz que estavam participando da oficina. Logo que explicamos sobre a oficina e entregamos o material, saímos de cena, nos afastamos e deixamos que eles conversassem, apontassem o que queriam que estivesse no mapa, fizessem os desenhos, os ícones e exprimissem o sentido deles em relação ao lugar e a luta pelo território Quilombola de Raiz.



Foto 15: A representação do Lugar.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2019.

Enquanto construía o mapa, os participantes da oficina conversavam sobre o território, sobre a história do lugar, desenhavam onde eram os campos de *panha* de flores sempre viva e capim dourado; onde ficavam as nascentes; os lugares de plantação quando ela era praticada de forma comunitária e em áreas mais extensas; os lugares de garimpo e de cristal e de *panha* de lenha; os locais onde foram plantados eucalipto e braquiária; os morros; as serras, ou seja, os lugares de memória.

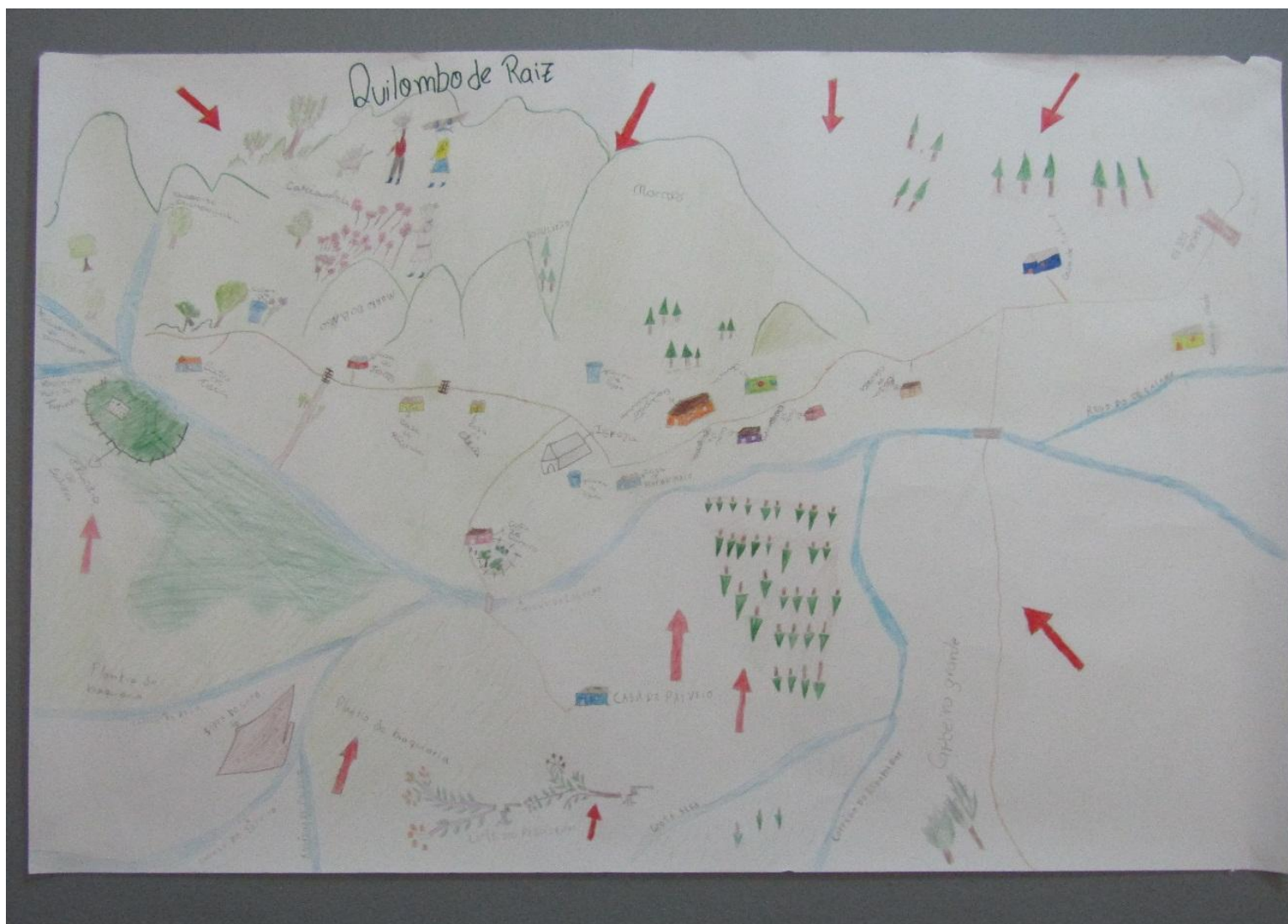


Foto 16: Croqui da Comunidade Raiz.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2019.

No croqui desenhado pelos comunitários eles realçaram o rio, as nascentes e também as plantações de eucalipto que comprometeram as nascentes, inclusive secando algumas. Os lugares de *panhas* também têm destaque e ocuparam boa parte das discussões na construção do croqui. Acharam importante marcar com setas vermelhas e de risco forte os lugares de conflito com os fazendeiros do entorno, ou seja, os locais que reconhecem como território tradicionalmente ocupado pela comunidade e que foi “invadido” por fazendeiros. As conversas fluíram durante a construção do mapa e muitas histórias foram contadas dos tempos em que “*se ajuntavam para plantar na Capoeira grande*” (Dona Joana), que tinham “*fartura de muita coisa para panhar*” (Dona Preta) e que “*tinha água para todo lado, ninguém nem pensava que um dia teríamos que preocupar com isso!*” (Seu Ercílio).

Após o croqui ser convertido para um mapa técnico nomeado aqui de “Mapa do Território da Comunidade Raiz”, temos a possibilidade de visualizar o território e como eles expressaram, via desenho, as memórias do lugar. Importante ressaltar que os ícones que aparecem nesse mapa foram todos desenhados pelos comunitários e nomeados por eles, durante a oficina, conforme proposto na Nova Cartografia Social. A localização de onde se encontram as casas, quadra, morros, igrejas, locais das *panhas*, do garimpo, ou seja, onde cada ícone representa uma vivência, história ou cotidiano de Raiz, foi marcada no GPS pelos comunitários.

O mapa remete às narrativas das lembranças do que já existiu no território como o lugar dos pequizeiros que foram cortados para que os fazendeiros plantassem braquiária e eucalipto; a Capoeira Grande que era uma área de plantio coletivo de roças e os morros e campos que tinham fartura de plantas nativas, frutos e flores para as *panhas*, mas que hoje já apresenta escassez devido às monoculturas. O mapa explicita também como está a comunidade hoje, as casas, a igreja, quadra e galpão que foram construídos nos mutirões comunitários e os lugares onde ainda é possível as *panhas* de lenha, flores e capim dourado. Os conteúdos explicitados durante as discussões e reflexões para a construção do mapa serão foco de análise no decorrer desta tese, pois eles trouxeram os lugares de memória, como estes foram construídos e como hoje são ressignificados.

Meu caminho de pesquisa através da memória foi permeado pelas narrativas dos moradores de Raiz, pelo estar no lugar, na escuta e na observação do *modo de viver* e na análise do fazer da vida no dia a dia, no acontecer dos imponderáveis e no fazer do artesanato do lugar. Desta maneira, minha análise é sustentada no acontecer da vida que só é possível no desenrolar do passado vivenciado e que, através das lembranças, é vivificado entre as gerações da família. Portanto começamos nossa viagem nos tempos e espaços da memória conhecendo a comunidade quilombola e apanhadora de flores de Raiz.

CAPÍTULO I

A COMUNIDADE QUILOMBOLA RAIZ



Foto 17: Placa indicativa da entrada da comunidade Raiz

Fonte: Acervo da Comunidade.

Para o entendimento sobre a comunidade Raiz, sobre a família de Pai Véio e Mãe Véia e sobre a região que Raiz se encontra, busco aqui caracterizar a comunidade, apresentar os interlocutores da pesquisa e situar Raiz na sua relação com o Vale do Jequitinhonha.

1.1. A pesquisa de campo e os interlocutores

Identifico as pessoas da comunidade que participaram ativamente comigo da pesquisa como interlocutores, compreendendo que o trabalho foi construído numa relação dialógica, buscando uma perspectiva horizontal na construção do conhecimento. O conhecimento do pesquisador é erigido em campo disciplinar e formal, há uma categorização a partir de princípios teóricos, enquanto que o conhecimento dos comunitários se constrói no campo prático, porém também segue princípios e estruturação que orientam a construção do conhecimento e a transmissão desse saber. Escobar (2004) ao discutir sobre os grupos ribeirinhos sobre os quais estudou, caracteriza a produção de conhecimento como um processo horizontal, em que o que interessa é a prática dialógica e o que vai sendo construído, a partir daí, como quadro conceitual que sirva para os grupos interessados na defesa dos seus modos de vida e de seus territórios.

O pesquisador produz conhecimento na interação do saber científico com o saber da comunidade, é nesse movimento que novas categorias são desveladas. Dessa forma o trabalho de ambos tem o mesmo peso, porém os interlocutores são os produtores de suas vidas, enquanto a minha condição de pesquisadora se encarrega, como aponta Geertz (1978), de interpretar os fenômenos envolvidos nas vivências e relações das vidas deles. Por esse motivo apresento os interlocutores que se ocuparam da pesquisa nas entrevistas, nas oficinas, nas andanças e nas explicações e reflexões sobre os princípios e sistemas que organizam seus *modos de viver*. Durante o trabalho de campo interagi com a maior parte dos comunitários de Raiz e posso considerar que tive a colaboração de todos, porém apresento aqui os filhos de Pai Véio e Mãe Véia e aqueles que participaram das entrevistas e que me acompanharam em todas as atividades propostas.

Embora tenha acompanhado muitas reuniões e oficinas, onde se encontrava um grande número dos comunitários e também de ter, por muitas vezes, conversado com vários moradores nos quintais, nas portas das casas, no início e final das reuniões, enquanto esperávamos o ônibus da escola, nos encontros na estrada, os interlocutores foram se constituindo no processo da

pesquisa, em um primeiro momento pelos idosos e, posteriormente, também pelas lideranças mais jovens.

Uma questão importante para esclarecer é quando me refiro aos conteúdos que percebi ou que foram relatados pelos comunitários como sendo de toda a Comunidade Raiz, correndo o risco de tentar personificar o coletivo, porém o faço considerando que as narrativas, naquele momento, traduzem a interpretação dos interlocutores sobre a coletividade. Apresento agora os meus interlocutores que são aqueles que, juntamente comigo, trabalharam para a construção desta tese, são eles: Dona Efigênia, Dona Preta, Dona Joana, Seu José, Seu Luís, Seu Ercílio, Izabel, João, Erci, Eliad e Andreia.

Dona Efigênia é uma senhora de expressão forte, falante, viúva e mãe de quatro filhos, trabalhou na lavoura na zona rural da região, no garimpo, no extrativismo, na *panha* de flores e capim dourado, como doméstica em Belo Horizonte e como costureira em Raiz até se aposentar, gosta muito de contar as histórias que viveu, de como era e como é hoje a comunidade. A rotina de Dona Efigênia é acordar todos os dias às cinco horas da manhã para fazer o café para toda a família e para assar um biscoito de polvilho que ela mesma faz a massa. Todos os filhos e netos que moram nas casas ao lado passam por lá para tomar o café antes da ida para a lida na roça, o trabalho na cidade ou para a escola.



Foto 18: Dona Efigênia.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Novembro de 2017.

Depois Dona Efigênia sai para o quintal para cuidar da horta, colher algumas folhas e verduras para o almoço e, sempre que possível, descansa um pouco antes de prepará-lo. Depois do almoço descansa mais um pouquinho e é hora de ir para o galpão de costura. Lá fica durante um tempo consertando e costurando roupas para a família, principalmente peças para as mulheres da comunidade. Ao final da tarde retorna para fazer o café, assar mais biscoitos e cuidar da horta e das plantas, onde recolhe folhas para começar o preparo do jantar. Após o jantar ela continua, juntamente com os familiares, nas conversas da cozinha, contando casos e trazendo as lembranças do passado até por volta das 22 horas, quando vai se recolher.

Dona Preta é uma senhora de 67 anos, muito alegre e sorridente, é casada com o senhor Ercílio, mãe de 11 filhos, nunca saiu para trabalhar fora da comunidade, sempre trabalhou no extrativismo, no garimpo de cristal, na panha de flores e capim dourado, na lavoura da família e tecendo artesanato de capim dourado. Dona Preta também acorda muito cedo, por volta das cinco e meia da manhã. Vai para cozinha fazer o café, ajudar nos preparativos para o Seu Ercílio tirar o leite e depois receber o leite, coar e ferver. Em algumas épocas do ano ela também faz um queijo com o leite que é retirado das vacas no curral que fica no quintal de casa.



Foto 19: Dona Preta.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

Depois ela ou vai para a lavoura com o esposo, ou senta em um banquinho perto do fogão e tece bolsas e sousplat¹⁰ de capim dourado até dar a hora de começar o preparo do almoço. Dona Preta ajuda a preparar o almoço e deixa a cozinha para uma das filhas cuidar. Após a sesta ela volta para cozinha para tecer a beira do fogão, depois vai ao quintal buscar folhas e verduras para iniciar o preparo do jantar. Na casa de Dona Preta a porta da cozinha também está sempre aberta, filhos e netos aparecem a todo o momento e também contam muitos casos, fazem planos, brincam com as crianças de *o que é o que é*, de *mímica*, de *jogo da velha*, contam histórias de assombração e também dos tempos de penúria que viveram.

O que observei foi Dona Joana, uma senhora de 62 anos, casada, mãe de duas filhas e filha mais nova de Pai Véio e Mãe Véia, tecendo peças de capim dourado, escrevendo músicas e poesias sobre a história da comunidade e narrando sobre as histórias dos tempos do carro de boi, do garimpo, das panhas e das plantações. Trabalhou no extrativismo, nas *panhas*, na escola rural da região e tecendo com capim dourado, o que faz até hoje. Ela discorre sobre a dimensão afetiva do que lembra, narra sempre com muita emoção e expressando um leve sorriso, parece voltar no tempo. A lembrança de Dona Joana tem cheiro, tem tato e paladar.

¹⁰ Sousplat é um item de origem francesa que quer dizer “sob o prato” e que deve ser utilizada sobre a mesa para que se coloque o prato, produzindo uma ideia de moldura e proteção para a mesa.



Foto 20: Dona Joana.
Fonte: Acervo da Comunidade.

Seu José, mais conhecido como Seu Zé ou tio Zé em Raiz, é um senhor de 73 anos, casado com Dona Maria, pai de 6 filhos. Seu Zé é muito extrovertido, todos os irmãos contam que ele era muito travesso na infância e adolescência, gostava de festa, dançava, cantava e tocava uma lata no ritmo para danças de roda. Ele também se converteu a Igreja Cristã do Brasil e não mais participa de festas, cantorias ou batuques, mas mantém um sorriso serelepe e, sempre que possível, traz para as conversas algum conteúdo de piada e descontração. Trabalhou desde os sete anos no garimpo, passou frio, fome, rodou pela região trabalhando nas fazendas até construir sua casa e família em Raiz. Atualmente é aposentado, cuida da plantação, da horta e da criação (bois, vacas e galinhas). Como todos os idosos da comunidade, acorda muito cedo e parte para a labuta da roça e da criação, mas sempre sobra tempo para uma conversa “ao pé do fogão à lenha”, um causo, uma visita e a participação nas atividades da Associação Quilombola de Raiz e para contribuir com o que for preciso na comunidade, inclusive essa tese.



Foto 21: Seu Zé.

Fonte: Acervo da Comunidade.

Seu Luiz é um senhor de 71 anos, está no segundo casamento, tem uma filha do primeiro, que também mora com a mãe na comunidade. Tem uma história parecida com a do Seu Zé, pois ainda muito pequeno, não precisou a idade, saiu para o trabalho em garimpo, passou pela fome e frio, trabalhou na região e faz o relato do quanto foi explorado pelos patrões. Seu Luiz é tímido, conversa baixo, mas também conta com empolgação as memórias do Pai Vêio e Mãe Vêia. Possui sua roça e sua horta e passa a maior parte do tempo entretido com os afazeres de suas plantações.



Foto 22: Seu Luiz.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Novembro de 2017.

Seu Ercílio, 70 anos, é um senhor alegre, que está constantemente com um sorriso largo, contador de histórias, nascido e criado na região rural ao lado da Comunidade Raiz, chamada de Raiz de baixo. Relata uma história de muita pobreza, de trabalho no garimpo, de migração até chegar na condição que vive hoje com a família na comunidade. Possui uma casa grande, espaçosa e arejada, tem um curral, onde tira leite de suas vacas, tem uma horta grande que cuida juntamente com Dona Preta, tem roça de milho, feijão e mandioca. Acompanha Dona Preta e as filhas na *panha* de sempre viva e capim dourado e conta sobre o quanto já foi extensa a quantidade de flores e capim para vender e tecer e como hoje, devido à monocultura de eucalipto, “tudo mudou, não tem mais como era, mudou o clima, o campo, não tem a quantidade que tinha” (Seu Ercílio). Ele, embora não tenha parentesco com Pai Véio e Mãe Véia, também se autorreconhece como Quilombola.



Foto 23: Seu Ercílio.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Fevereiro de 2018.

Izabel tem 41 anos, é filha de Dona Efigênia, casada com seu primo João, com quem possui três filhos homens: Wesley, Sandro e Warley. Ela é artesã, juntamente com o marido é responsável por construir a maioria das bijuterias de capim dourado e foi uma das primeiras pessoas da comunidade a começar a tecer esses produtos. Izabel é uma mulher extrovertida, conversadeira e muito divertida. Conta todas as histórias da sua vida explorando o lado divertido, mesmo quando o caso exprime sofrimento ela busca algum conteúdo que mobilize o riso. Gosta de cuidar da casa e dos filhos, mas também é professora de música e tem habilidade e conhecimento para cuidar dos cabelos das mulheres da comunidade com alisamentos e

escovas. Tem uma fala forte e ao mesmo tempo descontraída, e não tem restrição em contar o que se passou e passa em sua vida. “*Ô menina! Você não tem noção do tanto que eu ri dessa história... eu sei que tem esse lado aí que é triste, mas eu mesmo morro do rir! Como pode uma situação dessa! Fico preocupada, o coitado não tem sorte... mas o quê que eu posso fazer?*” (Izabel).

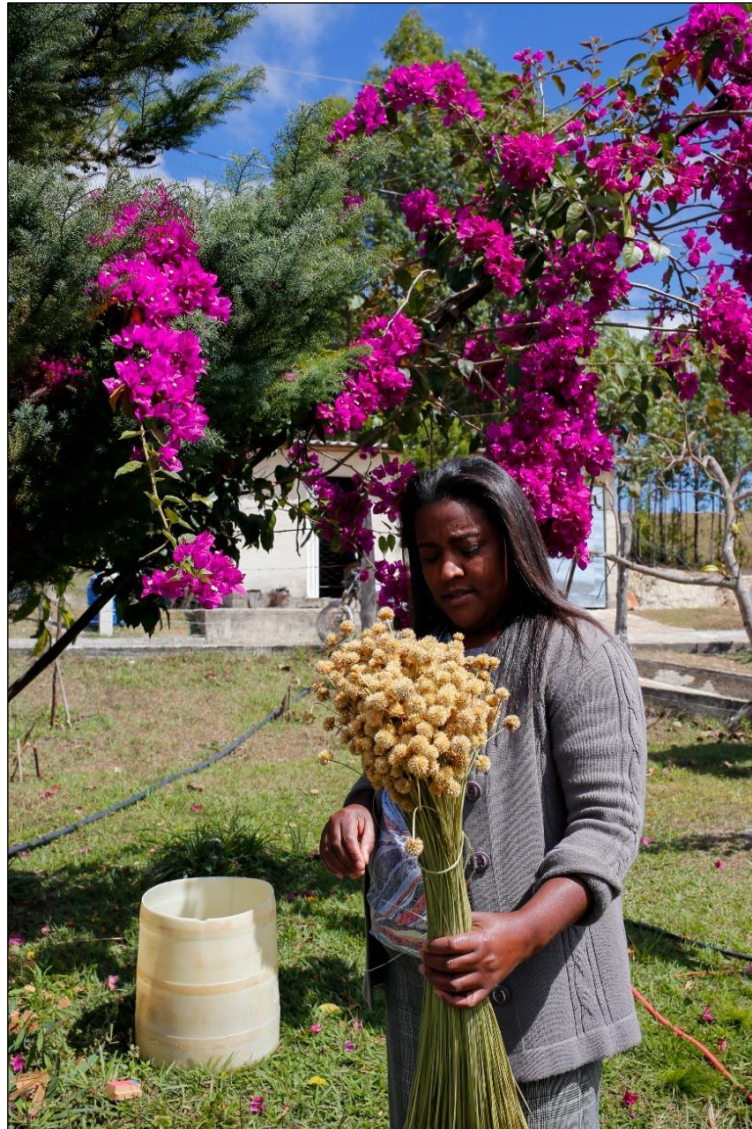


Foto 24: Izabel.
Fonte: Acervo da Comunidade.

João tem 45 anos, é filho de Benedito (já falecido), trabalha como artesão com as bijuterias de capim dourado, faz peças extremamente delicadas. É mais calado, tímido, mas quando fica à vontade conta muitas histórias sobre a comunidade, relata sobre as caminhadas, as trilhas para as *panhas*, os lugares de cristal e de garimpo. Além do artesanato tem muita habilidade para o

trabalho com construção de casas e carpintaria e também trabalha na roça e na horta com seus familiares.



Foto 25: João.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Junho de 2018.

Erci é uma mulher de 35 anos, posicionada politicamente no que diz respeito aos direitos dos Povos e Comunidade Tradicionais, presidente da associação quilombola de Raiz, artesã, labuta na roça e na horta, *panha* lenha, capim dourado, flores sempre viva e está sempre à frente dos embates que envolvem a luta em defesa do lugar. Ela é casada com seu primo Geraldo Valter com quem tem dois filhos: Adriana Kelly de 12 anos e Rafael de 16 anos. Erci tem profundo conhecimento do território, dos lugares de memória, das histórias dos avós, dos pais e dos fazendeiros do entorno. Também tem domínio do calendário de *panhas* e de plantações da comunidade. Ela começa o dia antes do raiar do sol e trabalha nos afazeres domésticos, nas plantações e nas *panhas* e ainda organiza as reuniões da associação, mobiliza e conduz as discussões sobre os direitos das comunidades quilombolas.



Foto 26: Erci.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

Andreia é filha do primeiro casamento de Carlinhos, primeiro filho de Dona Efigênia, tem 30 anos, tem dois filhos, Saulo Gabriel, do primeiro relacionamento, e João Gabriel fruto do seu casamento com Daniel Alves que é da cidade de Presidente Kubitschek e não é descendente de Pai Véio e Mãe Véia. Ela tem uma graduação na área das ciências exatas, cursa a graduação de Educação no Campo na Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM, no município de Diamantina, e trabalha no setor administrativo da Prefeitura de Presidente Kubitschek. Andréa é uma liderança extremamente importante na comunidade, pois é ela que faz toda a articulação externa com prefeitura, Codecex, CAA, batalha pelos recursos, via política pública, destinados às comunidades quilombolas, viabilizando projetos e recursos para a comunidade. Assim como Erci, ela tem profundo conhecimento sobre as políticas que envolvem os Povos e Comunidades tradicionais, está à frente das reuniões e dos embates com os agentes externos na defesa do lugar.



Foto 27: Andreia.
Fonte: Acervo da Comunidade.

Eliad é a penúltima filha de Seu Ercílio e Dona Preta, reside com os pais, solteira, tem 30 anos e também é uma liderança na comunidade e representa Raiz na Articulação Rosalino, papel importante na rede de resistência dos Povos e Comunidades Tradicionais. Eliad é uma pessoa meiga, um pouco tímida, mas que gosta de conversar e expressar o que pensa. Também cursa a graduação de Educação no Campo na UFVJM, está envolvida diretamente com as atividades de luta e resistência da comunidade e, por gostar muito de viajar, representa a comunidade nas atividades e reuniões em outras cidades e estados. Eliad leva para o contexto de Raiz discussões importantes como o direito das mulheres, o direito das minorias para além das comunidades quilombolas, como os povos de terreiro, o movimento LGBTI, e credita esta ação ao fato de estar na Universidade e ter acesso ao conhecimento sobre a diversidade.



Foto 28: Eliad.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Dezembro de 2019.

Vale ressaltar que, embora sejam muitas as terminologias utilizadas para conceituar os grupos rurais que vivem em regime de uso comum de um determinado espaço, mantendo, de certa forma, uma relação harmônica com a natureza, sabendo viver com e no ambiente e que por muito tempo optaram pela invisibilidade como estratégia de sobrevivência e hoje se instrumentalizam, via acionamento de identidades coletivas que são ditas tradicionais, na disputa pelo território, nomeio Raiz de comunidade porque é assim que eles referenciam sua unidade social.

Durante todo o tempo que convivi na comunidade Raiz, eles se remetiam à organização do lugar dizendo “*aqui na comunidade de Raiz*”, “*porque na nossa comunidade*”, “*é assim na comunidade*”, ou seja, utilizam comunidade para designar a forma que se organizam e se relacionam em grupo, com a natureza, com o trabalho e com o mundo externo à comunidade. Desde junho de 2018 nomeiam a comunidade como Comunidade tradicional apanhadora de flores sempre viva e quilombola, ressaltando as duas identidades acionadas, pois a mesma foi certificada pelo Governo do Estado de Minas Gerais como *Comunidade Tradicional Apanhadora de Sempre Viva*.

Nesse sentido Dona Efigênia chama atenção sobre o *modo de viver* na comunidade, no que tange a solidariedade “*porque aqui nós somos assim, com qualquer necessidade que a gente pode ajudar com uma saída ou com uma opinião para resolver um problema, nós vamos e oferecemos. Nós vamos dar um jeito de você sair, ajudar no ponto que a gente puder*”. Foi

possível observar que a comunidade consegue se organizar para tomada de decisão, não somente naquilo que é de interesse de todos, mas também quando alguém está passando por alguma situação difícil, ou quando vai ser realizado um casamento.

Outra vivência que me chamou atenção foi o fato da produção dos quintais terem livre acesso para todos da comunidade que precisarem. “*Aqui se você precisar de uma couve e não tiver na sua casa, é só chegar lá, um exemplo, na casa de Tia Efigênia e falar: vim pegar uma couve! Não tem cerimônia não, é natural, e assim é com tudo.*” (Erci). Do mesmo modo é a organização para a produção do artesanato, que se desenvolve a partir de uma articulação entre todos que participam da fabricação, por mais que cada um receba por seu produto especificamente, o sistema de articulação se dá coletivamente.



Foto 29: Trabalho do Artesanato na Comunidade.

Fonte: Acervo da Comunidade.

Esse viver, conviver e participar de uma vida em comum, conforme Florestan Fernandes (1973) requer a compreensão de que o que está envolvido na categoria comunidade é

participação dos indivíduos em empreendimentos em comum, nas mesmas esperanças e idéias (SIC) comuns e no mecanismo de comunicação e de interação social, os quais não estão embutidos no organismo, mas existem na linguagem, nos símbolos coletivos, nas leis e costumes, em suma, numa herança social (FERNANDES, 1973, p 85).

Outro ponto de destaque do autor é a afirmação de que um fator central para análise da comunidade é a questão territorial, pois há sempre uma demarcação simbólica, política ou administrativa envolvida no processo da comunidade. A organização social de um grupo definido como comunidade baseia-se também em como as instituições são ordenadas, como a vida se regula nas relações de parentesco e o quão a economia se estabelece nos interesses comunitários.

Também Brandão (2015), ao discutir sobre comunidade tradicional, debruça-se a clarificar o conceito de comunidade. Chama atenção para a comunidade como sendo o “lugar mais humano do viver” (p. 22)“ [...] mais humanamente concreto, delimitado, interpessoal, consensual e livre” (p.25). Enquanto a sociedade encontra-se no âmbito da abstração, da instituição e da imposição. Ressalta o caráter de subordinação e exclusão social, política e econômica que as comunidades geralmente vivem em relação à sociedade envolvente. O autor também remete a Eunice Durhan para marcar que o conceito de comunidade deve ser entendido exatamente a partir da oposição sociedade – comunidade. Assim, “[...] a pequena comunidade é [...] o lugar das relações face a face, de uma vida social em pequena escala regrada por valores e gramáticas de direitos e deveres resultantes de relações contratuais personalizadas, inter negociadas e consensualmente aceitas” (BRANDÃO, 2015, p. 30).

Ainda Brandão (2002), durante sua coordenação do Projeto Opará¹¹, discutiu e sistematizou sobre a categoria comunidade tradicional, ressaltando que essa consiste no que existe entre as sociedades indígenas e a sociedade moderna. As comunidades tradicionais foram sendo formadas por povoadores que, por motivos ligados a uma tensão entre eles – grupos oprimidos – e as forças hegemônicas, chegaram ali, enquanto a sociedade indígena já estava lá.

Outro ponto importante apontado é que a comunidade tradicional se caracteriza pela relação com a sociedade envolvente, existe, pois, uma produção especificamente rural que serve a mesa do urbano e que, ao mesmo tempo, produz uma relação que propulsiona essas comunidades. Enquanto a sociedade indígena possui uma forma própria de vida, a comunidade tradicional

¹¹ Projeto OPARÁ – projeto de pesquisa coordenado pelo Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão, articulado pela Unimontes. Teve como objetivos “Analisar as culturas patrimoniais e os seus modos de vida cotidianos; Etno-mapear espaços sociais, modos de vida e culturas patrimoniais de populações tradicionais ribeirinhas e ilheiras presentes ao longo da área norte-mineira do alto-médio São Francisco; Registrar, descrever e analisar diferentes modalidades de saberes populares como patrimônios culturais construídos pelos e como modos de vidas; Inventariar sistemas de criação de diferentes formas patrimoniais de criação cultural dessas comunidades tradicionais, por meio de investigação dos saberes e das práticas cotidianas, envolvendo as interações com o meio ambiente, construindo uma etnografia do “sertão molhado” (PROJETO OPARÁ, março/2011).

construiu um modo de vida próprio, através do qual articulou legados europeus, africanos e indígenas. Outra diferença importante que o autor aponta é que as comunidades tradicionais de alguma forma se organizam a partir de um modelo que nos remete à sociedade moderna e orienta-se na perspectiva teórica do Campesinato.

Orientada pela perspectiva apresentada por Brandão posso inferir que Raiz é uma comunidade, pois durante a minha estadia assisti na sua vida cotidiana à vinculação com o território, aos saberes tradicionais, ao sentimento de pertença do grupo social, à relativa autonomia, à vivência de luta pelo território e por acesso a direitos, à organização econômica sustentada pela dinâmica familiar e do trabalho com a terra e à relação harmônica com a natureza. Nessa perspectiva a comunidade, a memória e historicidade têm extrema relevância na produção e reprodução do seu *modo de viver*.

Costa (2015) ressalta que uma característica importante a ser considerada na organização social da comunidade tradicional é que ela se estrutura e se sustenta na família. “Cada uma delas, como unidade doméstica, organiza as relações sociais que viabiliza a historicidade da comunidade ou do grupo social” (COSTA, 2015, p. 25).

Através dessa dinâmica, sobre a qual os autores discutiram, pude compreender a comunidade Raiz, pois o seu alicerce está na base familiar que organiza todos os fazeres e saberes a partir de um arranjo interno alinhado pelo fato de serem todos da mesma família. Em Raiz não existe nenhuma residência que não tenha como um dos cônjuges um filho, neto ou bisneto do Pai Vêio e da Mãe Vêia.

1.2 Raiz, um lugar no Vale do Jequitinhonha

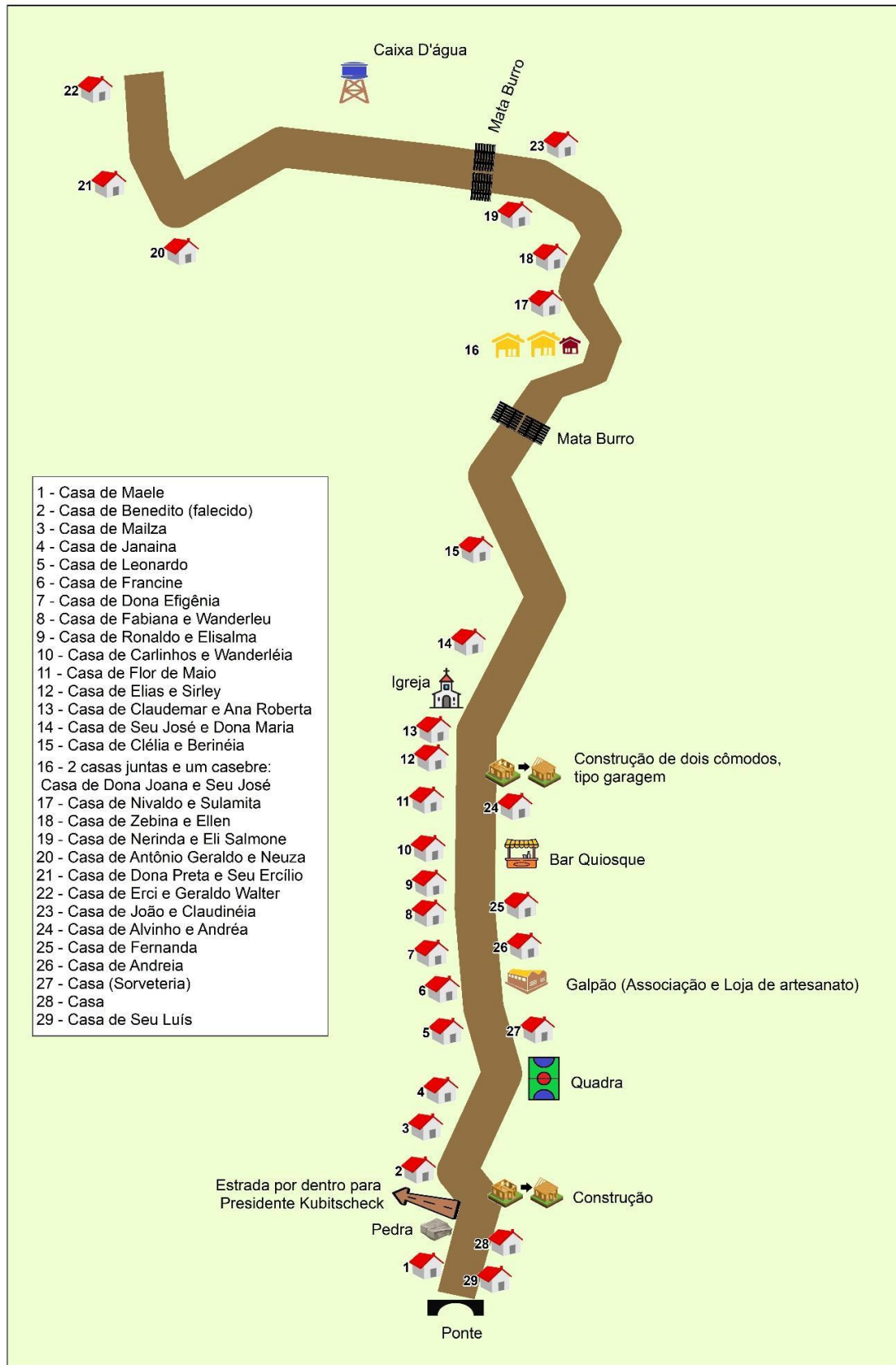


Figura 1: Representação da rua da Comunidade Raiz.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Arquivo adaptado por FERREIRA, Matheus Vinicius Fevereiro de 2019.

A comunidade Raiz está localizada na região do Alto do Vale do Jequitinhonha com Serra do Espinhaço, mas a percepção dos comunitários é de que Raiz é um lugar único. A comunidade fica na Zona Rural do município de Presidente Kubistchek, que se localiza a 21 km do município do Serro e 62 km da cidade de Diamantina. O acesso a Raiz se dá pela BR MGC-259 ou por uma estrada secundária de terra que liga a comunidade a Presidente Kubitschek. Pela BR a entrada da área onde estão localizadas as residências é a ponte sobre o córrego de Raiz, enquanto que a entrada pela via secundária já acessa a estrada principal da comunidade depois de três residências.

Raiz é formada por 29 famílias que residem em casas que ficam todas em uma única rua, muito longa com a extensão mais ou menos de dois quilômetros, com algumas curvas e dois mata-burros¹² e sem nenhuma porteira. A estrada, na maior parte do seu curso, é de terra, sendo calçamento somente na extensão que vai da frente da sorveteria até as proximidades da igreja. As casas não possuem um único padrão de construção, muitas delas têm alguns cômodos que são de adobe, que faziam parte “*das primeiras moradas que construímos*” (Dona Preta), e o restante da casa de tijolos, já outras construções são totalmente de tijolos, sendo que todas possuem telhado e são compostas por cozinhas grandes e banheiros com louças e cerâmicas. Percebi que a frente de todas as casas permanece fechada, muitas vezes, por dias seguidos, sendo a entrada e o trânsito das casas acessado pela porta da cozinha. Praticamente todas as casas possuem uma cerca de arame fazendo limite com a estrada e um portão vazado de madeira, de ferro ou mesmo de arame. Entre o portão e a casa, a distância é de poucos metros, pois a extensão maior da área fica nos fundos da casa que são os quintais. O Córrego de Raiz passa em todo o percurso lateral da comunidade fazendo limite de alguns quintais com uma fazenda.

“*De acordo com que vão criando suas famílias, os filhos vão construindo suas casas na área que a gente cede.*” (Seu Ercílio). “*Exemplo, Erci casou e nós combinamos deles construir ali, já o Netinho aqui, cada um vai tendo sua casa.*” (Dona Preta). Conforme este esclarecimento, todas as casas são propriedade da família que reside nela, visto que a área é passada dos pais para os filhos para que construam suas casas e tenham seus quintais para as

¹² Uma pequena ponte construída de forma a impedir a passagem de animais devido ao formato em que as bases, de mais ou menos 10 centímetros, estão dispostas.

plantações e criações. A partir do momento que eles constroem, aquela área construída e o seu quintal passam a ser de propriedade do filho e não mais dos pais.

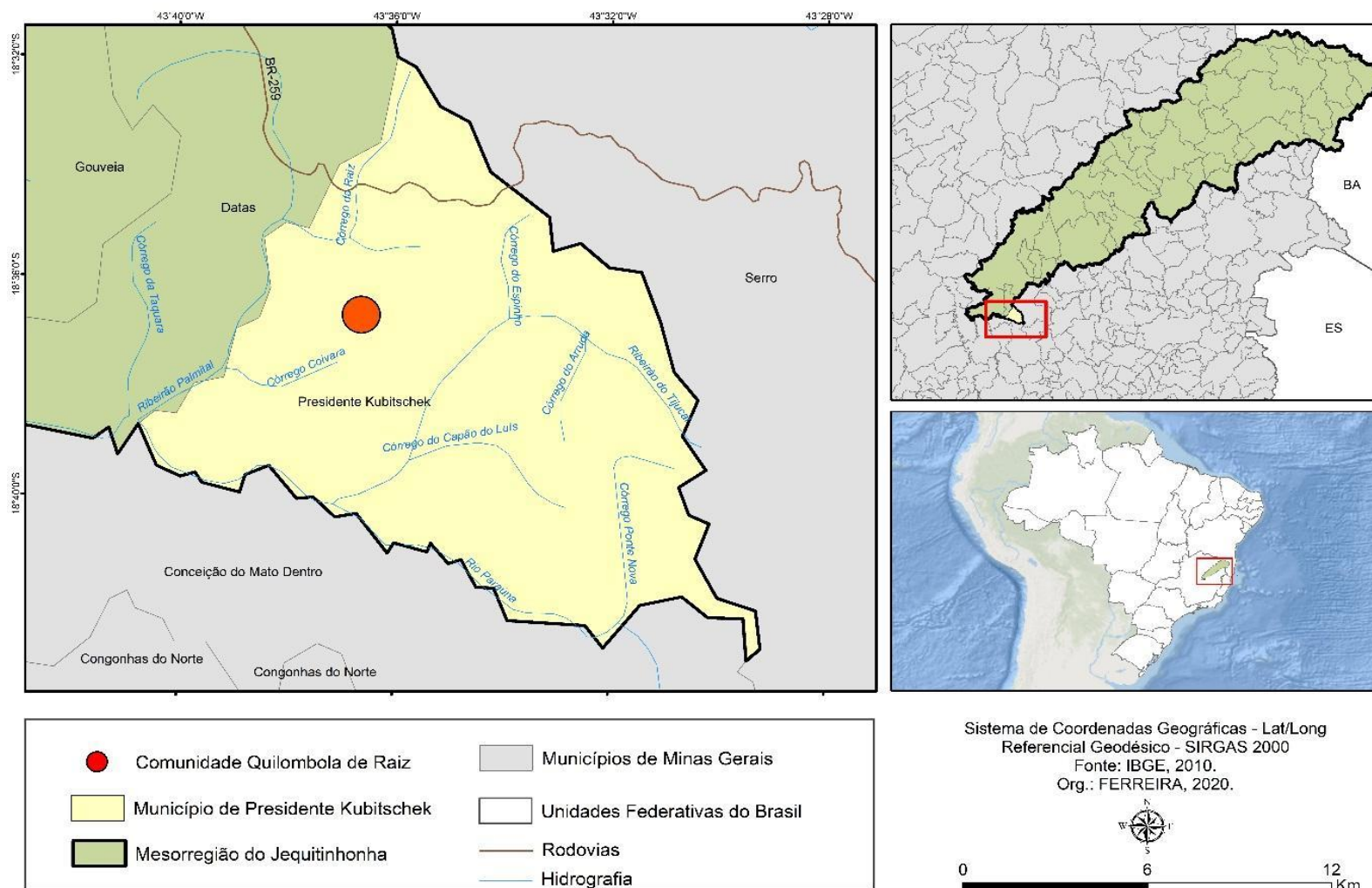
Atualmente na comunidade residem por volta de 90 pessoas (incluindo todas as faixas etárias). A maioria das famílias se ocupa no seu cotidiano das hortas, das pequenas plantações e criações, das quitandas, da *panha* de flores sempre viva, da tecedura e venda do artesanato do capim dourado, sendo que alguns moradores trabalham na prefeitura da cidade de Presidente Kubitschek. A história da comunidade remete à trajetória do garimpo que por alguns anos foi uma das principais atividades dos comunitários. A prática de garimpo das pessoas de Raiz se contextualiza na história de violência e exploração que compõe o enredo do garimpo no Vale do Jequitinhonha. A comunidade possui uma liderança forte das mulheres, sendo que à frente dos movimentos políticos estão as mais jovens. Vários jovens fazem graduação em Educação no Campo, pela Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri, inclusive as lideranças Andreia e Eliad.

Raiz vivencia no seu cotidiano a disputa pelo território, com as fazendas de produção de eucalipto, que ocupam todo o seu entorno, sendo a mais acirrada com um juiz de direito que tem suas cercas limitando o fundo dos quintais de alguns moradores e outras passando dentro do território tradicionalmente ocupado, inclusive em áreas que dá acesso a nascentes. É neste cenário que a comunidade luta pela titulação e regularização fundiária como Comunidade Remanescente de Quilombo e resiste na defesa do lugar.

Neste estudo, Raiz é referida como lugar, considerando as concepções de lugar trazidas por Tuan (1980, 1983, 2018). Neste sentido faz-se necessário primeiramente distinguir lugar de espaço, pois enquanto o primeiro é uma construção experiencial que se dá tanto através dos sentidos como através da mente, o segundo é um símbolo e está no campo das ideias. Para Tuan (1983, p. 38) “*Espaço é um termo abstrato para um conjunto complexo de ideias. Pessoas de diferentes culturas diferem na forma de dividir seu mundo, de atribuir valores às suas partes e medi-las*”. O lugar é experiência, é o conhecer e se envolver, é carregado de emoções e percepções, é onde nem mesmo as palavras conseguem expressar o nível de relação cotidiana “os lugares são centros de significados para indivíduos e grupos (TUAN, 2018, p.06).

Quando o autor conceitua lugar como uma construção experiencial, requer compreender que experiência remete a todas as formas das pessoas construírem e conhecerem suas realidades, envolve capacidade de aprender, de criar a partir do aprendizado e é organizada no campo do

sentimento e pensamento (TUAN, 1983; 1980). Dessa maneira, para a família do Pai Véio e Mãe Véia, Raiz é um lugar de vida de várias gerações, onde traz a história do elo afetivo entre ela e todo o ambiente físico, Raiz representa o lar, o passado, o apego, as alegrias e as tristezas. Raiz é um lugar íntimo para seus moradores, pois *“Os lugares íntimos são lugares onde encontramos carinho, onde nossas necessidades fundamentais são consideradas e merecem atenção sem espalhafato”* (TUAN, 1980, p. 152). E é para a defesa deste lugar que, através do autorreconhecimento como comunidade quilombola e apanhadora de flores sempre viva, que os comunitários acionam a memória como instrumento de luta.



Nós consideramos que nós somos de Raiz. O Vale do Jequitinhonha é um vale muito sofrido né? Eu já li nos livrinhos, depois desse movimento eu já, eles me deram esse livrinho do Vale do Jequitinhonha né? Contando as coisas daí. Lá era de pobreza, mas muito melhor que nós, que eles lá tinham terreno bom de planta né? Que o povo que vinha de fora fazia, achava aquelas matas vivas, roçava, cercava e plantava e dizem que dava planta demais, dava uma fartura enorme. Aqui é uma barra dele, mas nunca que teve uma terra boa de plantar, nós plantamos em terra dos outros. Foi o lugar que nós achamos pra nós acomodar. (Dona Efigênia).

Dona Efigênia, ao narrar sobre o Vale do Jequitinhonha, demonstra distanciamento em relação à região, como se Raiz não fizesse parte. Ao mesmo tempo diz do estigma de pobreza que foi disseminado durante muito tempo sobre o Vale, mas também reforça que a situação da comunidade ainda era mais sofrida que o próprio Vale, pois ele tinha riquezas naturais e solo fértil e Raiz não tinha. Refere-se também à expropriação das terras, que antes eram utilizadas para o plantio e que foram usurpadas por fazendeiros. O interessante é que ela conclui que - embora remeta à Raiz como um campo afetivo e de relações, onde o espaço (objeto) se torna sujeito (lugar) (TUAN, 1980) - a comunidade é uma parte pequena que está em um canto do Vale, contudo não é qualquer lugar, é o lugar onde se constituiu toda sua história e de sua família, é carregado de significados e sentimentos.

A região é, portanto, primariamente, um constructo do pensamento, o modo mais ativo de experiência humana. (...) Os indivíduos e as famílias reconhecerão como lugares suas próprias fazendas e vilas e, porventura, os centros comerciais que frequentam. Povoados são lugares porque são não apenas experienciados passivamente, mas também podem ser vistos: são objetos visuais na paisagem que podem ser apontados. A região, em contrapartida, é demasiado ampla para ser conhecida diretamente. Necessita ser construída por meios simbólicos (TUAN, 2018, p. 10).

Para Dona Efigênia, a partir de sua experiência, não é possível para ela contemplar, a partir de sua vivência e percepção, o que significa a região do Vale do Jequitinhonha, pois ela não o reconhece como uma entidade, para ela o Vale não é um centro de significados, esta dimensão encontra-se somente em Raiz. Sobre o Vale do Jequitinhonha ela só sabe dizer sobre o que ouviu falar ou viu registrado em “livrinhos”.

Faz-se necessário explicitar aqui as questões envolvidas na percepção de Dona Efigênia, quais os fatores culminaram na construção de um Vale do Jequitinhonha pejorativamente conhecido como o Vale da pobreza? Essa resposta tem a ver com o processo de modernização do Estado brasileiro e de Minas Gerais. No governo mineiro de Israel Pinheiro (1966 a 1971), com a busca pela modernização, objetivou a integração territorial do Estado, onde, para isso, eram necessárias a coesão territorial e a identidade coletiva, processos indissociáveis para a garantia

da unidade socioespacial, seja ela nacional ou regional. Neste propósito, as articulações políticas do governo levaram Belo Horizonte a ser o parâmetro de futuro e as regiões rurais interioranas ficaram como referência de passado e atraso (SERVILHA, 2012).

Nessa perspectiva o sertão mineiro deveria ser enquadrado na construção política de futuro, porém Servilha (2012) questiona onde está o sertão e o que separa o sertão do que é moderno? Sua resposta é de que o sertão é uma “ideologia geográfica”, ou seja, não há um limite espacial, territorial ou uma dimensão de lugar específica que o define. O sertão é uma categoria para designar muitos lugares, tem constructo de símbolo, que é atribuído a determinados lugares e seus condicionantes, ou seja, o sertão está no campo imaterial, por isso é uma “ideologia geográfica”. A condição atribuída a essa qualificação tem a ver com os interesses vigentes em um determinado contexto social, econômico e histórico. O sertão é utilizado para nomear e identificar uma forma de apropriação de um determinado lugar, com valores culturais e modos específicos de vida que, muitas vezes, tem peso negativo quando avaliados a partir de modelos desenvolvimentistas.

Nesse sentido, modernizar Minas Gerais significava o controle de todo o seu território, inclusive o sertão, com articulações tecnológicas e materiais para um novo ordenamento que almejava a modernização e que, para isto, se apropriava simbólica e materialmente do sertão. O projeto de modernização trazia consigo instrumentos e equipamentos como o IBGE¹³, para desvelar as regiões desconhecidas e suas potencialidades para as práticas desenvolvimentistas (SERVILHA, 2012). Vale ressaltar que projetos de integração socioespacial produzem divisões, onde as regiões distantes e interioranas são estigmatizadas e sofrem com a carga da divisão territorial do trabalho, arquitetada pelo grande capital e viabilizada pelo estado, como é o caso das empresas de mineração, do agronegócio e da agroindústria (ZHOURI, 2018). Nesse sentido há um interesse que novas regiões sejam produzidas para sustentar um modelo sociopolítico moderno.

É nessa trama que emerge o Vale do Jequitinhonha em 1964, a partir da criação do órgão estatal CODEVALE¹⁴ (SERVILHA, 2012). No entanto o Vale do Jequitinhonha existia, tinha uma história e teve funções econômicas e políticas como a prática de mineração, desde o século

¹³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

¹⁴ Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha.

XVIII, quando sustentou a monarquia e a elite brasileira, principalmente na região de Diamantina - MG (SANTOS, FERREIRA, 2018).

De acordo com Servilha (2012), a região do Vale do Jequitinhonha volta a chamar atenção da gestão pública por conta de uma crise bovina na década de 1950. Por esse motivo, pesquisadores começam a investigar a região e encontram problemas relacionados a questões sociais e econômicas e, por isto, mobilizam o governo para a criação da CODEVALE. Nessa linha criam uma “região problema” denominada Vale do Jequitinhonha. A partir de então a CODEVALE passa a produzir diagnósticos e documentos apontando que é uma região de extrema pobreza, embora possuísse riqueza em recursos naturais. Nesse cenário é criado um novo plano de desenvolvimento, chamado de II Plano de Desenvolvimento Econômico e Social, onde o Vale é apresentado como uma região problemática e de extrema pobreza, desconsiderando, inclusive, a heterogeneidade econômica, social, histórica, cultural e ambiental da região.

Relevante salientar que o estigma criado para o Vale do Jequitinhonha não pode ser entendido apenas como um atributo e sim como um estigma que, na definição de Goffman (1988), é muito mais do que isso, é um atributo extremamente indesejável, depreciativo e pejorativo e se constrói no âmbito das relações. Isso se dá devido ao fato do estigma se contrapor à noção de normalidade, que é entendida como aquilo que não se distancia das expectativas em um determinado contexto social e histórico, dessa forma estigma é um traço que marca e chama mais atenção que qualquer outra característica. Por ser uma construção social, o estigma do Vale do Jequitinhonha foi elaborado para se opor à normatização do desenvolvimentismo, para ser o contrário da expectativa de modernização das capitais e dos grandes centros urbanos.

Assim o Vale do Jequitinhonha é legitimado como uma região extremamente pobre. E essa valoração estigmatizada do Vale passa a ser apropriada, não somente para atender projetos de modernização, mas também pela população geral e, principalmente do próprio Vale, criando um terreno fértil para a expropriação de recursos naturais e humanos. Essa condição se dá porque os grupos que se percebem como adequados à normalidade acreditam que certos atributos se referem a uma condição defeituosa e indesejável, porém para o grupo estigmatizado aquele atributo também é percebido como um problema e como uma condição indesejável (GOFFMAN, 1988). Todo o processo perverso de normatização social produz essa crença em ambos os lados, afinal esse estigma foi produzido para sustentar a lógica hegemônica do grande

capital, o Vale do Jequitinhonha não deixa de ser sertão, mas passa a ser o lado defeituoso do sertão e, se tem defeito, precisa ser corrigido.

Na contramão dessa representação negativa do Vale do Jequitinhonha, surge um movimento sociocultural para acender uma nova perspectiva para o Vale, uma vez que no contexto do final do século XX e século XXI, a cultura do Vale, em todos os seus âmbitos, passa a ser valorizada, divulgada e estudada por intelectuais e artistas, inicialmente da região e, posteriormente, por pessoas de outros estados (SERVILHA, 2012). A esses movimentos convergem também a valorização das unidades sociais que vivem nas áreas rurais do vale, com especificidades culturais e de ocupação histórica como os povos e comunidades tradicionais que têm expressão relevante na região através do artesanato, provavelmente por ser uma região que foi fortemente ocupada por indígenas e negros.

O Vale do Jequitinhonha ele é considerado como um... é de muita pobreza né? É de fora é visto isso e é passado isso, pela mídia e tal. Só que essa pobreza, ela é considerada, porque, pela visão de um país capitalista e que visa lucro em tudo. Porque na verdade, a meu ver, é um Vale com muita riqueza! E principalmente riqueza cultural, porque você percorrendo pelo Vale você vê muitas comunidades tradicionais, muita riqueza tradicional, muita forma de proteger e de conviver com, com o solo por exemplo. Às vezes tem um lugar que é muito pobre em água, por exemplo, mas aí você vê que a comunidade convive melhor e tem uma grande capacidade de adaptar a forma de plantação e de tudo, e você chega lá e tem de tudo realmente. Então, ele é considerado um Vale pobre, mas a meu ver é um Vale rico na verdade, de cultura, de grande bagagem dos povos tradicionais, e que isso é desconsiderado, infelizmente, pelo capitalismo. A relação do Vale com a comunidade de Raiz é uma coisa bem assim, bem difícil de falar, porque Raiz está bem na pontinha, é considerado altíssimo Vale do Jequitinhonha, e já está entre a Serra do Espinhaço né? Já faz parte das mediações da Serra do Espinhaço. Então nem as políticas públicas feitas para o Jequitinhonha não tem como a gente acessar pela localização que a gente está. Mas, mesmo assim dá para a gente perceber, por exemplo, tem uma grande diferença entre... quando a gente sai, por exemplo, quando eu me apresento em Montes Claros, aí eu falo assim: ah! Sou da região de Diamantina. Ah! Tá, do Vale do Jequitinhonha! E aí, logo as pessoas veem como a pessoa pobrezinha, lá do Vale, que não tem nada, que não sabe nada, entendeu? A gente vê isso nas apresentações quando a gente fala, e como eu disse antes, na verdade o Vale do Jequitinhonha não é isso. Mas aí eu sei falar pouco dessa relação justamente por a gente está entre as imediações da Serra do Espinhaço e no iníciozinho do Vale do Jequitinhonha. A pobreza maior do Vale do Jequitinhonha são as políticas públicas que não chegam, é o não exercer a política pública. Isso sim, porque no Vale faltam muitas estradas, falta energia elétrica, falta água. E isso é obrigação do poder público. E se a gente tem um país que ele é mais ou menos, é... vamos ver, balanceado, e a gente tem um Vale considerado nessa situação, isso falta, isso é, falta é trabalho do poder público, e entendo poder público para essa região, porque se o Estado quisesse isso já tinha sido resolvido, não teria mais essa visão do Vale pobre. Então ele é pobre mesmo é de políticas públicas que não são, que não são exercidas. (Eliad).

A narrativa de Eliad reforça a ausência do estado na valorização de políticas públicas que auxiliem os povos originários do Vale. Ao não reconhecerem a comunidade de Raiz como

pertencente ao Vale, tentam negar a pobreza e a miséria associada ao mesmo. E difere o seu lugar como único e “diferente” da paisagem que sempre foi repassada da região que pertencem geograficamente.

Passamos a conhecer no caminho da memória como foi constituindo a comunidade antes da obediência a Deus.

CAPÍTULO II

“OS PRETOS DE RAIZ”: OS TEMPOS DA MEMÓRIA ANTES DE “OBEDECERMOS A DEUS”



Foto 30: Pai Véio e Mãe Véia.
Fonte: Acervo da Comunidade.

É por causa de Pai Véio e Mãe Véia que temos esse lugar, aqui é tudo por causa deles, eles construíram isso para nós, por isso a gente tem que defender. Eles passaram por muita coisa até chegarem aqui. E depois que chegaram continuou passando. De lá também a história é de muito sofrimento, chegando aqui custou muito para chegar no que você está vendo (Dona Efigênia).

Para discutir sobre os tempos da memória, no que diz respeito à trajetória da família de Pai Véio e Mãe Véia, antes da chegada da Congregação Cristã no Brasil, faz-se necessário descrever o percurso dos dois até a formação da comunidade dos “*Pretos de Raiz*”, o trabalho escravo, a labuta com o carro de boi e o garimpo.

Para tanto, lanço mão, principalmente, dos conteúdos que emergiram nas oficinas *Linha do Tempo* e *Nova Cartografia Social* contendo o caminho da memória percorrido pelos interlocutores participantes. A palavra *Tempo* é utilizada pelo fato da família empregá-la para remeter-se aos conteúdos relativos aos momentos e fatos que marcaram a trajetória da comunidade. Desta maneira os tempos da memória têm a ver com como a unidade social, a partir do seu *modo de viver*, organiza a dimensão do tempo produzindo uma representação coletiva deste. Halbwachs (1990), considera que

(...) porque as divisões do tempo, a duração das partes assim fixadas, resultam de convenções e costumes, e porque exprimem também a ordem, inelutável, segundo a qual se sucedem as diversas etapas da vida social. (...). Pode-se mesmo dizer: as datas e as divisões astronômicas do tempo estão encobertas pelas divisões sociais de tal maneira que elas desaparecem progressivamente e que a natureza deixa cada vez mais à sociedade o encargo de organizar a duração (HALBWACHS, 1990, p. 90).

Segundo o autor a lembrança traz um quadro de dados temporais, organizados em um determinado tempo, mas não especificamente em uma data objetiva, mas dentro de um contexto de fatos que remetem a um tempo coletivo. Para Halbwachs (1990), temos que entender a perspectiva coletiva porque a memória, mesmo quando achamos que se trata de um evento individual, é sempre coletiva. A memória, embora seja um trabalho no campo cognitivo do sujeito, é sempre construída a partir do grupo social, das relações envolvidas nas instituições das quais o indivíduo pertence, visto que ela se constitui na dimensão dos afetos. As lembranças são de eventos que aconteceram na relação do indivíduo com um mundo social do qual faz parte, mesmo quando está sozinho, suas ações não são desconectadas de um grupo social e dos valores produzidos por ele. Os eventos de lembrança e esquecimento são processos coletivos que se compõem na relação uns com os outros, ou seja, do indivíduo com o mundo social.

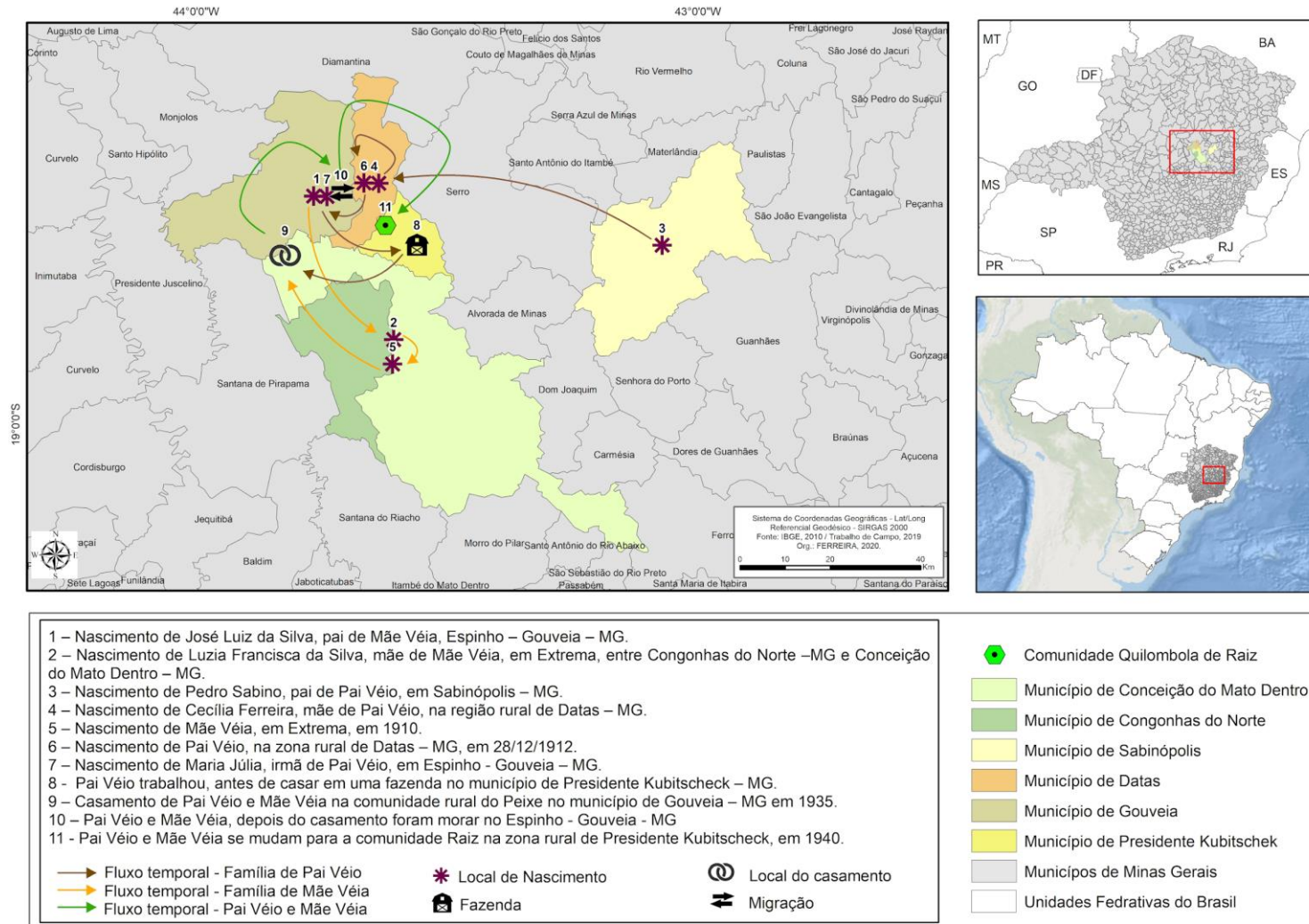
Para Halbwachs a memória coletiva é inseparável da nossa existência, uma vez que, mesmo quando achamos que temos uma lembrança puramente individual, ela foi produzida em um contexto grupal, seja na escola, na família, no trabalho, com os amigos. Para esclarecer que a lembrança é construída a partir das experiências de grupo, precisamos compreender que somos produtos de um contexto social, não há uma existência humana que esteja desvinculada dos grupos e instituições das quais a pessoa faz parte. Portanto a recordação individual é apenas um horizonte sobre uma memória que é coletiva. *“Mas nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós”* (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Halbwachs aponta que não existe uma lembrança pura retida no inconsciente, isto porque a lembrança é produzida a partir dos acontecimentos que foram vivenciados pela pessoa, mas que está dentro de um contexto grupal. Na emergência da lembrança, a imagem que nos aparece não é a mesma de quando vivenciamos o acontecimento, pois essa lembrança é transformada por todas as outras vivências que envolvem a nós e os grupos dos quais fazemos parte, do momento que o evento aconteceu até o momento em que ele foi recordado. Para o autor a linguagem funciona como instrumento socializador da memória, considerando que é ela que aproxima as imagens tanto da lembrança, quanto do sonho e da vigília, em um mesmo contexto social e histórico. Importante ressaltar que, neste trabalho de memória, a lembrança é reconstruída e atualizada.

Quando rememoramos qualquer episódio vivido por nós, o conteúdo lembrado já nos aparece alterado, pois ele não ficou estático e isolado, já foi transformado por outras vivências grupais, bem como por outros conteúdos que nos foram relatados por familiares, grupos, etc. *“(...) a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”* (HALBWACHS, 1990, p. 71).

Quando a família de Pai Véio e Mãe Véia traz à tona as lembranças de vida, desde o que contaram para eles até o que eles viveram, estas memórias são coletivas e são reorganizadas, reelaboradas e ressignificadas, pois elas se apresentam no presente. Por isto o tempo, não reflete a cronologia física, matemática e astronômica, é o tempo das experiências organizadas na vida social de Raiz.

2.1. O tempo da chegada do “Pai Véio” e da “Mãe Véia”



Mapa 3: Mapa das Raízes da Comunidade.

Fonte: FERREIRA, Matheus Vinicius. Fevereiro de 2019.

O mapa das raízes da comunidade procura explicitar a trajetória do Pai Véio e da Mãe Véia, desde os seus antepassados, da lembrança mais antiga que seus filhos possuem quanto ao que escutaram sobre de onde eles vieram e o percurso que fizeram até a chegada em Raiz. A linha marrom traça o percurso da família do Pai Véio e a linha amarela o percurso da família de Mãe Véia, enquanto que a linha verde já expõe o trajeto da Mãe Véia e do Pai Véio, do casamento até a mudança para Raiz. Os asteriscos, em roxo, marcam as localidades dos nascimentos, a casa destacada em preto remete à fazenda que o Pai Véio trabalhou, as argolas simbolizam o local do casamento dos dois, as setas dizem do lugar de moradia após o enlace e o hexágono em verde exprime a chegada em Raiz. Este mapa foi construído a partir das narrativas dos filhos de Pai Véio e Mãe Véia, relativas às memórias mais antigas que tinham sobre seus antepassados e de como chegaram até Raiz. Desta maneira, a discussão que apresento procura trazer o caminho da família até a construção da comunidade.

2.1.2. O caminho para Raiz

Geraldo Ferreira, conhecido por todos na Comunidade Raiz como Pai Véio, é filho de Pedro Sabino e Cecília Ferreira e tinha uma irmã chamada Maria Júlia que nasceu em Espinho, comunidade rural do município de Gouveia – MG, que também foi reconhecida pela Fundação Palmares¹⁵ como Quilombola. Pedro Sabino veio de Sabinópolis –MG e Cecília Ferreira nasceu na região rural de Datas – MG, onde também nasceu Pai Véio em 28 de dezembro de 1912 e veio a falecer em 2013 com 101 anos na comunidade Raiz.

Antes de se casar com Maria Madalena da Conceição, referenciada em Raiz como Mãe Véia, ele trabalhava, juntamente com sua irmã e sua mãe que ficou viúva, em uma fazenda na região de Presidente Kubitschek, onde não tinham salário e trabalhavam em troca de alimentação e moradia.

Ele era escravo, porque meu pai foi criado numa fazenda, essa fazenda foi até aqui, naquela fazenda ali. Os empregados, só nome de empregado, porque ninguém tinha salário, ninguém tinha salário e trabalhava que nem burro, viajava e ficava a noite se precisasse e, qualquer coisinha, esfregavam o revolver na cara de empregado,

¹⁵ A Fundação Cultural Palmares (FCP) é uma Instituição pública, vinculada ao Ministério da Cidadania, voltada para promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. A Fundação trabalha para promover uma política cultural igualitária e inclusiva, que contribua para a valorização da história e das manifestações culturais e artísticas negras brasileiras como patrimônios nacionais (http://www.palmares.gov.br/?page_id=95).

batia, cortava no trabuco, se ignorasse com eles lá, batia. Num era escravo não? Ele não contava não. Quando ele pegou e virou rapaz, ele trabalhava muito, tudo direitinho, com medo, ele era medroso demais, ficava nos retiros fora, cuidando de criação, tirando leite, fazendo queijo, cuidando do gado, fazendo tudo direito até pra num passar por situação dessa não. Minha avó trabalhou lá nessa fazenda também, ela criou meu pai lá nessa fazenda também. Meu pai e minha tia. Ela não contava assim não, não, sei que ela passou, ah! Mas ela passou, esse povo era levado. É muita coisa que o povo contava desse povo! (Dona Efigênia).

Assim, quer dizer, morava com os dois filhos, trabalhando para criar os filhos né? Assim, lá ele (o dono da fazenda) dava comida, roupa, moradia para morar e ela criou os filhos, os dois filhos nessa fazenda. Trabalhou, pai trabalhou muitos anos nessa fazenda, muitos anos. Não tinha salário não. (Dona Preta).

Mãe Véia é filha de José Luís da Silva e Luzia Francisca da Silva. O pai, José Luiz da Silva, nasceu no Espinho e a mãe, Luzia Francisca da Silva, em uma comunidade rural chamada Extrema, que fica entre os municípios de Congonhas do Norte e Conceição do Mato Dentro, ambos em MG. Mãe Véia tinha nove irmãos, ela nasceu na comunidade rural de Extrema em 1910 e faleceu em 2006, vivendo 94 anos. Antes de se casar com Pai Véio, Mãe Véia trabalhava em casa com afazeres domésticos e plantações. Casaram em 1935 na comunidade rural do Peixe, município de Gouveia. Nessa época, as pessoas da zona rural da região, casavam em uma festa de agosto, sem necessidade de arranjar documentação, as pessoas chegavam e casavam, não havia programação antecipada e nem organização para os casamentos. “Arrumavam e casavam nessa festa lá. O Padre fazia o casamento de qualquer um que chegasse lá, não tinham nada, do jeito que estavam, casavam.” (Dona Efigênia). “Era tradição, mas tinha que ir de a pé, nessa distância!” (Dona Joana).

Depois do casamento foram morar no Espinho, onde Pai Véio trabalhava em fazendas na região de Datas cuidando do gado e Mãe Véia cuidava da casa. Nessa época não tinham nenhum recurso financeiro, viviam em situação de muita pobreza e fome.

2.2. Da casa de João de Barro e do galinheiro

Fizeram uma casinha lá no quintal de minha tia Júlia, uma casinha que nem casinha de João de Barro, só de uma porta. Entrava para a cozinha, da cozinha entrava para o quarto e do quarto para o outro quarto. Mãe me ganhou lá nesse quartinho lá do fundo, não tinha janela, não tinha nada, que nem casa de João de Barro. Quando eu nasci ela teve eclampsia, não teve trato, ficou dentro de casa, ela ficou doentinha muito tempo. Minha vó que ajudou cuidar de mim. A casinha de João de Barro é uma portinha só né? Ela vai assim... vai fazendo a volta, e com tudo escondidinho lá no canto. E a casa que nós morávamos lá no Espinho, eu lembro como se fosse hoje, entrava uma portinha aqui, aqui era o quarto da minha avó, aqui era a cozinha, tinha uma porta aqui, mas sem porta! A porta, sem porta. Aqui era o quarto da minha avó, e virava aqui e era o quarto da minha mãe, empareado na cozinha, sem janela, sem nada! Essa casa de João de Barro! (Risos). Nasceram três lá. Nasceu eu e mais duas irmãs. (Dona Efigênia).

Nessa casa nasceram Dona Efigênia, Maria de Jesus, chamada pela família de Mariinha ou Liinha e Francisca Luzia, a Chiquinha, já falecida. A vida era de muita “*pobreza e penúria*”, pois o pagamento que Pai Véio recebia “*não dava para nada, pagavam era o que eles queriam, não tinha salário não!*” (Seu Zé).

Quando a mãe dele veio de Sabinópolis, trazendo ele e a irmã dele chamada Julia, e veio trabalhar na fazenda e aí criaram os dois filhos dela na fazenda, trabalhando e os filhos criaram junto com ela na fazenda. Aí meu pai casou e foi morar lá no Espinho. Mas era assim, a família dele ficava lá e ele continuou trabalhando na fazenda. Até quando esse coronel foi e chamou pra ele vir trabalhar com ele aqui, cuidar do gado pra ele. E aí ele veio e a família ficou pra trás um pouco tempo, depois trouxe a família, veio trazendo do Espinho três filhos, e aqui ele... o resto da família, dos filhos nasceram aqui. Criou e conviveu e está até hoje. Os que estão vivos estão todos morando aqui, nesse mesmo lugar. (Dona Joana).

Da “*casa de João de Barro*” no Espinho mudaram em 1940 para Raiz, isso se deu porque o Pai Véio conseguiu um trabalho com um fazendeiro de Palmital, uma região rural próxima a cidade de Datas – MG, que fica a 29 km de Presidente Kubitschek, onde comprou uma fazenda, “*esse terreno do outro lado ali, fazendo a volta tudo aqui, é o terreno, era o terreno dele. Aí combinou com pai para trabalhar aqui para tomar conta do gado para ele.*” (Dona Efigênia).

Ah! Ele trabalhava olhando o gado pra ele, tirando leite, é... transportando alguma coisa de uma fazenda pra outra. Esse fazendeiro tinha uma fazenda lá no Tigre, pra baixo de Gouveia, então meu pai levava as coisas no cargueiro pra lá, trazia de lá pra cá. O cargueiro é um burro arriado de cangaia e aí transportava as coisas para o fazendeiro. Depois ele fez essa fazenda aqui da Eleonora, e meu pai trabalhou muito aqui também nessa fazenda aqui (...) antes dele vir pra cá, de muda pra cá. (Dona Preta).

Na época o nome Raiz englobava a Raiz de cima, hoje comunidade quilombola de Raiz, e a Raiz de baixo, que fica antes da ponte que divide as duas comunidades. Na Raiz de baixo

moravam outras famílias, inclusive com parentesco com o fazendeiro, já a Raiz de cima era o lugar que todos da região chamavam de “*os pretos de Raiz*”, o lugar dos *carreiros*, fazendo referência à família de Pai Véio e à sua atividade de trabalho. “*Isso aqui assim, assim, é lá em cima, nos pretos de Raiz*” (Dona Preta). O nome de Raiz (abrangendo a Raiz de baixo e de cima) tem duas versões, embora a que se refere aos tropeiros é a que aparece em documentos sobre a comunidade.

Uns contam que Raiz é porque um homem morreu a cavalo dentro do rio cheio onde tinha essa raiz. E tem outra que onde tem essa raiz os tropeiros arranchavam na beira dessa raiz. (Dona Efigênia).

Mas não são duas versões não, ou seja, o homem que morreu no rio, foi nessa raiz, então não mudou a versão, porque chama Raiz por conta dessa raiz. (Dona Joana).

A raiz ficava na cruzeta dos rios aqui embaixo. (Dona Efigênia).

Rio Palmital e o Rio de Trinta Reis. (Dona Joana).

Embora o Pai Véio tenha ido com a sua família para Raiz na esperança de ter melhores condições de vida, a “*penúria e pobreza*” perduraram, assim como a relação de trabalho que era de muita exploração, pois nessa fazenda o Pai Véio trabalhava com o carro de boi, como vaqueiro, fazendo serviço geral e cuidando da fazenda e, como remuneração, recebia “*somente um trocadinho*” (Seu Zé), e as condições de moradia eram muito precárias.

Esse homem que comprou esse terreno aqui fez uma casinha. Fincou, igual faz galinheiro, fincou os esteios, fez parede de vara amarrada assim... barreou, fez um cômodo só para eles cozinharem e dormir até fazer a casa grande, onde era a sede deles lá, né? Aí quando eles puseram a casa deles lá, do jeito que já podia entrar lá, acabou de fazer, morou lá dentro. Aí colocou Pai Véio para morar nesse galinheiro aí. Ali do outro lado. É galinheiro... do jeito que era, uma porta só. Pai Véio morou ali um tempo. Quando era tempo das águas, chovia que lá dentro de casa ficava atolando de água. E mãe com os meninos pequenos todos lá sem agasalho, sem nada. Era telha, mas o chão não tinha... não tinha aterro nenhum, era terra. (Dona Efigênia).

Nessa casa nasceram mais dois filhos de Pai Véio e Mãe Véia: Benedito e Sebastião. Quando o Benedito nasceu era época de muita chuva, o que inviabilizou que ela ficasse na casa com os filhos e precisou ir para a casa da mãe que estava morando na Raiz de baixo. Foi preciso esperar passar o tempo de chuva para que pudessem retornar para casa. Os filhos relatam que os patrões “*não tinham coração, não tinha nada para doarem para ele!*” (Dona Preta).

Posteriormente, não sabem precisar a data específica, mas julgam que seja por volta de 1946, mudaram para outra casa que Pai Véio construiu, essa com chão batido, com quatro quartos e com a telha que foi reaproveitada do “*galinheiro*” que era a casa antiga. Nesta casa nasceram José, Luiz, Manuel (que faleceu com cinco meses), Terezinha (Dona Preta) e Joana. E foi nessa

casa que continuaram a viver até 1981 quando, com a ajuda dos filhos, construíram uma casa nova, ao lado da que moravam, porém maior, com esteio, de adobe e de chão batido.

Eu morava em um rancho né? E mãe estava implicada de ficar lá. Ela chegava lá enrolado em uma coberta quando estava neblinando e, quando pai ia buscar de tarde, ela falava assim... ela não estava dando conta mais de fazer comida né? E quando pai ia buscar, ela falava assim: ô se tivesse um jeitinho de estender um colchãozinho aqui eu não ia embora hoje. Aquilo doía muito o coração né? Porque o ranchinho era de dois quartos também e eu tinha os três meninos. Aí ela ficava falando assim: quando você terminar de fazer sua casa eu vou mudar para lá. Só que eu não acreditava que pai iria e ela falava assim: ah! Arruma uma pessoa para ficar com Geraldo lá se ele não quiser vir, porque eu vou vir. Aí ela ficou passando mal e precisava de ter quem dormisse lá com eles, aí eu negocieei com meu esposo e viemos, deixamos nossas coisas lá e viemos. Aí já tínhamos começado a fazer a casa, só que eu achei que iria demorar muito. Mas Deus ajudou, deu uma sorte que construiu depressa e nós ficamos uns dois anos aqui com eles. Terminou de fazer a casa e nós mudamos. Aí quando terminou de fazer a casa e que levei minhas coisas, ela falava assim: nossa! Mas eu estou indo né? Geraldo tem que levar as coisas. Se ele não quiser, ele arruma quem fica com ele. Eu vou. E Deus ajudou que ele converteu e foi. Porque eu não achei que ele iria. Aí mudamos juntos. (Dona Joana).

Pai Véio e Mãe Véia mudaram para a casa de Dona Joana em 1992 e, desde então:

Ela ficava entre a minha casa e a da Chiquinha, só que ela morreu lá em casa. (Dona Joana).

Os dois alternavam de casa, aí depois que ela morreu, ele ficou lá um tempo e depois ele veio para cá! (Dona Efigênia).

Eles revezavam porque eu trabalhava e quando eles tinham algum problema de saúde que precisavam de ter cuidados eles vinham né, ficar com ela. (Dona Joana).

A partir de 2006, Pai Véio só morou na casa de Francisca, porque segundo os filhos “quando ele adoecia ele achava que era Chiquinha que sabia cuidar dele.” (Dona Efigênia).

Os relatos dos filhos, sobre as moradias por onde os pais passaram e por onde residiram com eles, são impregnados de significados e impressões: os porquês de as casas serem construídas de uma forma ou de outra, o que elas oportunizavam e o que restringiam e quais os sentimentos, percepções e sensações contidas nestas vivências. Dona Efigênia faz analogias sobre as casas, como sendo de João de Barro e galinheiro, provavelmente com o propósito de fazer visível a sua experiência e a de sua família. De acordo com Tuan

Viver em um lugar é experienciá-lo, é estar ciente dele tanto nos ossos, como na cabeça. O lugar, em todas as escalas, da poltrona à nação, é um constructo da experiência; é sustentado não apenas pela madeira, concreto e estradas, mas também pela qualidade da consciência humana (TUAN, 2018, p. 14-15).

As residências habitadas por Pai Véio e Mãe Véia são correspondentes às condicionantes de suas vidas. De acordo com que foram adquirindo melhores condições materiais de vida e mais experiência, foram também melhorando a situação de suas moradias. As duas primeiras casas correspondiam, na interpretação de Dona Efigênia, a casas de animais irracionais, e não conseguiam, minimamente, responder às necessidades básicas da família, como ficar em um lugar salubre, protegido da chuva e do frio. Com o passar do tempo o Pai Véio conquistou experiência para que ele mesmo pudesse construir uma casa melhor, pois segundo seus filhos “*ele ajudava a fazer de tudo para o patrão, quando tinha que construir, ajudou a construir a casa lá e depois tudo era ele*” (Dona Efigênia) e, a partir do reaproveitamento de materiais de construção, fez a casa “*melhor, de chão batido e telhado*”. “Aquilo que começou como um espaço indiferenciado termina como um único objeto-situação ou lugar” (TUAN, 1983, p. 81).

A ação de construir as casas, ou seja, transformar o espaço em espaço construído e por fim em lugar, “capaz de afetar as pessoas que nela vivem” (TUAN, 1983, p. 114), é uma experiência que amplia a percepção e a sensação humana. A experiência de residir em cada casa, cada uma com suas características e produzindo um sentido para cada um dos moradores, a experiência de construir, seja o Pai Véio sozinho ou, posteriormente, com a ajuda de seus filhos, convergem em memórias que de certo modo alimentam a organização da comunidade para o autorreconhecimento como remanescente de quilombo.

A passagem pelas casas de João de Barro e do galinheiro remetem à experiência de vida no tempo em que a família vivia relação de trabalho análogo ao trabalho escravo, desta maneira estas memórias compõem, juntamente com a história de escravidão dos antepassados do Pai Véio e da Mãe Véia, a história de escravidão a que toda a família foi submetida.

2.3. O Tempo do Carro de Boi

Foi nesse tempo de trabalho nessa fazenda, a partir de 1940, que Pai Véio e seus familiares, além de serem chamados dos “*Pretos de Raiz*”, também ficaram conhecidos como “*os carreiros da Raiz*”, por conta de sua atividade com o carro de boi. “Pai trabalhava com o carro de boi de escuro a escuro e de segunda a segunda” (Dona Efigênia). O Pai Véio só encerrou suas atividades de carrear em 1975, quando adoeceu e parou de trabalhar com o carro de boi, mas continuou a ajudar na fazenda, cuidando do gado, consertando cercas “*mas sem ganhar nada*”

(Dona Efigênia), “*e por conta própria que ele ajudava a olhar.*” (Dona Joana). “*Ele achou que ficou devendo obrigação para o homem ainda. Ô meu Deus do céu! Só rindo... o caso é de chorar, mas estou rindo!*” (Dona Efigênia). Todos os filhos lembram-se da época do carro de boi, tanto dos momentos difíceis como das horas de descontração que envolvia as saídas para carrear.

Barbosa (2014) e Machado (2006) discutem sobre o carro de boi relevando sua função de trabalho e de destaque em festas religiosas tradicionais. Para Machado (2006) o carro de boi ilustrou as relações de trabalho até a década de 1970 em Minas Gerais, onde era utilizado para transporte de alimentos e de pessoas, e, muitas das vezes, o único recurso existente. O carro de boi integrava as relações presentes entre grandes proprietários de terra, agregados, compadres e comércio. A autora aponta que geralmente “Não havia salário ou diária estipulada e o dinheiro era uma mercadoria rara” (MACHADO, 2006, p. 32). Na maior parte das vezes o trabalho com o carro de boi era pago em mercadorias, costumeiramente do gênero alimentício, porém ela destaca que essas relações de trocas muitas vezes eram desiguais e aquele que possuía maior excedente de produção ficava na vantagem.

Barbosa (2014) se dedica a narrar sobre a história do carro de boi no território goiano também dando destaque à sua função no transporte de pessoas e alimentos, esclarecendo que seu declínio foi devido à modernização dos transportes e a construção das ferrovias e rodovias na região. Assim como Machado (2006) em relação a Minas Gerais, informa que no interior de Goiás o carro de boi ainda é utilizado para pequenos trabalhos na lavoura e em festas religiosas tradicionais.

Não somente esses dois autores, mas outros como Ribeiros et al (2016), Maia e Coelho (2016) e Valentin e Infante (2008), discutem sobre o carro de boi dando ênfase aos aspectos culturais e econômicos no que tange as festas religiosas e o folclore e romantismos que permeia o tema. De acordo com Barbosa (2014, p. 65), “Na literatura goiana, os carros de bois enredam as histórias dos romances, dos causos e das crônicas vazados em uma linguagem pitoresca, em sintonia com a vida rural de seus personagens”. Esta observação não configura apenas o contexto Goiano, para além dos autores aqui citados para referir a este tema, muitos outros foram encontrados, entretanto discutindo estes mesmos aspectos.

A interpretação dada pela família do Pai Véio e da Mãe Véia, quanto ao carro de boi, traz no seu bojo significações que exprimem as dimensões culturais, afetivas, das relações de exploração no trabalho, da relação homem e natureza, da história do negro no Brasil, da escravidão e do estigma. Muitas vezes a narrativa apresenta conteúdos poéticos da mão que toca o boi, da família que conta causos, do afeto entre pai, filhos e irmão, mas também evidencia a dor da exploração, da fome e da escassez material. O que foi possível perceber é que ser *carreiro* nas narrativas dos filhos do Pai Véio tem muito mais dor do que romance, afinal, por mais que a função era delegada a pessoas honestas e de responsabilidade (BARBOSA, 2014), representava também o estigma vivenciado pela família.

2.3.1. O estigma dos *carreiros*

“Sempre tinha preconceito né? Você vê até o jeito deles falarem: é lá nos carreiros, é lá nos pretos crentes. Chamavam os carreiros. Falavam: nós vamos lá nos carreiros; isso foi lá nos carreiros, mas a família”. (Dona Preta). O fato de serem da “*família dos carreiros*” ao mesmo tempo em que é narrada com apreço por ser a profissão que o pai teve por muitos anos, também apresenta o estigma por ser uma atividade que “*era o que ele fazia e precisava fazer para a família comer, aí tinha que passa por tudo*” (Dona Efigênia).

Ser *carreiro* tinha um atributo depreciativo por conta do nível de submissão que a atividade apresentava. Segundo a família, para se submeter àquela carga extenuante de trabalho e, ao mesmo tempo, à “*gorjeta*” como pagamento, somente alguém que não tivesse nenhum outro recurso para sobreviver. Dessa forma o fato de serem negros, de viverem precariamente, sem condições de vestir e calçar e ainda trabalhar no carreio se distanciava profundamente das expectativas dos “normais” (GOFFMAN, 1988), pois estes criam termos específicos para nomear o estigmatizado, definindo o quão diferente e distante da normalidade eles se encontram. “O normal e o estigmatizado não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contatos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro” (GOFFMAN, 1988, p. 149).

Naquela época em que o Pai Véio trabalhava com o carro de boi, “os normais” eram os proprietários de terras ou aqueles que desempenhavam atividades no comércio, em cargos públicos, religiosos ou tinham uma formação escolar. As pessoas que desenvolviam os trabalhos braçais eram tidas como aqueles que não eram “completamente humanos”

(GOFFMAN, 1988) e por isto eram discriminados e, além do estigma relacionado à classe social, a família ainda carregava o estigma por serem negros.

De acordo com Goffman, a cor da pele é um símbolo congênito, ou seja, a cor transmite uma informação social, produzindo um símbolo de estigma no caso das pessoas negras. Esses sinais corporificados de estigmas, no caso da família de Pai Véio e Mãe Véia são congênitos, portanto, pertencem à identidade social. Mas não somente a cor da pele, “*os pretos de Raiz*”, também eram “*os carreiros*”, dois estigmas que retratam a construção social dos afrodescendentes no Brasil, que são descendentes de escravos e foi reproduzido socialmente a posição de submissão que separa o negro do branco.

As atividades braçais, na maior parte das vezes, eram legadas a esses descendentes, porque eles “*não tinham escolha*” (Seu Zé), porque eram uma “*família de pretos e pobres*” (Dona Preta), porque este tipo de serviço só fazia “*quem era assim, tipo o meu pai, sem nada, gente de muita precisão*”. (Dona Efigênia).

Submeter-se a uma ordem social e encarnar o lugar segregado, imputado ao estigmatizado, é uma forma de ajustamento em que o estigmatizado aceita suas restrições e vive de acordo com elas, sem buscar alterá-las, pois, assim, os normais “podem continuar relativamente não contaminados pelo contato íntimo com o estigmatizado, relativamente não ameaçados em suas crenças referentes à identidade” (GOFFMAN, 1988, p. 132).

Considerando as discussões de Goffman, é possível compreender que, a partir das narrativas dos filhos, a função do Pai Véio era de trabalho estigmatizado, designado às pessoas estigmatizadas. Ser *carreiro* era para “*quem não tinha recurso, que era fraquinho demais, tinha que passar por isso*” (Dona Efigênia), para quem já estava marcado pela condição de supressão material e vivia na “*extrema pobreza*” e, por isso, esta condição fazia com que o Pai Véio aceitasse resignadamente a sua situação de trabalho. Esse ajustamento fazia com que ele levasse seu trabalho “*cumprindo certinho o que tinha para fazer, trabalhava demais, não dava motivo para fazerem nada com ele e ainda vivia achando que ficou devendo favor*” (Dona Efigênia), comportando de forma que não transparecesse a real condição existente na relação de dominação. A labuta de “*escuro a escuro*” remete à condição das relações de trabalho que perduraram no Brasil pós-colonial, em que os descendentes de escravos ficaram à mercê da relação de dominação dos proprietários de terras na função de “agregado” ou “colono”.

Para Wanderley (2015), o trabalhador dessa época tinha como obrigação cuidar dos afazeres da fazenda para ter direito à moradia e acesso à terra. Nessa relação o principal foco de trabalho eram as atividades da fazenda e não o trabalho do “agregado” em sua própria produção. Quando as atividades eram remuneradas, era um tipo de pagamento, entendido como complementar, a moradia, não tinha parâmetros legais e, geralmente, era uma referência estabelecida pelos fazendeiros da região. “Para o proprietário, sem dúvida, esse sistema era apenas uma forma de recrutamento de mão de obra, com reduzidos custos monetários, uma vez que transferia para o próprio trabalhador o ônus de sua subsistência” (WANDERLEY, 2015, p. 27).

Nesse contexto, a prática da violência era a única forma de mobilizar o trabalho no Vale do Jequitinhonha. Isto se dava não somente nessa região, mas como reflexo da transição do sistema político pela qual o Brasil passava e que não favoreceu a mudança direta do trabalho escravo para o trabalho assalariado, impondo aos descendentes de escravos a submissão à violência e precariedade ofertada pelos donos do capital e da terra para garantir minimamente a sobrevivência.

Para Leite, A.C. (2015, p.189) “*estes trabalhadores eram contraditoriamente livres (livres para ir e vir, mas também livres dos meios de produção e subsistência) como mecanismo fundamental da mobilização do trabalho*”. Como não existia número populacional alto na região, era interessante para os proprietários fornecer condições para reprodução familiar, uma vez que havia a necessidade de ampliar a mão de obra com custos monetários baixíssimos.

Quando ele trabalhava com o carro, nesse tempo dessa geada que está agora, no tempo da seca, na hora que o povo quebrava os milhos na roça, no mês de maio quebravam as roças né? Aí levavam os bois de carro para lá para o terreno aonde plantavam roça, um lugar chamado Capoeira Grande, lá atrás. Aí quando, pai tinha que sair daqui de madrugada para ir lá pegar os bois para ele ir trabalhar. Quando o sol estava saindo, ele já estava saindo com o carro carregado para trabalhar. Aí pai tirava nós da cama, duas de nós mais velhas, eu mais Liinha que éramos mais velhas para ir com ele de companhia para a Capoeira Grande. Ele não tinha relógio. Ele olhava para a estrela assim e falava: é hora. Nem sempre tinha galo, porque às vezes mãe tinha que matar o galo para comer porque não tinha outra coisa e ficava sem nada. Aí ele olhava a estrela: já é hora de eu ir! Saía e chegava, subia nós na geada para cima, sem uma blusinha, sem um chinelinho no pé, quebrando no escuro e subia para aí acima. Chegava lá, entrava para dentro do terreno lá e juntava umas folhas de... umas folhas secas, e fazia um foguinho, nem fósforo não era, era um isqueiro que ele tinha, um isqueiro que ele fazia de pedra assim para acender. E aí acendia o fogo e ficava com a gente lá na beira do fogo até começar vir a barra do dia. Aí nós ficávamos lá contando mentira, conversando bobagem para entreter né? E nem lembrava de onça, nem nada. Quando começava vir a barra do dia, aí ele deixava a gente na beira do fogo e saía no meio do mato caçando esses bois. Custava para achar esses bois. Quando achava esses bois, vinha, passava, pegava e nós descíamos.

Quando o sol estava saindo, ele já estava com os bois arriados aí para sair para trabalhar. Isso era a seca inteira nessa luta. Quando os outros meninos foram crescendo, aí já era o Bené mais o Bastião que iam com ele. Depois tinha que ir lá outra vez (soltar os bois) e voltava de lá de noite, da Capoeira Grande. Quando era na quarta-feira ele trabalhava o dia inteiro, de tarde ia lá embaixo, ia na casa lá acertar e pegar um dinheirozinho né? O dinheirozinho pouquinho dos dias. Chegava aqui em casa, pegava um de nós, ia para rua de noite para comprar uns trezininhos para comer. Chegava lá, comprava umas coisinhas, deixava nós na... nem roupa nós não tínhamos. Chegava numas velhas na entrada da rua, deixava nós na casinha das velhas e entrava e chegava lá para comprar as coisas. Quando ele vinha, pegava nós e vinha embora de noite, para esses trens afora de noitão! Chegava em casa e ainda ia fazer um de comezinho para poder comer para dormir. (Dona Efigênia).

2.3.2. As Vivências do carrear

As memórias sobre o tempo do carro de boi refletem a história da escravidão, mas também apresenta a dimensão afetiva da relação familiar e desta com os animais de trabalho e também com o lugar. As narrativas dos filhos de Pai Véio e Mãe Véia variam entre os conteúdos de sofrimento e exploração e as lembranças das andanças com o carro de boi como uma experiência de inter-relação familiar, de lazer e de alegria.

Eu ainda segui o trajeto dos outros porque eu lembro assim com idade de cinco anos, eu tenho lembrança, eu lembro que estava pequena nessa época com uns cinco anos, eu tenho lembrança, eles iam arrancar canela, cortar lenha para o patrão dele para levar para uma casa de roda lá no município de Datas, meu pai que levava. Eu acompanhava eles, eu lembro que a minha irmã, o dia que me levava, era longe, ela me levava nas costas, eu estava pequena. Então eu acompanhei isso e a gente foi crescendo nessa medida e, quando a gente já dava conta de fazer alguma coisa, já ajudava né, juntava um pau de lenha e jogava no monte pra depois eles irem medir o metro. Isso era minha mãe e a outra irmã, não era Efigênia não, era a outra porque Efigênia estava trabalhando fora, empregada na casa dos outros. Essa outra que trabalhava junto, então meu pai sempre fazia isso, ele trabalhava com carro de boi, e eu lembro que eu mais a Teca, no dia que ele falava, amanhã eu vou carrear, nós gostávamos porque nós íamos em cima do carro e eu colocava a mão nos bois, conversava com os bois e isso pra nós era uma né? Era uma alegria muito grande! (Dona Joana).

A lembrança de Dona Joana sobre a relação com os animais, com os lugares que percorriam com o carro de boi, com as madeiras e com as plantas que tinham contato traz à tona as memórias do lugar. Para Tuan (1983, p. 158) “*Os acontecimentos simples podem, com o tempo, se transformar em um sentimento profundo pelo lugar*”, ou seja, a audição, o paladar, a visão, o tato, são formas das quais as pessoas conhecem e experienciam o mundo. Assim, o contato com o boi, com o frio na madrugada e com o carro são vivências que emocionam os familiares quando acionadas pela lembrança, uma vez que remetem à infância e à convivência com os pais e irmãos, com a natureza e com os animais. Em seu texto, Tuan (1983), diz que esses

acontecimentos parecem simples, não chamam atenção, passam despercebidos, contudo quando contados e refletidos emerge-se o seu real valor: as emoções envolvidas que retratam a experiência íntima com o lugar.

Essas lembranças relacionadas à infância provavelmente circularam entre os familiares e também devem ter sido contadas várias vezes pelos pais, considerando ainda que os bois que puxavam o carro faziam parte do cotidiano da vida de todos, porque ou o pai estava carreando, ou estava se preparando para carrear quando se alimentava ou quando descansava, essa era a vida dele “*de escuro a escuro*”. As crianças estavam envolvidas nesse cotidiano porque também, muitas vezes, acompanhavam o pai na lida, ou seja, a vivência com o carro de boi e tudo o mais que acompanhava o cenário do carreio é repleto de afetividade, pois “*é no quadro da família que a imagem se situa, porque desde o início ela estava ali inserida e dela jamais saiu*” (HALBWACHS, 1990. p. 39).

No tempo do carro de boi a família relata que não possuíam nenhum bem material, que a casa, o carro de boi, os animais e os instrumentos de trabalho eram todos do fazendeiro. Não possuíam roupas nem sapatos, dispunham somente da roupa que estavam vestidos e elas eram feitas de pano de saco. Dona Preta conta que viviam descalços, não tinham sapatos ou chinelos, que passaram toda a infância “*sem calçar qualquer coisa que fosse*”, e que quando calçou seu primeiro chinelo já estava de casamento marcado. Do mesmo jeito eram as roupas, possuíam apenas uma muda, só foram vestir roupas diferentes daquelas feitas de saco “*quando já éramos todos grandes, que a Efigênia fazia*”.

Chinelo, chinelo, na época dele quase num... era tudo pé no chão mesmo. (...) Eu mais Nenzinha via o povo andar calçado de sapato e caminhando no gorgulho e o sapato fazendo aquela zoeira no gorgulho, não tem uns sapatos que fazem aquela zoeira de caminhar? O quê que nós fazíamos, quando mãe estava descascando milho e tirava aquelas, aquelas capotas de, de milho que quebrava a espiga e ficava aquele grosso assim? O que nós fazíamos? Nós fazíamos de conta que era um sapato, calçava nos dois pés, amarrava com uma corda de banana, assim, e ficava andando no gorgulho: é nosso sapato (risos). Aí aquela, aquela coisa de milho ficava fazendo uma zoeira assim. Nós ficávamos toda, toda: nós estamos calçadas de sapato! (muitos risos). Ô meu Deus! Coisa engraçada! Engraçado demais! Santo Deus! Os meninos, os meninos não, nós todos. Usávamos uma roupa de saco, aquele que fazia... daquele saco que você está vendo ali, que faz esses paninhos, é... pano de chão e também que faz os panos de prato né? Pia também. Tudo comprava o saco e a minha irmã fazia as camisinhas pros meninos, shortinho e vestido pra nós, de saco, pra mãe. Nós vestíamos era isso! (Dona Preta).

A privação da família neste tempo era em todos os âmbitos materiais, não tinham posses, somente a força de trabalho.

Era do fazendeiro, era tudo do fazendeiro, ele não tinha nada não, burro que trabalhou era do fazendeiro. Não tinha nada. Se eu falar com você que pra lavar a roupinha que ele tinha, ele tinha que esconder no mato pra mãe lavar aquela roupa! Passava a roupa n'água, enxugava pra ele vestir e sair do mato. (...) Nós enxugávamos muito era pondo aqui no calor do fogo. Ele tinha uma só, às vezes lavava, tinha que secar depressa, punha aqui pra secar, depressa pra poder vestir de novo, desse jeito. E a noite, costumava ele chegar do serviço, dava essa roupa, mãe passava ela n'água e punha pra enxugar, e se estava rasgada, de noite ela remendava aquela roupa, lumiano com candeia (uma planta do mato), você viu o que é candeia? Com luz de candeia, porque não tinha querosene, não tinha outra luz né. Com luz de candeia remendava pra ele vestir pra sair no outro dia de manhã (Dona Preta).

A falta de recursos, ao mesmo tempo em que produzia a submissão à precarização na relação de trabalho, também era produzida por ela. O Pai Véio trabalhava, desde criança, em troca de moradia e comida e, na vida adulta, o salário que recebia não pagava sequer a comida. Os filhos referem ao pagamento como uma “gorjetinha” ou “um dinheirinho de nada”, pois não era estabelecida nenhuma base salarial para pagamento e este não correspondia às despesas básicas da família. Por depender da moradia e dos instrumentos de trabalho do “patrão”, não tinha outra possibilidade de trabalho que não fosse se submeter às condições impostas pelo fazendeiro. Os filhos contam ainda que se o Pai Véio “rebelasse” e “fizesse exigência” o fazendeiro não iria aceitar e ele não conseguiria emprego em nenhum outro local da região porque o fazendeiro não iria deixar. “Era assim que funcionava aqui.” (Seu Zé).

E nem aqui pro Álvaro eu acho que ele não tinha salário não, porque se tivesse não deixava a família passar tanta necessidade e tanta fome. Porque a gente pensa hoje, parece que não tinha, parece que dava ele uma gorjetinha e pronto né? Aí olhava o gado, guiava o carro de boi, e fazia o mesmo trajeto aí. Então ele transportava as coisas no carro de boi e como no animal, tinha o animal também, o burro de carga pra pegar a mercadoria e transportar de um lugar pra outro. (...) Ele trabalhava... só que ele bebia muito, mas um muito que ele bebia, ele num era tanto. Você vê que uma pessoa que bebe muito ele não aguenta, ele não mantém o serviço dele em ordem né? Agora a carga de horário, num coisa... e ele não faltava o serviço dele, por isso eu não concordo que ele bebia tanto assim não né? É... trabalhava muito. Trabalhava até de noite, ia mãe, uma hora os meninos que tivessem maiorzinhos estavam juntos com ele. Se fosse um serviço assim que ele achasse pesado pra ele, ele levava mãe, mãe ia, levava os meninos que já aguentavam fazer força pra poder estar organizando o serviço que ele tinha que fazer. E mandava ele fazer um serviço que às vezes dependia de companhia, um ajudante, mas não dava o ajudante. Só mandava: você vai fazer esse serviço ali. Não dava, aí mãe ia com ele levando os meninos que agentassem fazer alguma coisa, assim. Mãe ficava em casa, porque não tinha comida, não tinha roupa, ela era muito fraquinha, passava muita fome, então ficava em casa, mas não fazia grandes coisas né? Era fraqueza demais. (Dona Preta).

De acordo com Leite (2015) a forma de dominação dos trabalhadores, exercida pelos proprietários de terras, impunha relações extremamente precárias de trabalho, mesmo que a família tivesse acesso à uma parcela da terra, a precariedade em que vivia não permitia nenhum tipo de prosperidade. No caso da família de Pai Véio e Mãe Véia não existia possibilidade de

produção própria para consumo como nos casos de “colonos” da zona canavieira do Nordeste, precisamente em Pernambuco e de produção de café em São Paulo citados por Wanderley (2015), isto porque na região do Vale do Jequitinhonha, onde se localiza Raiz, o pagamento era “*uma mixariazinha*” e o trabalho “*de escuro a escuro*”.

Os filhos contam que, na região, mesmo quando era envolvida alguma forma de pagamento para o trabalho era ínfimo diante das necessidades básicas de uma família e existia uma submissão ao sistema, imposto por todos os proprietários de terras, pois o trabalhador virava propriedade do fazendeiro e só conseguia mudar de trabalho para outra fazenda se fosse cedido pelo próprio patrão. “*Não adiantava ir procurar coisa melhor, eles já tinham tudo combinado, não arrumava não. Se saísse, um já combinava com os outros de ninguém arranjar nada, ele ficava condenado lá, só ia se fosse um combinado do patrão*” (Dona Efigênia). Desta maneira o trabalhador ficava aprisionado à relação com o patrão e submetido ao sistema de negociação entre fazendeiros, ou seja, assim como a terra, ele também fazia parte da propriedade.

As narrativas dos filhos oscilam entre as lembranças que remetem à “*pobreza extrema*”, à fome e à precariedade em que viviam e a afetividade envolvida nas relações que compunham a vivência do mundo camponês.

Nós passávamos muita necessidade, mas só que eu não lembro com tristeza do que a gente passou. Eu sinto um conforto! E as coisas que a gente comia porque fazia, por exemplo, eles iam, apanhavam samambaia, uma planta do mato, e a minha mãe não tinha gordura para fazer e ela fazia com sal, sal e água, ela cozinhava e colocava o sal. E a gente comia aquilo com farinha de mandioca, sem feijão, outra hora fazia beiju de massa de mandioca e comia com aquilo. Mesma coisa é o que eles falam ora-pro-nobis e comia também só isso, porque era com farinha de mandioca ou com beiju. Porque tem pessoas que, às vezes, a gente vê falando assim: num gosto nem de lembrar, isso que comi tanto isso, não gosto nem de lembrar porque eu passava... quando eu passava fome. Eu não lembro com tristeza, com angústia, eu sinto o paladar de que eu comia e enchia a barriga! (Dona Joana).

As memórias dos descendentes de Pai Véio e Mãe Véia trazem nas relações com o trabalho, com a fome e com a falta de recursos materiais, a construção afetiva com o território, ou seja, foi no tato, no paladar, no olfato que foram compondo o lugar. Mesmo que as andanças, o contato com as plantas nativas e com os animais, as *panhas*, tenham sido motivadas pela fome e pela necessidade de realizar o trabalho pesado para sanar as necessidades básicas, alimentaram ainda o campo dos afetos, pois nessa relação desenvolveram o pertencimento ao lugar. As lembranças trazem a dor da barriga vazia, mas também o regozijo da fome saciada que foi oportunizada pelo trabalho do Pai Véio ou pela iniciativa da Mãe Véia. As falas abordam nesses

momentos, o prazer da convivência com os pais e com a natureza, que compõe a memória dos laços que foram sendo construídos e que engendraram as narrativas que sustentam os processos de luta e resistência na reivindicação por direitos.

Nesse sentido, posso considerar duas questões a respeito do lugar: a primeira é sobre o quanto a família estabelece uma relação de familiaridade com a natureza, pois foi dela que muitas vezes retiraram o alimento. *“A natureza pode ser hostil e enigmática, porém o homem aprende a compreendê-la – extrair-lhe significado – quando isso é necessário para sua sobrevivência”* (TUAN, 1983, p.89).

A segunda é o quanto aos sentidos, pois o paladar, o tato, a visão estão presentes nos relatos da família quando querem expressar a dimensão afetiva construída no lugar. Através do *“colocar a mão nos bois”*, da sensação de calçar *“as capotas de milho”*, *“da luz de candeia”*, do gosto *“das plantas do mato”*, da sensação de *“encher a barriga”*, os filhos de Pai Véio e Mãe Véia foram se afetando e produzindo sentido para o mundo, ou seja, foram construindo a familiaridade com Raiz e cultivando um laço extremamente íntimo com o lugar.

2.4. O tempo da fome e do trabalho como pagamento

Nós amanhecíamos quase sem nada para comer. E pai trabalhando para esse homem, a casa dele era lá embaixo. Aí mãe falava assim: ó meus filhos, eu vou esperar passar almoço, aí nós chegamos lá, vê se sobrou uma sobrinha de comida lá. Chegava na casa, já tinham almoçado. Quando sobrava algum decomezinho fazia um mexidinho com o resto de comida. (Seu Luiz).

A fome foi um tema presente em todas as memórias referentes à infância dos filhos de Mãe Véia e Pai Véio. Era ela a motivadora de praticamente todas as atitudes dos pais em relação às suas próprias vidas e a vida dos filhos. Enquanto o Pai Véio se submetia à exploração no trabalho em troca de *“uma mixariazinha de nada”* para alimentar a família, Mãe Véia andava em busca de comida não só pelos campos e serras, mas também pelas casas dos donos de fazendas. Na expectativa de alimentar a ela e aos filhos, por vezes trocava seu trabalho pelas sobras do almoço das famílias mais abastadas da região e, por outras, esperava a boa vontade e a possibilidade de ter sobrado alguma coisa das refeições.

Ela falava com a gente assim ó: nós vamos lá em, era comadre Julita que era filha do Álvaro e morava ali, nós vamos esperar ela dá o almoço para nós chegarmos lá, porque a hora que nós chegarmos já deu o almoço pra ver se sobrou alguma coisa

pra ela dar pra mim, pra eu dar vocês. Aí esperava, quando dava uma certa hora ela chegava: ô comadre, você não... seu almoço não sobrou um pedacinho aí procê me dá pra esses meninos? Sobrou, mas você, aí ela falava assim: você faz esse pedaço de cará chinês - que era uns carás muito grandes, ela fazia uma parte e ficava outra parte - descasca e faz para os meninos, e assim ela dava com angu. Aí ela ia, fazia, dava a gente um decomerzinho. Aí ia arrumar cozinha, arrumar casa, se tivesse roupa pra lavar, lavava roupa, buscava um feixe de lenha e aí nós íamos embora. Era assim. Quase todo o dia porque ela variava também. Nós andávamos muito pra casa de outros, outros povos lá de... daquelas, Raiz lá embaixo, pra lá... lá para o Cuba, ela andava com a gente nessa expectativa de chegar e, às vezes, a gente ganhava um pratinho de comida, um cafezinho. Aí ficava mais era assim, uma hora ela ia para uma casa, uma hora ela ia pra outra, ficava com a gente era assim. Era só essa casa aqui da Julita e uma outra casinha atrás aqui que era do Clemente, lá ela trabalhava em troca de comida, nas outras casas não. As outras casas eram mais longe, então a gente ia lá um dia né? Aí ela não fazia nada pra pagar não. Nessas duas casas fazia, Julita e do Clemente. O coco da serra era um sustento também pra nós, porque o dia que mãe, se achava, às vezes... Às vezes até envergonhada de tudo, de bater numa porta né? Ela saía com a gente pra serra, caçando coco da serra. Era pequi, panã, e quando achava um cacho de coco, ah! Minha mãe ficava alegre demais: graças a Deus! Pegava o cacho de coco, sentava com nós, quebrava o coco, aí comia o coco: graças a Deus! Vamos embora, graças a Deus! Já almoçamos. Porque é... igualmente, os meninos saíam com sete anos pra trabalhar para os outros, sofrer, apanhar, tudo. Sofrendo lá assim, sem roupa, sem cama, sem nada. E dava uma mixariazinha porque você vê, a gente fala tudo que era uma mixariazinha por isso que tinha o... pai trabalhava, eles trabalhavam, Efigênia, Chiquinha, tudo trabalhava, e não tinha assim uma, uma, uma vida assim controlada em casa. Não tinha as coisas em casa. Por isso que a gente fala que trabalhou ... pra dizer de graça. Porque se não ao menos assim uma coisa, igual a gente fala assim, um fubá pra fazer um suado, uma gordura pra fazer um suado, um sal... não tinha, quer dizer que trabalhou pode dizer de graça né? Hoje a gente pensa que trabalhou de graça, porque não tem jeito, não tinha aonde que esse dinheiro foi não! (Dona Preta).

As lembranças trazem à tona o trabalho das crianças como uma forma de conseguir a comida ou um “*trocadinho*” para ajudar em casa com a alimentação, ou como o pagamento das dívidas que o Pai Véio fazia no armazém dos donos das fazendas. Os filhos contam que as dívidas eram feitas para as “*despesas*” da casa, mas que elas eram intermináveis, antes de acabar uma dívida, já começava outra e assim eles trabalhavam grandes “*temporadas*” para saná-las e para fazer as despesas da casa. Durante a oficina da *Linha do Tempo*, os filhos trouxeram muitas lembranças dessa época e, como em tantos outros momentos, por mais que discorressem sobre o sofrimento daquelas vivências, muitas vezes fazendo os relatos em lágrimas, conseguiam se apegar em pequenos detalhes para darem muitas risadas.

Eu lembro que quando foi um dia nós saímos dessa casa e subimos para uma outra casa e o homem de lá viu nós na frente de mãe mais os meninos, brincando, e quando nós chegamos lá... fomos lá para ver se achávamos alguma coisa para comer também né? Aí o Clemente falou assim: esses meninos que a senhora vinha, estou olhando esses meninos vem correndo com a senhora, brincando, vou falar com a senhora, vão combinar de ficar pelo menos um deles aqui comigo porque eles já estão grandinhos, ele faz alguma coisa aqui e a gente dá ele um trocadinho e já ajuda. Mãe falou: Ah! Tá bom! E Zezé toda vida foi muito esperto, e ele ouviu aquilo e esperou o povo distrair e ó... quando foi na hora de irmos embora que Clemente lembrou ela: qual é

dos meninos que a senhora vai deixar? É o mais velho, caça o Zezé (muitos risos). Aí então o Zé teve que ficar... (Seu Luiz).

Fiquei lá capinando no quintal, era grama e gorgulho, capinando e juntando as pedras no pé das árvores, as pedras que arrancava no pé das árvores. Eu estava com uns nove anos. Mas não adiantou não porque depois ele teve que ir também. (Risos). E de lá levaram nós para um garimpo, lá mais para baixo. E nós, fraquinhos, trabalhando com homens grandes... eram uns carumbé¹⁶ que a gente trabalhava né? Para tirar os materiais para juntar e tirar para fora e enchia... os homens viam e enchiam o carumbé bem pesado e levantavam ele e eu enfiava por baixo e batia na cabeça e o trem até zoava, um tanto de lágrima descendo... era o dia inteiro! E água derramando a lama do trem cheio de água, né? De tarde eu estava igual João de barro. Quando vinha todos os dias dormir na casa não tinha cama, o dia que o Clemente saía a cavalo é que aqueles forros que fazem, que serve para colocar no lombo do animal, bacheira, aquilo que nós ficávamos esperando ele chegar para nós forrarmos e embrulhar com aquilo porque não tinha cama não. Comida era uma comidinha fraquinha. Lembro um dia que eu inventei enfiar dentro do saco e fui encolhendo e torcendo a boca dele, depois deitei ali aquele bolinho, e tinha bom sono, dormi a noite inteira. Quando acordei de manhã o corpo estava duro. Ah! Eu fui mexendo, mexendo e com muito custo eu consegui sair de dentro desse saco. Aí levantei mancando, mancando e fui desenvolvendo. Tomava um cafezinho, um café com angu e ia para o serviço. Aí foi umas temporadas. E nessa época pai bebia né? Ganhava um pouco do trabalho dele, aí nós... pai tomou na mão do Clemente acho que 200 mil réis, e aí nós fomos trabalhando, trabalhando para pagar, mas antes de pagar ele tomava outro e foi uma temporada! (Seu Zé).

Desse tempo nós fomos, eu e minha irmã trabalhar no garimpo, daí a gente trabalhava só no campo, no campo... Até que pai uma vez precisou de, tomou emprestado um dinheiro na mão de um homem na Raiz que mexia com garimpo, quando, ele não tinha dinheiro para pagar. Aí o homem falou com ele assim: ó eu vou dar pra você esses 50 mirreiros, você manda suas meninas trabalhar para mim na roça da capoeira grande, que é lá pra trás, para trabalhar na jornada com o serviço. Ele sabia que pai não tinha dinheiro para pagar ele né? Aí eu fui pra lá mais Chiquinha, aí eu trabalhei lá 8 anos. Chiquinha adoeceu e saiu, e eu trabalhei lá 8 anos. Paguei e continuei trabalhando. Aí todo domingo pai passava lá para pegar as coisas na minha conta pra eu pagar né? Quando eu chegava na cozinha que ele estava lá recebendo as coisas ou dinheiro, o que fosse, ele falava assim, num vai me pagar não minha filha? Pagar com o quê, o serviço dele não dava nada. Quando eu acertava uma conta, eu ganhava uma mixaria por mês, quando acertava minha conta era só para pagar as coisas que ele pegava. (Dona Efigênia).

As narrativas de Seu Luís, Dona Preta, Seu Zé e Dona Efigênia refletem as estratégias utilizadas pelos fazendeiros para obterem baixíssimo custo em relação à mão de obra nas atividades nas fazendas. Com o pai submetido à dominação do patrão e apenas com uma “mixariazinha” e sem condição de mudar de trabalho, porque também se encontrava em condição de propriedade do fazendeiro, o que restava era utilizar a mão de obra de todos da família, independente da condição de saúde da Mãe Véia ou da idade dos filhos, para promover, mesmo que precariamente, a comida cotidiana para a garantia da vida.

¹⁶Recipiente de formato de cone, em que coloca o cascalho para ser lavado para a procura do metal ou das pedras preciosas nos garimpos de ouro e diamante.

2.4.1. “Viveu a fome, mas deixou a sombra”

Embora os filhos de Pai Véio relatem seu período de abuso de álcool e os momentos em que eles trabalharam para pagar suas contas, como diz Dona Efigênia, que trabalhava praticamente “*só para pagar as coisas que ele pegava*” e Seu Zé e Seu Luís que o trabalho já era o pagamento de dívidas que ele não conseguia quitar, as narrativas são sempre carregadas de afetividade e de saudade. Mesmo com essas questões as lembranças são de um pai herói, que suportou tudo para criá-los e ainda deixou “*uma sombra*” de retidão e caráter.

Essas memórias refletem a ressignificação pelas quais os acontecimentos passaram ao serem trazidos para o presente, e os dramas da família, ao serem lembrados, são atualizados para um contexto de autorreconhecimento como remanescente de quilombo. Desta maneira, esses acontecimentos passam a possuir um novo sentido e a compor um novo quadro de memória. Os relatos dos filhos não são sobre eventos soltos, que surgem eventualmente, são lembranças que são evocadas para dimensionar o quanto a história dos pais refletia a história da escravidão e também da relação com o lugar.

Halbwachs (1990) aponta que após a morte do indivíduo, durante algum período ele ainda é lembrado e imaginado como se estivesse vivo e, com o tempo, a lembrança da sua imagem vai ficando menos nítida, vai se transformando e que as recordações relativas ao seu passado também.

(...) algumas impressões se apagam e outras se sobressaem, segundo o ponto de vista de onde a encaramos, isto é, segundo as condições novas onde ela se encontra quando nos voltamos para ela. Tudo o que aprendo de novo sobre meu pai, e também sobre aqueles que foram ou estiveram em relação com ele, todos os novos julgamentos que faço sobre a época que ele vive, todas as novas reflexões que faço, à medida que me torno mais capaz de pensar e que disponho de mais termo de comparação, inclinam se a retocar seu retrato (HALBWACHS, 1990, p. 74).

Deste modo, o passado, que um dia se apresentou de um jeito, vai tomando outro formato de acordo com os grupos dos quais as pessoas fazem parte. Conforme Halbwachs, é a partir deste novo formato que revejo e lembro o passado, quanto mais participo, interajo e me envolvo com o grupo, mais as lembranças se renovam. Nessa perspectiva, podemos considerar que a interlocução dos familiares, os mais velhos, filhos do Pai Véio e da Mãe Véia, com seus filhos e netos fazem com que as lembranças sejam ressignificadas para instrumentalizar a luta em defesa do lugar e para o autorreconhecimento. As lembranças sobre os pais se fixam mais na

figura descendente de escravos que formou uma comunidade e conseguiu mantê-la pela força do trabalho e pelo afeto, que qualquer outra lembrança que possa dizer sobre ele.

A trajetória da família tem momentos marcantes que desvelam a relação com a doença, com o trabalho, com a fome e com a morte. As estratégias para “a lida” com estes dramas da vida parecem transformá-las em uma lembrança que, ao ser rememorada, possa provocar outros sentimentos que não a dor da vivência do evento quando ele aconteceu. Percebi que, em praticamente todas as narrativas relacionadas a estes momentos, eram trazidos comentários com algum tom de brincadeira, como se buscassem diminuir a dureza do fato vivenciado.

Na oficina da *Linha do Tempo*, quando conversávamos sobre o nascimento dos filhos de Pai Véio e Mãe Véia e em que casa eles nasceram, Dona Efigênia contou sobre o falecimento do Manuel, que viveu poucos meses.

O Zé falou que foi bom o Manelzim ter morrido para poder comer o açúcar dele. (Risos). Tinha tanto juízo que quando o menino morreu ele falou: foi bom Manelzim morrer, porque agora vou comer o açúcar dele. Açúcar de fazer chazinho para ele. Ah meu Deus do céu! (Todos riem muito). A necessidade era tanta né? Nosso Deus! (Dona Efigênia).

Ela relata que diante da falta do que comer, a morte do irmão causou em Seu Zé, que também era muito pequeno, alegria ao pensar que era um a menos para dividir a pouca comida que tinham e que, por Manuel ser ainda bebê, tinha o privilégio de tomar chá com açúcar, o que, para os maiores, era uma iguaria. Enquanto Dona Efigênia contava sobre o episódio, embora remetesse à perda de um irmão, todos riem muito, pois o fato produzia muito mais sentido em relação às artimanhas do Seu Zé na luta pela vida do que o episódio da morte.

As lembranças trazidas pelos filhos de Pai Véio e Mãe Véia demonstram que o tempo da fome e da troca do trabalho pela comida durou até que todos ficassem adultos, porém registram que nesta fase não necessariamente a relação de trabalho tinha deixado de ser precária ou que tivessem saído da condição de pobreza. Para a família “*as portas se abriram e tudo melhorou depois que passamos a obedecer a Deus*” (Dona Efigênia), ou seja, depois que se converteram para a Congregação Cristã no Brasil, mas esta discussão será feita mais adiante.

2.5. O Tempo do Garimpo e do Cristal

Pai Véio começou a trabalhar com garimpo e cristal quando ainda trabalhava com o carro de boi para o fazendeiro, nas épocas da seca a partir de 1965, mas intensificou a atividade, juntamente com os filhos a partir de 1976, depois que adoeceu e parou de trabalhar para o fazendeiro. Até essa data “*o garimpo lá era só na seca quando assentava roda né? Então no intervalo com chuva não tinha o garimpo.*” (Seu Luiz). Além do adoecimento do Pai Véio, outra questão relevante para o aumento das atividades do garimpo foi o fato de que “*nós ficamos sem espaço para plantar, onde plantávamos milho e feijão, eles plantaram braquiária lá.*” (Seu Luiz). Tanto no decorrer das entrevistas como durante a oficina da *Linha do Tempo* e da *Nova Cartografia Social*, os filhos sempre conversavam muito sobre como decorreu o trabalho com o garimpo e, principalmente com o cristal e que, realmente, só encerraram por definitivo as atividades em 1999.



Foto 31: Resquícios do Local de Panha do Cristal.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

Por muitas vezes as datas se confundem, ao mesmo tempo em que trazem relatos do garimpo e da *panha* de cristal como uma prática que começou a acontecer por volta de 1965, também informam que o cristal já era uma atividade que existia desde a época dos avós, que estes já realizavam esses trabalhos, inclusive remeteram à atividade como uma das mais antigas dos antecedentes da família. Porém, enquanto Dona Joana afirma que “*A época do cristal é dos tempos antigos, foi uma das primeiras atividades praticamente, desde a minha vó né?*” O Seu Ercílio já diz que “*O garimpo de cristal coincide com o garimpo de diamante*”.

Nesse sentido Halbwachs (1990) aponta que quando lembramos de algo retomamos um lugar no quadro de referências, porém essas lembranças não ficam estáticas e não permanecem exatamente como eram, elas se adaptam à vivência do presente. Quando alguém lembra de um determinado evento do passado e localiza nele uma data, no primeiro momento pode ter certeza de que aquilo aconteceu exatamente daquela maneira e naquela precisão de data, mas quando socializam as lembranças no grupo essa certeza se desfaz e as lembranças são readequadas àquilo que compõe o presente e as várias percepções do grupo.

Uma cena do passado pode nos parecer tal que não teremos nada a suprir nem acrescentar, e que nunca haverá nada de menos nem de mais para compreender. Porém, se encontrássemos alguém que dela tivesse participado ou a tivesse assistido, que a evoque e a relate: após tê-lo ouvido, não temos mais certeza do que antes que não poderíamos nos enganar sobre a ordem dos detalhes, a importância relativa das partes e o sentido geral do evento; porque é impossível que duas pessoas que viram o mesmo fato, quando o narram algum tempo depois, o reproduzam com traços idênticos (HALBWACHS, 1990, p. 75).

Os desencontros, que muitas vezes apareceram durante as oficinas, sobre datas e como os eventos aconteceram, geralmente eram apresentados, discutidos e ao final tendiam a darem razão uns para os outros, mas sem fechar em uma única conclusão. Depois, quando o assunto era retomado, traziam os novos conteúdos que apareceram naquele dia, como quando Dona Preta retoma o assunto do garimpo e fala que *“aquele dia o Zezé contou melhor sobre esse tempo porque eles trabalharam mais constante nesse serviço, então parou mesmo, acho que foi daquele jeito, não tinha mais como continuar, foi em 1999”*. Para Halbwachs (1990, p. 100) as datas nos servem apenas para situar *“um quadro de dados temporais os quais essa lembrança está de qualquer maneira relacionada”*, ou seja, quando era criança, solteiro, morava em tal lugar, etc. O tempo do grupo é organizado e referenciado através de uma dinâmica de valor própria dele.

Não há um tempo universal e único, mas a sociedade se decompõe em uma multiplicidade de grupos, nos quais cada um tem sua duração própria. O que distingue esses tempos coletivos, não é o fato de que uns se escoem mais depressa do que os outros. Não podemos mesmo dizer que esses tempos se escoam. Já que cada consciência coletiva pode lembrar-se, e que a substância do tempo parece realmente ser uma condição da memória. Os acontecimentos se sucedem no tempo, mas o tempo em si mesmo é um quadro imóvel. Somente os tempos são mais ou menos amplos, eles permitem à memória retroceder mais ou menos, dentro daquilo que convém chamar de passado (HALBWACHS, 1990, p. 127).

Para o autor é depois que reestabelecemos a lembrança e refletimos e estudamos as partes dela é que encontramos a data dos acontecimentos. Ela pode ser imprecisa, mas nos serve como um marco para sinalizar o quadro ao qual a lembrança se reporta, visto que esta lembrança não está deslocada de outras que se referem àquele mesmo período, assim quando uma lembrança emerge, é possível lembrar de uma data, mesmo que imprecisa e, ao lembrar uma data, outras lembranças atreladas a ela também surgirão. Quando estas memórias surgem, durante um encontro do grupo, é como se uma lembrança fosse puxando outras, que vão trazendo datas que remetem a outras lembranças e assim sucessivamente. Porém Halbwachs chama atenção para o fato de que as lembranças circulam em um tempo próprio do grupo, esse tempo é um quadro imóvel e são as lembranças que dão sentido a ele.

Nessa perspectiva a comunidade Raiz possui um tempo próprio, onde os quadros de lembrança se organizam a partir dos acontecimentos mais antigos, que envolvem os antepassados da família, até os acontecimentos mais recentes. Esta organização se dá na divisão do tempo em partes, onde cada um contém uma dinâmica de vida da família, por isso eles se referem aos acontecimentos como “*no tempo do carro de boi*”, “*no tempo do garimpo*”. Mesmo que estas partes se entrelacem, por muitas vezes o tempo como quadro imóvel é, através das lembranças, dividido em vários tempos que ordenam os conteúdos em função da construção de uma história linear, que produza sentido para o autorreconhecimento como remanescente de quilombo.

Nessa linha do tempo o garimpo de diamante e de cristal, como atividade de trabalho, é narrada como mais uma das práticas tradicionais da família, porém os conteúdos destacam muito mais a atividade como uma “*ilusão*”, como um trabalho do qual não há muito do que se orgulhar ou transmitir para os descendentes a não ser o sentido de exploração por que passaram com os donos dos garimpos. A prática da *panha* de cristal, também é entendida como uma atividade de garimpo que, por muitas vezes, conforme contam, foi “*a valência*” da família para matar a fome, mas que não teve continuidade, sendo que sua lembrança tem a função de alimentar a memória da luta pela sobrevivência.

É garimpo né? A gente ia cavando pra chegar nas formas, ou as vezes se tivesses minerando em lugar que já foi trabalhado, procurando restolho, porque antigamente eles trabalhavam em terra virgem, terreno virgem que ninguém nunca trabalhou e tiravam as pedras de cristal de primeira qualidade. Então a gente ia depois relavrando para fazer um material que chama lasca, lasca de cristal. Vendia peças inteiras, as peças mais preciosas e lasca que a gente vendia aquilo. Às vezes não achava, a gente tinha que trabalhar semanas pra juntar um material. Tinha vez que a gente trabalhava três, quatro dias e não encontrava nada, lavrava e não

encontrava. Difícil né? Os meus pais, meus avós trabalhavam e, então era a tradição deles e passaram pra gente e a gente continuou a luta por muitos anos até quando os proprietários deixavam a gente trabalhar. Depois dificultavam pra gente trabalhar, depois veio uma lei que não podiam explorar mais, aí a gente deixou e saiu (Dona Joana).

Nos relatos da família também há variações quanto às denominações da atividade do cristal, uns falam “*arrancar cristal*”, outros falam “*garimpar*”, “*catar*”, “*caçar*”, e até mesmo *panhar*, como se referem às outras extrações. Assim como não há uma precisão para as datas, também não existe uma única definição para a atividade, varia da percepção de cada um. Seu Zé aponta que, embora haja algumas imprecisões sobre as datas do início do trabalho com o cristal, essa atividade acontecia como as outras *panhas*, variava de acordo com a demanda e com os preços de compra que encontravam. “*Porque não era uma coisa direta que dava. Uns tempos numa coisa, em outra*” (Seu Zé). Mas todos os membros da família dizem que foi o cristal que muitas vezes os salvou da fome e da “*precisão*”, pois em muitos momentos era a única fonte de renda.

Estas variações em relação aos conteúdos da lembrança são comuns quando a memória sobre um determinado assunto é acionada no grupo devido ao fato de que “*Dessa massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva*” (HALBWACHS, 1990, p. 51), assim as diferenças nas lembranças de datas e nomes que davam às atividades relacionadas ao garimpo são o ponto de vista de cada um sobre a memória coletiva do tempo do garimpo.

As lembranças terão mudanças de ponto de vista de acordo com o quanto de vivência com o garimpo cada um teve e o quanto cada um estava sob a influência de outros grupos que produzem outras memórias, como quem era que estava mais ativo na hora de negociar, quem saía mais para garimpar. Todavia esses pontos de vista não desqualificam a memória coletiva, pelo contrário, fazem parte dela exatamente por ser uma percepção individual da memória coletiva, sendo que a percepção parte do coletivo para o individual. Quando essa diferença surge é porque o contato com outros grupos também determinaram e transformaram o conteúdo do passado que, ao ser rememorado, passa a ser conteúdo do presente porque foi ressignificado (HALBWACHS, 1990).

Nas conversas do grupo fica nítido que há uma história que faz parte da memória coletiva, há uma sintonia nas narrativas dos acontecimentos, e estes são trazidos com o objetivo de estampar

a vivência da fome. A memória coletiva traz o tempo do garimpo para esclarecer como se organizavam para vencer o drama da falta dos recursos básicos para a sobrevivência.

Cristal para nós era assim: não ter uma temporada para o cristal, quando às vezes uma porta fechava, às vezes estava lá sem serviço e caçava um cristal para caçar um jeito de vida né? Caçar um jeito. Era uma saída para caçar um jeito de comer. Uma porta fechava, a gente ia caçar uma outra. (Dona Efigênia).

E tem outro porém, nós trabalhávamos era lavrando onde é que tirava o cristal e ia quebrando e fazendo era lasca para ir vendendo. (Seu Zé).

Esse serviço pode ainda encontrar até hoje, mas não tem mais essa negociação, não tem. Não sei por que que acabou. (Dona Joana).

Eles falavam para gente que aquela lasca lá era para fazer vidro né? Mas a gente nem sabe o quê que é que fazia (Seu Ercílio).

Embora as memórias envolvendo o cristal também constituam o quadro de lutas, por fomentar o acesso a quesitos básicos para a sobrevivência, as pessoas que vivenciaram esse tempo não têm muita clareza sobre o destino do cristal que apuravam. Isso se dava pelo fato deles terem acesso apenas àqueles que mediavam as negociações, os receptores finais não eram conhecidos, não possuíam nenhum contato com eles e, por isto, as vendas também eram realizadas com valores muito baixos, com montante apenas para sanar as necessidades de alimentação e vestimentas da família e, ainda assim, com muita precariedade.

2.6. O Garimpo no Vale do Jequitinhonha

A família relata que o trabalho no garimpo era muito duro, que ganhavam muito pouco porque, além de pagar para o dono da terra e do garimpo, quando encontravam uma pedra, tinham que vender somente para este dono e ele colocava o preço que queria. *“Pagava o que queria, pagava pouquinho, a gente achava que iria ganhar um dinheirão e nada. E ninguém tinha coragem de tentar vender para outro, primeiro porque tinha aquele compromisso e depois porque se tentasse o dono ficava sabendo.”* (Dona Efigênia). Os interlocutores informam que o dono do garimpo era o proprietário da terra onde localizava a área de garimpo e que possuía o material necessário para garimpar. *“A gente não tinha nada, era muito fraquinho, dependia tudo deles!”* (Dona Efigênia).

Martins (2009) disserta que o garimpo no Vale do Jequitinhonha tem uma característica que perpassa toda a sua história, que é o problema nas bases regulatórias para a prática dos garimpeiros, onde o trabalhador braçal, aquele que efetivamente executa a atividade, sempre

esteve em posição marginalizada. Primeiro porque quem exercia o garimpo eram os escravos e, posteriormente, os camponeses pobres e os descendentes de escravos que eram submetidos às legislações que tendiam a proteger e garantir a lucratividade para os donos das terras ou para aqueles que tinham recursos financeiros para desenvolverem pesquisas sobre a potencialidade para extração em um determinado local.

A Constituição de 1891, que manteve o controle do setor de mineração nas mãos dos Estados, optou pelo regime do direito fundiário. O que significa que as jazidas eram consideradas pertencentes aos proprietários dos solos. Pelo simples fato de ser o proprietário legal da área, o “dono-da-serra” passou a ter a palavra final sobre o serviço de lavra. Se quisesse, impedia o intento do minerador. Para aquiescer, entretanto, descobriu logo que tinha a chance de exigir uma “parte gorda” nos lucros do empreendimento minerador. Sem fazer nada, deixando toda a labuta e toda a despesa correrem por conta do minerador (MARTINS, 2009, p. 41).

Já em 1934 o Departamento Nacional de Produção Mineral, - DNPM, era responsável pelas autorizações relacionadas à pesquisa e/ou concessão de lavra, sendo que proprietários de terras e empresários deveriam possuir essas autorizações. Por sua vez, elas possuíam tempo indeterminado, número de solicitações sem limite e proibiam o garimpo enquanto tivesse em curso a situação de pesquisa. “A garimpagem em área sem concessionário de pesquisa ou lavra implicava na (SIC) obrigação do garimpeiro entregar o quinto – o antigo imposto reinol – para o “dono-da-serra” (MARTINS, 2009, p. 43).

Neste contexto, o garimpeiro que não tinha propriedade estava submetido às regras e valores impostos pelos proprietários dos garimpos e ainda em situação de marginalização social. Graziano e Graziano Neto, em 1983, relataram que em muitos municípios do Vale do Jequitinhonha, como era o caso de Diamantina e os municípios do entorno, incluindo Presidente Kubitscheck, os camponeses tinham, em muitas épocas do ano, o garimpo como a única atividade de trabalho, entendendo que também era uma forma de reprodução camponesa, pois garantia que tivessem minimamente recursos para ficarem no seu território ou permitir que alguns familiares ficassem. A partir das narrativas dos filhos de Pai Véio e Mãe Véia podemos aventar que foi este o motivo pelo qual eles insistiram e perderam por tanto tempo nessa atividade de “*ilusão*”.

Depois que pai adoeceu e deixou o serviço lá da fazenda, do coronel aí, aí começou mexer com cristal, garimpo, fazia isso, mas mãe mesmo nunca foi não, ela num aguentava. Cristal, no cristal nessa época ainda estava pequena. Garimpo, também nunca trabalhei no garimpo porque eu não aguentava, nunca trabalhei no garimpo, as minhas irmãs trabalharam. E no cristal, eu trabalhei no cristal depois de eu já mocinha. Nós saíamos pra cavacar onde, relavrar onde já foi, tinha sido lavrado, a

gente ia lá relavrando, achando aqueles cristaizinhos ruinzinhos pra quebrar pra fazer lasca. Já trabalhei muito tempo nisso aí. Eu tinha uns dez anos quando ele começou a trabalhar no garimpo. Depois que ele estava bem velho e adoeceu, aí ele resolveu, parou de mexer com carro de boi, foi trabalhar pra ele né, no garimpo, com cristal... até aposentar né? (Dona Preta).

Apesar de relatarem que o trabalho com o garimpo de cristal era extenuante, informam também que muitas vezes exauriam a busca, sem encontrar nada e que, mesmo quando encontravam, era uma situação que resolvia apenas momentaneamente as necessidades, visto que não conseguiam apurar um valor que resultasse realmente em alguma melhoria de vida. Nesse contexto narram que a época do garimpo e do cristal foi “*realmente de muita ilusão, a gente pensava que iria dar alguma coisa, mas por mais que a gente trabalhasse, no final não sobrava praticamente nada, continuava sem nada, mal, mal o de comer!*” (Seu Ercílio).

Com o declínio do garimpo e as necessidades básicas para o sustento das famílias, muitos optaram pela migração de forma sazonal.

2.7. A migração em Raiz

Só que... muito difícil. Pai trabalhou, minhas irmãs trabalharam, meu esposo ficou muito tempo no garimpo depois que nós casamos. Só que na época que nós casamos, nós sofremos demais também que o garimpo é assim, uma hora dá, já outra hora nada. A hora que não tirava nada era nada mesmo. Muito sofrido. Aí dessa época que o meu irmão saiu pra trabalhar para esse lado de Curvelo, Sete Lagoas, não sei, aí viram, chegou e viu a condição que nós estávamos, aí falou: ô Ercílio, você num quer ir comigo não? Aí falou assim: mais como que eu faço pra ir, eu não tenho roupa, não tenho sapato pra ir. Aí ele falou assim: então eu faço isso, eu vendo procê calça, camisa e um sapato, aí você vai, chega lá você trabalha e me paga. Foi que ele teve condições de ir. Arrumou a roupa pra ele ir. E aí, daí quando ele começou, começou sair pra fora pra trabalhar Deus ajudou, controlou assim mais ou menos. De vez em quando, mesmo quando ele saía, de vez em quando eles vinham e trabalhavam um pouco no garimpo. Agora a época definitivamente que parou mesmo o garimpo tá com... tá com 26 anos. 26 anos. Da hora que ele começou trabalhar aqui nessa pedreira aqui, trabalhou bem aí, ele não foi para o garimpo mais não. Na mesma época, na mesma época... os meus meninos trabalharam aí no garimpo, um pouco aí no garimpo, aí já foi com bomba, um serviço diferente, aí começaram fechar os garimpos né, aí o povo foi caçando outro jeito de vida e deixou. Desistiu do garimpo. (...) Aí nós continuamos uns tempo com cristal, fazendo lasca, na idade que tem a Erci minha e a idade que nós largamos, parou com cristal. Porque quando eu fiquei esperando ela, Ercílio adoeceu, eu ia, estava indo pra serra com os meninos pra caçar cristal, aí já dei aquele enjoo, aquele trem, e aí já não aguentei ir... dessa época pra cá que nós abandonamos o cristal. Abandonou não, paramos né? Tem 33 anos... É porque tudo é assim, na época que tem um preço, igual dentro da lasca, a lasca de tanto... então vamos, vamos procurar. Daí aquilo dava uma época, aí falava assim, a lasca acabou o preço. Aí também já parou, porque acabou o preço (Dona Preta).

Para além da queda de preço, como relata Dona Preta, o garimpo foi reduzido drasticamente na região devido às legislações que passaram a valer a partir de 1989 e que foram ficando cada vez mais rígidas para o formato de garimpo considerado atraso para o desenvolvimento do país e sinônimo de pobreza, como ressalta Martins (2009). Este autor aponta que as legislações brasileiras que, historicamente, tenderam a priorizar os interesses de proprietários e empresários acabaram também por fomentar legislações, em nome da defesa do meio ambiente, que impôs ao garimpeiro artesanal a condição de clandestinidade e marginalidade e concedeu espaço expressivo para a prática dos grandes empreendimentos multinacionais de mineração no país.

Dona Preta faz referência à migração dos irmãos e do esposo, ou seja, dos homens da família, que se iniciou na década de 1980, para o trabalho em lavouras e em outras atividades para grandes propriedades e empresas, devido às dificuldades do garimpo e precariedade nas relações de trabalho na região.

LEITE, A.C. referindo-se a expansão capitalista no Vale do Jequitinhonha, informa que nesta época “*o caráter permanentemente temporário das migrações mediante as quais camponeses se tornavam assalariados possibilitava a recriação do seu modo de vida baseado na produção direta da subsistência familiar (...)*” (LEITE, 2015, p.181). Analisar a migração como uma forma de reprodução camponesa, ou seja, um modo de fazer com que a família possa produzir e reproduzir seus *modos de viver* nas comunidades rurais foi tema de Klass Wootmann (1990), quando discutiu sobre migração, família e campesinato e também da autora Paula (2009), que analisou a migração em comunidades rurais no Norte de Minas Gerais e de Graziano e Graziano Neto (1983) na discussão sobre o campesinato no Vale do Jequitinhonha.

Estes autores discutem sobre o fato que Dona Preta acena em sua narrativa de que “*quando ele começou, começou sair pra fora pra trabalhar Deus ajudou, controlou assim mais ou menos.*” A saída para o trabalho geralmente se dá com o propósito de arrecadar dinheiro para acessar recursos materiais com o intuito de melhorar as condições de vida na comunidade, ou seja, o sair faz parte do ficar.

Estes autores trazem que em algumas regiões as saídas são para juntar recursos para construir a casa para o casamento, em outros saem nos intervalos da plantação também para fomentar a vida material, em outros casos saem por temporadas maiores. Porém um dado expressivo que aparece nas análises é que a migração é uma estratégia de reprodução das comunidades rurais,

sendo que alguns autores tratam das especificidades do campesinato e outros das comunidades tradicionais.

As narrativas das famílias demonstram que a migração em Raiz sempre foi com o objetivo de voltar, os homens que migraram sempre saíam para retornar e o tempo das *panhas* sempre foi mais forte do que o tempo das viagens.

2.8. O Tempo das *Panhas*

Discorrer sobre o tempo das *panhas* em Raiz é o mesmo que remeter-se à, praticamente, toda história do lugar, pois em todas as conversas, entrevistas e oficinas, as narrativas trazem a vivência das *panhas*, seja de flores, de capim, de sementes, de musgos, de lenha, de frutos, de folhas e até mesmo de cristal como já foi citado. Os filhos de Pai Véio e Mãe Véia, e também os netos mais velhos, contam como essas *panhas* variavam de acordo com a necessidade da família, com a demanda de compra e também a disponibilidade dos produtos na natureza.



Foto 32: Musgos que eram retirados nas *panhas*.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

Esse Netim (filho) meu estava pequeno, porque eu lembro que eu ia com ele para o campo, eu carregando ele, chegava lá pra panhar as flores com ele no colo aqui, abaixando, panhando e segurando ele. Não, foi a mãe Véia, ela panhou também junto, mas nessa época que começou a panha de flor. Para nós que chegamos... ajudou também nessa época que chegou pra cá. Primeiro foi a sempre viva né? Essas flores é... diferentes, os botões, essas coisas, foi depois da sempre viva. Foi né, que assim, igual eu estou falando com você, chegava uma notícia, está vendendo isso... igual... vamos supor, está vendendo o botão amarelo a tantos centavos, que era centavos ou

mirreis, não sei, que nem lembro mais. Aí nós íamos e falávamos assim: uai tem o preço disso, então vamos procurar. Aí nós já íamos procurar, aí já vinha o comprador pra ver se era aquilo: é, pode panhar que é isso aqui. Aí quando panhava uma quantidade, ia lá levava na cabeça ou vinha buscar no animal, vendia aquela parte. Chegava outra, outra qualidade: agora estou comprando isso aqui. Ó vou falar para você, nós vendemos coisas que hoje nós olhamos e falamos, né, nem acredita que já teve preço né? Coisa do campo, os raminhos do campo, era muita qualidade de flores, é, o ramo verde, é muita coisa né, a gente nem acredita que teve preço né? Aí já ficava, aí já tem mais, mais qualidade de flor que nós panhávamos. Aí já ia e já panhava tudo aquilo, a semente do cerrado que nós panhávamos. Era tudo baratinho igual eu estou falando com você, mas aí a gente... todo menino que já aguentava panhar um pouquinho, aguentava ir com a gente, já ia e já panhava né, aí reunia aquilo, um pouquinho de um, um pouquinho de outro. A gente panhava mais porque a gente tinha mais agilidade pra panhar, aí juntava aquilo e vendia ali. Já, já era um sustento. Num vou falar, muito bom! Mas já era um sustento. Era fonte de renda de sobreviver. Você vê... nós íamos daqui lá pro Funil, caçar botão, nós passávamos sede e fome no campo. Sede e fome. Era pra o sustento da família. Ninguém falava assim, ah! Mas eu vendi esse botão, com aqui que eu panhei e deu é... dois, três reais, é meu. Não, ne? Era, era uma união que era tudo para poder... o alimento. Aí quando a gente tinha um recursinho e achava uma quantidade maior de mercadoria, o preço às vezes de um é mais, mais caro do que o outro. Aí sobrava, comprava uma pecinha de roupa pra um, comprava um chinelinho! (Dona Preta).

Embora utilizem a categoria *panha* para muitas funções, desde o início do processo de politização da comunidade e da reivindicação como comunidade quilombola e como comunidade tradicional apanhadora de flores, a categoria ganha força para representar a atividade específica das *panhas* de flores e capim dourado. Nesse sentido, um fato importante é que os filhos de Pai Véio e Mãe Véia relatam que as primeiras *panhas* com fins comerciais, foram de Sempre Viva, por volta de 1943, quando souberam que as flores tinham demanda para compra. Mas nas idas para as *panhas* de flores “*a gente sobrevivia das frutas do mato que panhávamos, era tudo no mato, panhávamos o que comer e abrigávamos nas lapas.*” (Seu Ercílo).

Foi possível acompanhar o cotidiano deste processo, quando escutava nas conversas do dia a dia sobre as *panhas*, como Erci que sempre se referia à atividade que realiza constantemente, dizendo “*vamos embora porque amanhã é dia de panhar lenha*”, e Dona Preta que fala que “*a gente panhava tudo, era semente, musgo, o que desse para conseguir um dinheirinho*” e Seu Zé referindo-se ao cristal “*é porque a gente panhava o que sobrava*”. E ainda tem as histórias das andanças “*pelo mato aí a fora, por esses campos para ver se panhava um pequi, um panã, uns cocos, para matar a fome né?*” como relata Dona Preta. Contudo, quando abordava diretamente sobre o tema *panha*, nas entrevistas e oficinas, principalmente com os mais jovens, a categoria era utilizada especificamente para remeter-se às *panhas* de capim dourado e flores.



Foto 33: Panha de Ramos.

Fonte: SANTOS, Lillian Maria. Setembro de 2018.

2.8.1. A politização da *panha*

Fui compreendendo que a *panha* tem um sentido político para caracterizar um *modo de viver* da comunidade, que compõe a memória da tradição, no processo de afirmação identitária. As *panhas* fazem parte da história de Raiz, como diz Erci, “*panhava tudo que achava*”, assim esta memória organiza um *modo de viver* que produz uma categoria com capacidade para acionar um objeto jurídico. A memória das *panhas* é traduzida em apanhadores de flores, constituindo a condição para a certificação como Comunidade Tradicional Apanhadora de Flores. Desse modo, podemos entender que a comunidade acionou essa categoria em função das lutas pelos direitos, porém o vivido, o percebido é muito mais complexo do que a categoria por si só abarca. A unidade social de Raiz construiu um caminho de autoafirmação e autorreconhecimento que configura o objeto jurídico e que é acionado para a garantia de direitos territoriais.

A comunidade Raiz se identifica como apanhadora de flores e ao mesmo tempo quilombolas, porque essas identidades coletivas foram acionadas nos processos de luta pela defesa do lugar. A negociação e politização das identidades fazem-se necessárias a estas unidades sociais que historicamente foram marcadas por expropriações, explorações e marginalidade. O autorreconhecimento de novas identidades reflete um movimento político que não exclui as

especificidades da comunidade como, no caso de Raiz, as diversas *panhas*, mas que busca traduzi-las em uma identidade que oportuniza, juridicamente, a garantia dos direitos relativos à vivência e reprodução dos *modos de viver* no território tradicionalmente ocupado.

Essa complexidade identitária não é uma especificidade somente de Raiz, é também de outras unidades sociais que acionam mais de uma identidade na garantia de direitos, como várias comunidades que acompanhei nas atividades do Projeto da Nova Cartografia Social “Conflitos Sociais e Desenvolvimento Sustentável no Brasil Central”. Muitas comunidades se autorreconhecem como *vazanteiras* e também como *quilombolas* e ainda como *pescadores tradicionais*. Estas comunidades acionam a memória enquanto elemento organizador no processo de afirmação identitária.

Isto se dá porque de acordo com Woodward (2005) não existe identidade em si, a identidade é conflito, nasce nas tensões, nas diferenças, ou seja, a identidade é aquilo que o outro não é. No caso de Raiz o processo de autorreconhecimento se deu no conflito “*com o povo branco, esses que acham que são melhores. Fazendeiro que acha que pode mais por causa de cor.*” (Dona Efigênia). “*O povo de Tijucal¹⁷ também tinha isso, puro preconceito, não aceitava a gente, a gente vivia separado!*” (Dona Joana).

Deste modo se autorreconhecer como *quilombola* e *apanhadores de flores* foi um caminho que procedeu a partir da necessidade de marcarem a diferença na construção do lugar. Esse caminho é percorrido através do acionamento da memória que traz toda a história de um modo de vida que resiste e que é reconfigurado para a garantia de direitos territoriais (FIGUEIREDO, 2008). Assim a identidade é uma construção estabelecida nas relações sociais e simbólicas que constrói significados, resultando em classificações e, no caso de Raiz, resultou nas identidades de *quilombolas* e *apanhadores de flores*, e essas, por sua vez, produzem sentidos e arranjos para a vida social.

Este acionamento de dois objetos jurídicos, que asseguram constitucionalmente as duas identidades autorreconhecidas pela comunidade, é reflexo de um processo global do final do século XX, em que a crença em uma identidade nacional e homogênea entra em crise diante da emergência de identidades múltiplas. Diante dessa realidade, fez-se necessário, como esclarece Hall (2004), que a sociedade e a ciência repensassem a identidade e passassem a considerá-la

¹⁷ Tijucal é o nome antigo do município de Presidente Kubitschek.

como móvel, passível de transformação e múltipla, permitindo que o indivíduo e/ou grupo possam se identificar com uma identidade e com outra, ao mesmo tempo. A admissão deste “processo identitário”, como refere o autor, passa a orientar no ocidente, uma nova organização nos campos político e jurídico. É nessa seara que encontra-se a situação de Raiz, quando se autorreconhece como quilombolas e apanhadores de flores.

Essas identidades coletivas possuem uma organização política que demarcam as fronteiras étnicas, pois, de acordo com Barth (1969, p. 27), “enfatizamos o fato de que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas.” São os próprios comunitários de Raiz que primeiro se reconhecem nestas duas identidades, mesmo que isto se dê via processo de politização, o que fazem é classificar aquilo que diz respeito aos processos internos do grupo.

Esse autorreconhecimento como um grupo étnico se dá dentro do próprio grupo, ele passa a reconhecer a dicotomia entre “*nós*” e “*eles*”, ou seja, os de dentro e os de fora. Importante relevar que esse reconhecimento se dá mesmo com as transformações que acontecem no grupo, em suas várias dimensões, visto que o autorreconhecimento tem a ver com os critérios de pertencimento do próprio grupo e não de critérios externos. Para tanto, Barth (1969) sinaliza a importância de refletirmos sobre a categoria cultura, descolando do entendimento de cultura como uma categoria definitiva, com conceitos primários e abrindo para a compreensão de cultura como aquilo que envolve as diversidades, as misturas, as distintas expressões através da descrição densa.

Nessa perspectiva podemos compreender as *panhas* para além do uso que a comunidade faz da palavra para o mundo externo. *Panha* é uma categoria nativa que carrega valores, relações sociais dos comunitários e deles com a natureza, história da trajetória da família e conteúdo de luta política. Os tempos diferentes de *panha* reproduzem e produzem o *modo de viver* e auxiliam na organização das lembranças e recordações que fazem a memória em Raiz. A *panha* das flores sempre viva é um tempo a ser lembrado, pois compõe a história da comunidade que é atualizada e ressignificada no processo de politização.

2.8.2. “Primeiro foi a sempre viva, depois as outras”

As memórias que organizam a comunidade trazem que, primeiramente, começaram a *panhar* sempre viva e depois que começaram as outras extrações. Iniciaram a atividade com a sempre viva para vendas porque tinham demanda, já que os comerciantes solicitavam as *panhas* para entregar em um armazém em Gouveia - MG para exportação.

Primeiro foi a sempre viva né? Era só sempre viva. Eu tinha uns seis, sete anos por aí. Nós panhávamos e vendíamos, sempre tinham umas pessoas que compravam. Tinha um pessoal de Gouveia e pôs um armazém aí na Raiz ali em cima, prá lá daquela ponte grande. E nós íamos lá, pai ia lá, nós fomos lá vender para eles, mas era para exportação. (Dona Efigênia).

Muito depois que vieram esses botões, botão amarelo, três quinas, jazida... (Dona Joana).

Chegava o pedido, vinha o pedido né? Eles pediam para panhar. (Dona Efigênia).

Mas você sabe que tinha tempo que ficava ruim de vender? É porque tinha demais, a gente vendia, panhava, eles compravam e eles encomendavam 200 quilos! De repente chegava nos 200. Era muita coisa né? A gente ia panhava, todo mundo panhava... (Dona Joana).

De repente fazia a quantidade! (Dona Efigênia).

O armazém era de Gouveia, mas depois ele foi embora, e um outro homem que comprava diamante comprava para exportar. (Dona Efigênia).

Estas narrativas emergiram na oficina da linha do tempo, onde as irmãs foram contando sequencialmente como era a época das *panhas*, quando não utilizavam o capim e as flores para artesanato, era apenas para a venda. As memórias trazidas remetem a uma constante oscilação na prática das *panhas*, sejam para o sustento, sejam para o comércio. Elas sempre variaram de acordo com as épocas do ano e também com as demandas de compra na região. A comunidade vê, nesta variação, uma dimensão sobrenatural, como se a natureza percebesse a necessidade da família e providenciasse algo para alimentação ou para venda, a fim de que tivessem dinheiro para comprar comida.

Isso no meu modo de pensar foi um mistério. Há tempos parecia ter uma época que gente, meu Deus! Não tinha jeito de pegar nada! Vocês lembram aquela época que vocês trabalharam nos Mendes, trabalharam lá um tempo e voltaram sem nada? Apareceu uns ramos sem quê, sem pra quê. A minha irmã negociava né? Ela comprava essas coisas para revender e apareceu tanta qualidade de ramo que... eu vejo esses ramos hoje, tem aquele tanto! Foi na época que nós estávamos com tanta necessidade, a gente não tinha nada. Apareceu o preço dessas compras desses ramos. Tudo quanto era ramo a gente ia no campo e panhava aqueles feixão de ramo e vendia tudo. (Dona Joana).

Teve uma época que nós estávamos com muita dificuldade, numa luta... quando pensa que não, o homem que comprava ali, lá embaixo, mandou a amostra do musgo e pediu para nós. Aí nós pegamos essa serra aí, pegamos e foi muito musgo. Aí valeu e aí parou né? Ele entregou o que ele precisava e parou muito tempo outra vez né? (Dona Efigênia).

Mas aí não achava mais não, acabava uai, depois que voltava, depois que ele nascia de novo, com um espaço de tempo. (Dona Joana).

Nessas épocas a gente coletava sempre viva, esses outros botões né? A cada época é um tipo, uma qualidade, aí a gente ia fazendo assim, variando né, de acordo a vida. (Dona Joana).

As lembranças trazidas por Dona Joana e Dona Efigênia em conversa na oficina, vão se completando e uma vai esclarecendo aquilo que não parecia tão nítido para outra. Enquanto Dona Efigênia parecia desconhecer os motivos pelos quais o musgo sumia por um tempo, Dona Joana explica que tem um ciclo natural do musgo que precisa de um tempo para nascer e crescer novamente. Não é possível saber se esse esclarecimento sobre a produção do musgo já existia na época da *panha*, mas como é exposto por Halbwachs (1990), algumas imagens no quadro da lembrança que são incompletas e flutuantes vão se reconstruindo com relatos e criando contornos mais precisos. Um depoimento vai completando o outro e, provavelmente, a cada conversa o tema se completa ainda mais. Por isso não é possível saber se Dona Joana já tinha esse conhecimento à época ou se o conhecimento sobre o ciclo do musgo foi construído em conversas no grupo ou na interação com outros grupos externos à comunidade.

Esta forma de organizar e reconstruir uma lembrança não aconteceu somente com a história da *panha* de musgo, percebi que este arranjo acontecia em todas as conversas, tanto nas oficinas como nas andanças, quintais e cozinhas, entre os mais velhos e estes com os mais jovens e com as crianças. É este trabalho de memória que permite que as lembranças fiquem mais precisas e organizadas em um contexto, é no contato com os outros, desde a infância, que as lembranças se completam e se ressignificam (HALBWACHS, 1990). É possível que a lembrança de Dona Efigênia sobre a época da *panha* de musgo não terá mais a lacuna do inexplicável, e este efeito não será somente para ela, mas para todos do grupo que estavam na oficina e participavam da conversa.

Esse recorte sobre a *panha* de musgo pode ser considerado um exemplo que explica a dinâmica da comunidade, acerca da reconstrução e ressignificação de suas lembranças para uma memória de luta. Na relação dos familiares e destes com os grupos de fora, reconstroem-se as lembranças das *panhas* e das outras atividades, como o trabalho com o carro de boi e o garimpo, como uma

memória capaz de agregar um conjunto de acontecimentos e de valores que caracterizam a história de luta da família que é ressignificada como a história de luta de descendente de escravos que resistem.

O contato das lideranças com instituições como - o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA/NM e a Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas - Codecex, bem como com os pesquisadores da Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri e Universidade Federal de Minas Gerais, com as discussões sobre política, sobre os ciclos da natureza e sobre as relações comunitárias e relações de gênero - levam para comunidade um novo repertório que é introduzido nas conversas, de modo a ampliar as possibilidades explicativas para os acontecimentos e que transformam e atualizam o conteúdo das lembranças. A junção do que é lembrado com as informações do presente reconstruem o conjunto de acontecimentos que formam a memória dos remanescentes de quilombo e apanhadores de flores da comunidade Raiz.

Os tempos do carro de boi, do garimpo e do cristal, para os familiares de Pai Véio e Mãe Véia, correspondem a um quadro de memória que, ressignificado, compõe a história da reminiscência, mas que também marca a época de “*muita necessidade*”, de “*muita pobreza*” e de fome e ademais, a construção de laço com o território e entre os familiares. Podemos considerar que esse quadro de memória possui vários matizes que vão do tom da “*dureza da vida*” (Dona preta) à leveza dos afetos dispensados por eles, para eles, pela natureza e no território.

2.9. O território de Raiz

Embora uma das categorias centrais desse estudo seja *lugar*, porque desde os primeiros contatos com a comunidade é a palavra *lugar* que circula, do mesmo modo que os aspectos que caracterizam esta categoria na teoria de Tuan (2018; 1983; 1980), faz-se necessário esclarecer que há uma dimensão política sobre a qual cabe discutir, considerando o território e a territorialidade de Raiz, pois são nesses termos que as questões legais se ancoram para a defesa do lugar.

Essas categorias também aparecem nas falas das lideranças nas reuniões da associação e nos momentos em que representantes da comunidade estão em interlocução com outros grupos,

fazendo com que essas categorias passem a orientar o entendimento sobre vários acontecimentos da história de Raiz e integrar o processo de politização da comunidade. Desse modo as lembranças do lugar se ampliam para as lembranças da defesa do território e da territorialidade da família de Pai Véio e Mãe Véia.

Neste sentido Little discorre que territorialidade é:

o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim, em seu “território” (...) O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p. 03).

A territorialidade da comunidade Raiz está no seu esforço coletivo, que eles próprios traduzem como luta em ocupar, usar e controlar um ambiente biofísico com o qual eles se identificam e que, através das práticas cotidianas constituíram historicamente um *modo de viver* produzindo o seu território. Raiz é um território com especificidades socioculturais, onde sua formação se deu devido ao desdobramento do processo de colonização e do regime escravocrata no Brasil. Para Little (2002), devemos entender que o conceito de remanescente de quilombo vai além dos casos de fuga e construção de um lugar isolado, mas abrange também os casos em que os escravos e seus descendentes apropriaram efetivamente das grandes propriedades e que a sobrevivência desses territórios tem a ver com as estratégias de invisibilidade utilizadas pelas comunidades quilombolas.

No caso de Raiz é possível inferir que a história de formação envolve a localização geográfica, utilizada desde o período colonial para extração de ouro e diamante, através do trabalho escravo; a formação de quilombos; a prática de ocupação e uso tradicional do território; a invasão de fazendeiros pelo uso de cercamentos e, posteriormente, da legalização via projetos desenvolvimentistas¹⁸ do estado e também grilagem de terras, característicos no Norte de Minas e Vale do Jequitinhonha.

¹⁸ Transformações ocorridas no Vale do Jequitinhonha especialmente a partir de 1960 que relacionava expropriação do campesinato a apropriação sistemática de terras por empresas capitalistas (reflorestadoras, fazendas cafeeiras tecnificadas e fazendas pecuárias em reestruturação produtiva) amparadas pelo intenso intervencionismo desenvolvimentista conduzido pelo Estado brasileiro durante a ditadura civil-militar (1964-1985), mediante concessões de terras consideradas devolutas, de incentivos fiscais e de créditos subsidiados. LEITE, Ana Carolina Gonçalves. Expansão Capitalista no Vale do Jequitinhonha: pautas para a discussão do problema da acumulação primitiva. Revista Pegada – vol. 16, n. 2. 2015. Disponível em <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/3806/3198>> Acesso em junho de 2019.

Ainda nesse contexto podemos considerar a forma como, no Brasil, as invasões de terras tradicionalmente ocupadas foram legalizadas pelo próprio estado, através de processos que utilizam das brechas das legislações para favorecer às grandes empresas e aos grandes proprietários de terras. Como é possível entendermos que - ao mesmo tempo em que Raiz narra sobre a construção do território, através de suas territorialidades - seus vizinhos fazendeiros apresentam documentos de posse para destituir o poder de ocupação da comunidade sobre o seu território tradicional?

Santos, Ferreira e Pena (2018), ao discutir sobre os licenciamentos ambientais para os grandes empreendimentos de mineração em Conceição do Mato Dentro – MG, Serra do Espinhaço, porção regional em que também está localizada Raiz, trazem o termo *alegalidade* para se referir à forma de conduzir processos legais, criando “brechas e interpretações da própria legislação”, com objetivo de responder a interesses outros, divergentes e contrários ao que está presente na norma e que a orienta. Desse modo podemos entender que a *alegalidade* é um termo útil para compreendermos as situações em que as normas são utilizadas nas suas possibilidades de brechas e interpretações para forjar processos históricos de propriedade privada, ou seja, muitos dos documentos dos proprietários de terras nos arredores do que, hoje, se reduz a comunidade Raiz, podem ser frutos desta artimanha.

Leite, A.C. (2015, p. 192) também, em seus estudos, adverte que “diversas trajetórias de camponeses que tiveram bastante deterioradas suas condições de reprodução social (...) “grilagens” ou mesmo a concessão estatal legalizada de terras consideradas devolutas”. Ela também faz referência às estratégias cartoriais, dissimulações e adulterações documentais, forjadas nas expropriações de terras no Vale do Jequitinhonha, que foram promovidas pela expansão do capital.

Por esse prisma é relevante ressaltar que o quadro de memória, composto pelas lembranças sobre a relação íntima dos familiares de Pai Véio e Mãe Véia, referente ao lugar, pode ser acionado para configurar a dimensão antropológica que sustenta as argumentações legais para os direitos territoriais das comunidades tradicionais e remanescentes de quilombos. Costa (2015) discorre que o território é esse lugar de expressão da:

sacralização e a historicização do espaço, pois existem sítios que informam estas dimensões simbólicas ao mesmo tempo em que constitui o território coletivo como ‘um lugar cheio de significados’. E como tal, a vinculação a um espaço historicamente ocupado por antepassados permite ao indivíduo compreender-se como parte de um “nós”, o que lhe dá sentido de pertencimento a uma coletividade, a uma capacidade e a uma temporalidade específicas (COSTA, 2015, p. 28).

A memória da construção do lugar afirma a história do vínculo com o território e o quanto legítimo é a luta pela defesa do território tradicionalmente ocupado pela família.

A constituição da territorialidade se dá através da dimensão do sagrado, uma vez que as narrativas trazem a defesa do lugar antes da obediência a Deus e depois, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil, quando a defesa do território passa a ter mais um elemento constitutivo: a fé e a devoção a valores e preceitos religiosos.

CAPÍTULO III

OS TEMPOS DA MEMÓRIA DEPOIS QUE “*OBEDECEMOS A DEUS*”



Foto 34: A família de Pai Véio e Mãe Véia quando a Igreja foi construída.
Fonte: Acervo da Comunidade.

3.5. O Tempo da Vivência da Igreja

Os filhos de Mãe Véia e Pai Véio contam que existia um tempo antes da “*obediência a Deus*” e o tempo depois da conversão, fazendo referência à conversão de todos da Comunidade para a Congregação Cristã do Brasil. Em suas narrativas separam o antes e o depois como um marco que cinde a época de “*penúria, necessidade e pobreza*”, com a época “*onde começamos a ver uma saída*” (Dona Efigênia), “*quando tudo chegou aqui e tudo melhorou! Foi em 1976 e 1977, foram os irmãos de Gouveia que vieram.*” (Dona Joana). Para eles as mudanças relativas à condição de vida se deram a partir do contato com a Igreja e com os “irmãos”, que foi “*a obediência a Deus*” ou a “*chegada da palavra*” que abriu possibilidades e acesso para os bens materiais.

Ah! Isso foi... isso foi depois que nós obedecemos a Deus que nós pegamos vestir, comprar alguma coisa, sapato, roupa. Foi dessa época pra cá né? Setenta e seis pra cá. Vinham de São Paulo, vinham de Belo Horizonte trazendo roupa, sapato, roupa de cama. Aí foi que Deus foi abençoando e foi melhorando as condições nossas, né? E hoje, no caso nosso, não é comprando não. Nós temos roupas pra nós, calçado e pra ajudar quem precisa, depois de setenta e seis pra cá. (Dona Preta).



Foto 35: Recebimento do caminhão de doações.

Fonte: Acervo da Comunidade.

Embora atribuam todos os avanços, tanto no âmbito de expansão de possibilidades de trabalho e de produção, quanto ao acesso a bens materiais vinculados à chegada da Congregação, relatam

que mesmo depois de todos da comunidade já estarem batizados, “*nós congregamos fora muito tempo, depois que construiu a Igreja aqui*” (Dona Efigênia). A família relata que as visitas e ajudas materiais começaram realmente por volta do ano de 1989. Isso se deu a partir de um encontro que Benedito (já falecido), filho de Pai Véio e Mãe Véia, teve com um integrante da Congregação, que já fazia o trabalho de visitação, em um batizado na região de Gouveia, “*aí esse irmão chegou aqui, visitou a gente, já trouxe as coisas para fazer alimentação.*” (Dona Efigênia). Desde então, os integrantes da Igreja de São Paulo passaram a frequentar a comunidade.

No tempo antigo nós não tínhamos condição nenhuma de receber uma pessoa na nossa casa. Quando começaram os irmãos visitando nós aqui, a primeira noite que os irmãos, eu morando aqui lá na casa do outro lado e meu pai, lá perto de meu pai. Vieram dois irmãos dar atendimento pra nós e, daqui, eles vinham pra aqui e iam para outros lugares onde tinham nossos irmão para levar atendimento. E dormiam lá em casa em um colchão de capim. No quarto tinham duas camas, tinham duas camas no quartinho que os pusemos lá, mas tinha lá no quarto de Carlím, porque eles vinham num Toyota e traziam cama, depois eles vinham num caminhão, mesmo se traziam colchão punham no chão, na casa limpinha, cimentada, aí pôde por colchão no chão pra eles dormirem. Às vezes a gente deixava a cama da gente para as mulheres e os homens dormiam no chão. Outra hora um casal dormia no chão, tanto lá em casa como na casa de pai. Os irmãos vinham e a gente não tinha lugar de receber eles, aí o pai ainda falou assim: ô minhas filhas, põe água pra eles lavarem os pés. Aí pus as água na bacia pra eles lavarem os pés, aí um olhou para o outro assim, ficou jogando os pés pra cima (risos), eles continuavam vindo assim mesmo. Aí que eles vieram trazendo as coisas. Aí quando foi para construir a igreja, para acabar de fazer a igreja ali, eles vieram com um tanto de irmãos para acabar de construir a igreja e tudo e tomavam banho no rio, outros tomavam banho na igreja, depois que ficava de noite, tomavam banho de mangueira na igreja. Aí que nos viemos arrumar um banheirozinho. Aí quando Deus ajudou para eu arrumar meus quatro quartinhos aqui, fiz um banheiro para o lado de baixo e pus um vaso que eles trouxeram de lá, um vaso usado, porque às vezes eles mudam uma casa, muda né? Aí eu pus o vaso e pus o banheirinho lá para o lado de baixo, assim e punha, nem porta não tinha, punha porta de pano simples, assim, tomava banho e depois foi melhorando e hoje, graças a Deus, nós temos condição de receber uma pessoa. Muita melhora né, foi na nossa vida. Os irmãos de São Paulo vinham para nos ajudar e tratava a gente bem, tudo eles traziam né? Aí Deus mudou a nossa vida. Ai a gente viu que vinham os irmãos, aqueles irmãos ricos vinham dormir nas nossas casinhas pobres aqui, comiam das nossas comidas... Foi Deus que trouxe eles aqui. (Dona Efigênia).

3.5.1. “A gente dizia que era católico”

Dona Efigênia e os irmãos contam que eram católicos, ou melhor, “*se dizia que éramos católicos, mas não frequentava não, a gente não tinha nem roupa e nem sapato para estar indo lá, fosse Datas, Tijucal, não tinha nem jeito de ir*” (Dona Efigênia). Narram que falavam que eram porque “*era o que tinha*”, casavam com o Padre e batizavam também na Igreja católica, sendo estes os únicos momentos em que frequentavam a igreja. Para eles o catolicismo não os

acolhia, pelo contrário os fazia sentir mais excluídos, pois quando “*chegávamos na igreja, todo mundo olhava, comentava, só íamos porque tínhamos que ir, não tinha prazer nenhum. Nunca ninguém veio aqui não, a gente vivia era separado.*” (Dona Preta). Relatam que nunca participaram de festas religiosas, rezas ou comemorações relativas à igreja católica, já que não eram convidados e também porque não tinham vestimentas adequadas.

É, o título era de católico, mas só que era um católico assim que não era, não era tão devoto, que a gente não tinha nem condições de estar no movimento do povo, nas missas, nas festas religiosas, nós quase não íamos porque a gente não tinha recurso. Não tinha condições de estar junto com o povo. Também que a gente já era, já era totalmente diferente. Não tinha recurso para pagar carro, não tinha roupa, não tinha o calçado, a gente ficava mais quieto, a gente ficava quieto no lugar aqui. Nós não participávamos assim de festa deles, também faziam baile, fazia... tinha um moço, sempre fazia São João, fazia fogueira de São João, mas nós nunca, nunca participamos não. Não, não éramos convidados. É porque a gente não tinha, principalmente era fraquinho e não era, era mesmo encostado sabe? Encostado nesse canto aqui. É igual eu falo com você, aqui ficou sendo um lugar assim, encostado, a comunidade... tipo meio escondida, entendeu? É porque, é a gente não tinha acesso com essas coisas, porque não tinha a... não tinha aquele vínculo de tá, aquele vigor de tá, porque a situação muito carente né? (Dona Preta).

Dona Preta remete a um sentimento que era compartilhado por todos os irmãos, pois na oficina da *Linha do Tempo* conversaram muito sobre o quanto se sentiam “*separados*” e excluídos e como a relação com a Igreja católica somente reforçava essa percepção. Relatavam que não era possível conviver na Igreja por conta da carência e que sentiam que “*o amor de Deus não estava ali, faltava amor para alimentar a fé, se você não se sente bem recebido, não se sente à vontade em um lugar é porque falta amor!*” (Dona Joana). O batizado era o único momento em que frequentavam a igreja porque tinham a ajuda dos padrinhos.

Íamos, íamos levar o menino para batizar. Era assim, dia de missa já era, ia a missa e o Padre já fazia os batizados que tinham que fazer, o que tinha que fazer o Padre fazia. Tinha que ter a roupinha, a roupa para batizar a criança, os padrinhos que davam a roupa, os pais tinham que tá mais ou menos para levar a criança. Os padrinhos assim é... sabe quando, sempre as pessoas que tinham mais recursos, essas pessoas eram cheias de afilhados porque para todos é compadre, porque quanto a isso os meninos eram batizados porque tinham o jeito de fazer o batizado, de batizar o menino, então era assim. (Dona Preta).

Campos (2011) esclarece que até a metade do século XIX, a única religião oficialmente expressada no Brasil era a católica, sendo uma Igreja conservadora e historicamente aliada àqueles que detinham o poder político e econômico.

De acordo com as informações de Eliad, o conservadorismo que persiste na região de Diamantina mantém o racismo, o preconceito e a exclusão em relação à população negra. Ela

relata que é “só você prestar atenção nas coisas mínimas em Diamantina, veja as lojas e restaurantes, não têm atendente negro. Nós não somos bem atendidos quando entramos na maior parte dos estabelecimentos” (Eliad). E discorre sobre os vários momentos que sentiu o preconceito e diz que com a Igreja católica não é diferente e que foi “esse preconceito, essa exclusão” que seus pais e tios sentiram durante muito tempo em relação à Igreja, dispensada a seus familiares. “Parece que não era para a gente estar lá” (Dona Joana). Entendem que por serem negros e porque na época eram muito pobres não eram bem-vindos em nenhum lugar e que a Igreja deveria buscar meios de integrá-los e não de reforçar a exclusão que sentiam.

3.5.2. A Chegada da Congregação Cristã no Brasil

Para os familiares foi na Congregação Cristã do Brasil que encontraram o que não receberam no catolicismo, já que na Congregação sentem que foram acolhidos e aceitos porque ela ofertava:

No meu ponto de vista o amor. No amor caminha a fé, porque de repente você vai em um lugar, se você se sente excluída, você não tem vontade de voltar. E se você encontrar amor e uma firmeza que quer dizer a fé, você volta. Você tem vontade, você tem sede de estar voltando, você tem saudade, você quer voltar, você quer abraçar quem te abraçou. E ali é conjunto o amor também né? Eu tenho confiança que eu vou na casa da minha irmã (irmã de igreja) e ela não vai me tocar de lá e não vai me excluir! (Dona Joana).

Dona Efigênia ainda ressalta que, embora não frequentasse a Igreja Católica, tinha aprendido com a mãe a rezar o terço e algumas orações, por isso sentia que tinha sido católica, porque “se valia das rezas” na hora dos apuros e dos pedidos, desde quando “era nova”. Ressalta que, embora se sentisse religiosa, percebia que não tinha lugar naquela religião e que nunca era atendida em suas preces e que, por isto, se distanciou e não quis mais saber das rezas do catolicismo.

Eu era católica mesmo no tempo de nova. Eu rezava demais, rezava o terço, fazia novena, pedindo, pedindo e não recebia nada. Não era meu caminho, meu lugar não era lá. Eu não recebia nada. Eu tinha minhas necessidades, pedi, pedi e não recebi. Aí perdi a fé. Parei de rezar terço, parei de fazer novena, parei de tudo. Eu só falava assim: com Deus me deito com Deus me levanto, com a graça de Deus e do meu Divino Espírito Santo. Era assim de noite e de manhã. Deus, eu não deixei Deus não. Mas parei, acabou minha fé. Aí quando eu conheci a palavra eu falei assim: existe salvação nesse caminho, porque lá no catolicismo não vai saber, não tem não. Mas ainda passou um tempo. Aí eu casei, mudei para o Cubas, fui para casa morar junto com essas irmãs lá, e já comecei congregando direto, congregando... Tive necessidade, orei a Deus e busquei resposta do céu e Deus me mostrou, que era para eu acabar de crer né? No tempo certo eu obedeci a Deus e foi muita luta porque o

povo lá era muito rebelde e lá a gente sofria muito. O povo contra a obra de Deus né? Tinha muita gente que criticava muito né? Criticava muito. (Dona Efigênia).

Dona Efigênia relata sobre o preconceito que sofreu por “*virar crente*” quando morou em Cubas (distrito de Gouveia – MG), que a população era muito católica e condenava as pessoas que eram de religiões pentecostais. Ela fala que embora sofresse pelas críticas e pela “*rebeldia do povo*”, sentia conforto e acolhimento na Igreja e com os seus “*irmãos de fé*”.

Na oficina da *Linha do Tempo*, comentaram que a mesma igreja que os excluíram do mesmo modo os condenaram, e que passaram pelo estigma de ser, além de carreiros, pretos, e também crentes, “*agora já não era só o que eles já falavam, era também os crentes de Raiz*” (Dona Preta).

Os meninos tiveram trabalhando no sertão, tiveram trabalhando em São Paulo... aí de repente vocês estiveram lá para o Bernardo, que quando você casou você estava lá. Zezé morava lá, mudou para cá. Aí foi começando a juntar a família. Nessa época já começou a juntar a família. Daí a pouco é que Deus chamou na graça, e daí a pouco todo mundo parou de sair para fora. De setembro (1975) até janeiro... mês de março (1976) por aí, concluiu tudo. Todo mundo já estava batizado. Aí todo mundo juntou. Bené casou e mudou pra cá. Zezé mudou pra cá e aí já concluiu de juntar. Aí cada um formou seu quintal. Foi isso aí! (Dona Joana).

Mas relatam também que apesar do estigma de serem “*os carreiros, pretos, crentes de Raiz*”, a conversão trouxe a possibilidade, para aqueles que precisaram sair por conta de trabalho, de retornarem para Raiz, pois a compreensão é de que essa mudança foi uma graça concedida por Deus.

A Congregação Cristã no Brasil é considerada uma Igreja Pentecostal Brasileira que foi fundada no país em junho de 1910, por pregadores do pentecostalismo que vieram dos EUA, sendo o seu principal agente o missionário Luis Francescon que era um italiano migrante nos EUA. Primeiramente foi difundida nas colônias italianas em São Paulo e no Paraná e somente às vésperas da segunda guerra foi expandida para outros estados e para outros grupos populacionais (CAMPOS, 2011; MONTEIRO, 2010).

A Congregação nunca teve nenhuma vinculação ou colaboração de outras Igrejas, inclusive financeira, sendo totalmente independente desde sua fundação e se mantendo neste formato até os dias de hoje, o que a faz ser totalmente Nacional. Sua expansão se deu do Brasil para outros países e não o contrário (CAMPOS, 2011; MONTEIRO, 2010).

Dona Efigênia conta que se sentiu acolhida e recebeu conforto na Congregação Cristã do Brasil, ela relatou que foi convidada para um culto e que começou a ir e a se identificar e os outros familiares também. Uma característica ímpar da Congregação é a forma de levar novos fiéis, pois é proibido qualquer tipo de divulgação por mídia escrita, televisiva, por rádio ou estratégias virtuais ou mesmo por visitação a desconhecidos, a abordagem é sempre pelo contato social. De acordo com Monteiro (2010) a história da Congregação que já data de mais de 100 anos, demonstra que “nunca houve, por parte da instituição, planejamento e nem estratégias de expansão, sendo esta resultante unicamente de atividades missionárias exercidas por fiéis de forma individual, voluntária e sem remuneração” (MONTEIRO, 2010, p. 124).

A expansão da Igreja se deu unicamente pelas a es interpessoais, segundo a pesquisa de Foerster (2006), desde sua fundação, a única forma de conversão   nos círculos de familiares, vizinhos e amigos e que a abordagem também depende da percepção se a pessoa tem uma predisposição espiritual e religiosa. O autor informa também que as conversas sobre a fé com pessoas que não são da Congregação deve se orientar por este mesmo princípio, ou seja, a pessoa já convertida só deve abordar as questões de cunho espiritual e religioso com aquela que não   da congrega o se perceber que ela tem interesse e abertura e essa predisposição. Não existe uma formação ou preparação para o batismo, para que aconteça basta apenas que a pessoa deseje, quer dizer, que ela seja convertida e aceite as regras da Congregação.

Vivenciei esta questão na comunidade, pois frequentei Raiz por mais de dois anos e nunca abordaram comigo sobre assunto de religião, somente quando eu perguntava, mas sempre se limitavam a dizer das experiências deles, nunca me perguntaram se eu tinha alguma religião, quais eram as minhas crenças ou o que achava sobre a religião deles. Os interlocutores sempre tiveram a preocupação de me transmitir o quanto transformadora foi a experiência religiosa para a comunidade, mas demonstravam não ter interesse pelas vivências ou não das outras pessoas. Percebi que, embora sejam rígidos com algumas regras, têm facilidade para conviver com pessoas de outras religiões ou sem religião, talvez por se orientarem por este princípio.

Os filhos de Pai V io de Mãe V ia relatam que em 1976 já estavam todos batizados na Congregação Cristã no Brasil e que, a partir da conversão de todos, passaram a criar os filhos sob as normas dessa igreja. Foi banida da comunidade qualquer outra influência musical, de hábitos de vestimentas, adornos etc. Atualmente todos os filhos, netos e bisnetos seguem a

doutrina da igreja, “*mesmo aqueles que não batizaram ainda procura viver mais próximo da orientação da igreja*” (Andreia). Pude observar que a maior parte das mulheres não usam calça, não cortam o cabelo e nem fazem maquiagem, já os homens têm sempre os cabelos cortados e a barba feita.

Poucas mulheres cortam o cabelo, usam calças e fazem maquiagem e, quando questionei sobre esta diferença, falaram que a igreja orienta a não usar, “*mas a gente tem a opção, ninguém aqui vai me condenar por isso, eu uso porque acho que isso não abala a minha fé, não muda nada do que acredito*” (Andreia).

Os mais velhos informam que buscam sempre dar orientação aos mais jovens a partir dos princípios da igreja, mas que não há uma obrigatoriedade e que quando “*saem do caminho*” costumam “*reunir e dar conselho*”, mas que todos têm o direito de viver como quiserem sem afetar a convivência na comunidade.

Nós mudamos um sistema de viver e nossa vida mudou. Foi uma transformação, porque a gente ainda lutou um tempo. Depois a gente criou nossa família diferente. Só que tem que depois que eles crescem cada um é senhor, cada um vai seguir o que eles querem né? Nós não obrigamos os filhos a batizar não. Nós ensinamos eles a irem na Igreja enquanto eles são de menor, enquanto nós mandamos neles, depois eles fazem o que eles quiserem (Dona Efigênia).

As netas de Pai Véio e Mãe Véia disseram que os mais velhos são mais rígidos quanto às regras da congregação, porém os mais jovens se permitem afrouxar em alguns pontos, como maquiagem, vestuário e participação em eventos que não sejam religiosos. Relatam também que a própria igreja, no que diz respeito às lideranças religiosas da região, tem repensado algumas questões como o uso de anticoncepcional que era proibido e hoje fica a critério do casal decidir se deve ou não utilizar. Percebi que algumas jovens usam maquiagem e cortam os cabelos, assim como, tanto meninas como meninos escutam outros estilos musicais e frequentam festividades que não tenham ligação com a congregação.

Em alguns momentos, tanto em visitas nas casas na comunidade, como quando me encontrei inesperadamente com algum morador de Raiz na cidade de Presidente Kubitschek, vi que alguns homens fazem uso de bebida alcoólica. Mas pude entender também que estas práticas que parecem mais distantes dos preceitos e orientação da congregação realmente não afetam a convivência com os demais comunitários.

Em relação às regras comportamentais, Foerster (2006) aponta que na Congregação Cristã no Brasil poucas coisas mudaram desde a sua fundação. Mas de certo modo houve uma abertura em relação ao uso do terno para os homens, que foi dispensado, a possibilidade de as mulheres cortarem os cabelos e se maquiarem já é admitida em alguns casos, o uso da calça para mulheres em casos de exigência para as atividades de trabalho e, até mesmo o uso de bebida alcoólica em situações festivas e de forma moderada. Em relação ao relacionamento sexual antes do casamento, o autor apurou em suas pesquisas que a Congregação não aprova, porém tolera se os jovens vierem a se casar.

A Igreja também orienta que as casas não tenham rede de televisão e, de fato, nenhuma possui canal televisivo, eles têm o aparelho, acoplado em DVD ou computador, que é utilizado para assistir a filmes religiosos, mas, como pude observar, eles assistem (em DVD ou via internet) principalmente filmes e novelas com temas ligados à escravidão no Brasil. Escrava Isaura, novela brasileira, produzida pela Rede Globo e que foi exibida entre outubro de 1976 a fevereiro de 1977, já foi assistida por todos da comunidade com os quais conversei, geralmente ela é vista em casa, nos horários noturnos, quando não têm outros afazeres e quando a família já se dispersou do encontro pós-jantar ao pé do fogão à lenha. As músicas cantadas e escutadas geralmente são hinos religiosos, músicas regionais ou de resistência negra.

Foerster (2006) constatou que a televisão faz parte de um grupo de atividades consideradas de lazer terminantemente proibido, juntamente com o uso do cigarro, do rádio e de jogos considerados de azar. Durante o estudo não vi ninguém fumando, jovens, adultos ou idosos, também não presenciei, em nenhum momento, jogos nesse sentido. O uso de canais de rádio também não presenciei em nenhuma das casas, mas praticamente todas possuem aparelho de som para escutarem hinos. O computador também está presente em todas as residências que possuem jovens, bem como o celular, este, percebi que algumas vezes é utilizado pelos jovens para escutar outros estilos musicais que são frequentes nos ambientes onde jovens e adolescentes circulam, como bares, festas, lanchonetes, reuniões nas praças, etc.

Tanto nas casas em que me hospedava como naquelas que visitava, geralmente tinham instrumentos musicais como órgãos e instrumentos de corda e, muitas foram as vezes que me deparei com as pessoas cantando e tocando. A familiaridade musical da comunidade é devida à religião, pois, de acordo com Eliad e Izabel, a igreja orienta que tenham formação musical, ofertam aulas e sistema formal de provas e mudança de graduação. Muitas vezes acompanhei a

ansiedade dos jovens nos ensaios porque passariam por uma banca de avaliação. As netas de Pai Véio e Mãe Véia, Izabel e Zebina, são professoras de Órgão, enquanto que as alunas como Ingrate e Eliad, revezam com suas formadoras as apresentações nos cultos que acontecem às quartas e sábados. Percebi também que as mulheres fazem formação em instrumentos de teclas enquanto os homens estudam instrumentos de corda.

De acordo com Monteiro (2010), a tradição musical na Congregação Cristã no Brasil teve início em 1932, quando o fundador Francescon “presidiu uma reunião com a finalidade de implantar um conjunto de instrumentos que acompanhassem o canto dos hinos. A partir de então deu-se início a grupos de estudo de música e aos poucos foram sendo formadas orquestras” (MONTEIRO, 2010, p. 140). Desde essa época foram estruturadas as orquestras regionais que têm como função coordenar e organizar a formação e ensaios musicais. Nesse processo de ensino musical são realizadas provas teóricas e práticas para ingresso de novos músicos e também para mudança de graduação. “A formação musical básica se faz por meio do ensino musical gratuito ministrado dentro das próprias igrejas. Mesmo nos locais mais pobres e distantes das capitais sempre é possível encontrar grupos de músicos e orquestras (...)” (MONTEIRO, 2010, p. 140), estes por sua vez, assim como na comunidade Raiz, têm formação e habilidade para executarem os 450 hinos da Congregação.

Estava hospedada na casa de Dona Preta e acompanhei a família a um culto com o objetivo de entender melhor como acontecia o encontro religioso, que era também um dos momentos de interação de praticamente todas as pessoas da comunidade. Na chegada aconteceu exatamente como Eliad já tinha descrito: tinha uma porta grande e duas entradas que antecederiam esta porta, sendo a da esquerda para a entrada das mulheres e a da direita destinada aos homens e, desta forma, fui conduzida para o lado por onde deveria entrar. Do mesmo modo as pessoas são distribuídas dentro da igreja, sendo o lado esquerdo para as mulheres e o direito para os homens.

O culto iniciou com as mulheres utilizando véus brancos, com Eliad tocando e cantando e, na sequência, Leonardo, filho de Dona Efigênia, que é o pastor da comunidade, realizou o sermão, fazendo referências às passagens da bíblia, sendo que este era alternado com cânticos religiosos e, encerrado o culto, saímos pela mesma porta que entramos, vi que não há dízimo e nem referência a esse assunto. Na porta da igreja todos se cumprimentavam, se abraçavam, conversavam sobre assuntos diversos, faziam piadas, ou seja, percebi que ali era um momento de descontração para os comunitários.

Esta descrição sobre o culto a que acompanhei é exatamente como aquelas realizadas por Costa (2016), Campos (2011), Monteiro (2010) e Foerster (2006), pois todas expressam estes mesmos processos e estes autores ainda ressaltam que praticamente não houveram mudanças em relação aos cultos desde a fundação da Congregação, como acontece com praticamente tudo ligado aos princípios e comportamentos da Igreja.

Para Costa (2016), as motivações envolvidas na separação de homens e mulheres para o culto se dá devido à necessidade de extrema concentração, o que poderia ser desviada na presença ou no toque, mesmo que sem querer, da pessoa de outro sexo. Em relação à ação do pastor, esses autores constataram que não há uma preparação para a pregação, espera-se que o pastor seja inspirado pelo Espírito Santo, no momento do culto, para proferir suas palavras e leituras de passagens da bíblia. Para ser pastor da Congregação não é necessária nenhuma formação teológica ou de outro tipo, é avaliado apenas a trajetória de fé e também é considerada uma escolha divina e não por outros critérios.

Estes autores também informam que não há a permissão para a cobrança de dízimo na Congregação Cristã do Brasil, que a única contribuição permitida se dá através de ofertas que são realizadas de forma voluntária e anônima:

denominadas “coletas”, sendo vedado qualquer caráter de obrigatoriedade, de prestação ou vínculo com a integração ou permanência de membros. Não existe venda de nenhum tipo de bem ou de “objetos sagrados”, como óleos ou águas especiais. Os únicos itens à disposição dos fiéis para venda são as bíblias, hinários e véus, que são vendidos a preço de custo. O dinheiro arrecadado por meio das coletas é direcionado para três finalidades distintas: construção e manutenção de templos, obras de caridade (denominadas “obra da piedade”) e viagens missionárias. A CCB administra os recursos recebidos, mas não decide sobre sua finalidade. Essa decisão cabe ao fiel no momento da realização de sua oferta e os valores são aplicados integralmente nas finalidades para as quais foram oferecidas (MONTEIRO, 2010, p. 140 -141).

Outro ponto trazido pelos autores e que envolve essa organização da Congregação é quanto à construção das Igrejas que mantém um padrão arquitetônico, onde todas devem ser construídas no mesmo formato e com o mesmo tipo de material, sendo permitidas modificações apenas no tamanho e alguma adequação necessária demandada pelo tipo de terreno onde ela será erguida. Esta orientação se dá devido ao entendimento dos fundadores de que o templo não deve expor diferenças do poder aquisitivo dos fiéis e deve ser espaço de acolhimento para todos da congregação.



Foto 36: Arquitetura da Igreja da Comunidade.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Abril de 2018.

Costa (2016) e Foerster (2006) apontam para outra especificidade da Congregação Cristã do Brasil que é a tradição da história oral, isto é, como ela não recomenda a leitura de nenhum outro material e nem qualquer tipo de formação teológica, tendo como recursos literários apenas a bíblia e o hinário próprio da Congregação, “*A memória coletiva da CCB não existe petrificada por escrito, mas apenas fixada no rito*” (FOERSTER, 2006, p. 134). Desse modo, considerando que a gerontocracia representa a autoridade nesses grupos religiosos, esta legitima a história oral e esta, por sua vez, legitima a gerontocracia. Como afirma Costa: “*Trata-se de uma comunidade religiosa caminhando na contramão da história. São cento e cinco anos centrados na intocabilidade da sua doutrina de fé*”. (COSTA, 2006, p. 104)

3.5.3. “Foi uma obra de Deus”

A família de Pai Véio e Mãe Véia, principalmente os filhos, relatam que a conversão da família foi uma graça divina, como toda e qualquer situação que eles entendem ser positivas para a comunidade. Até mesmo o estigma de sempre terem vivido separados é ressignificado para um valor divino, e a separação passa a ser um fator que compõe a facilidade que tiveram em se converter, pois se o fato de ser da Congregação significa ser “*separado das coisas do mundo*”, eles julgam que, de certa forma, já viviam assim.

O imaginário da CCB ganha seu contorno próprio a partir de três representações e práticas centrais interrelacionadas: “serem escolhidos de Deus”, “separação do mundo” e “o combate ao demônio” (DEITOS, 1996, p.70). As vestes devem ser dignas dos escolhidos. O trabalho é sacralizado, porque os escolhidos aumentam a glória de Deus pela atividade e não pelo ócio e prazer (FOERSTER, 2006, p. 132).

Da mesma maneira que os mais velhos da comunidade narram que a família sempre viveu isolada e separada das outras comunidades e das cidades do entorno e que, por isto, não participavam das festividades, falam também que não costumavam realizar nenhuma comemoração ou festividade religiosa ou de outro tipo na comunidade, que nem mesmo os aniversários eram comemorados, somente os casamentos, como veremos mais adiante, eram e ainda são festejados.

Nós não, nós não festejávamos o natal, algumas vezes nós íamos na festa religiosa. Lá em Tijucal tinha a procissão, o Jubileu, eles falavam Jubileu né? Três dias de festa, era maio, dia 07 de maio até dia 10 de maio. Nós fomos algumas vezes, mas não íamos todo ano assim, de ter aquele compromisso todo ano de ir não. Era se desse para ir, se a gente desse um jeito de comprar uma roupa para gente ir. E no mais, a gente, era muito difícil da gente sair assim para ir na missa, essas coisas, ficávamos mais quieto. Nunca, nunca fui em um carnaval, não sei nem o quê que é. (Dona Preta).

Apesar dos filhos e netos mais velhos de Mãe Véia e Pai Véio narrarem sobre a grande mudança de vida depois da chegada da igreja, no que tange acesso a bens materiais e a possibilidades para a vida, todos reverberam que não houve muitas transformações no *modo de viver*. De acordo com a família eles já eram e viviam de um jeito diferente, falam que por não terem recursos, o cotidiano se reduzia ao trabalho, à busca pela comida e à convivência apenas com os seus parentes. Desse modo entendem que o que mudou foi a melhoria nas condições de vida, a interação com outras pessoas da Congregação e a obediência a Deus. Neste último quesito consta a mudança de hábito de alguns que faziam uso de álcool; a festividade de casamento que não mais possui os batuques e as cirandas de roda; o consumo de carne que não pode ser de animal que tenha morrido sufocado, bem como não pode ser consumido o sangue independente da forma que o mesmo tenha sido abatido.

Tanto os mais velhos como os mais jovens da comunidade relatam que a Congregação Cristã no Brasil não apresenta e nem orienta posicionamento político, que essa é uma questão que cada um e cada grupo têm liberdade para escolher e que inclusive essa não é uma temática abordada pela igreja em nenhum momento. Informam que o líder religioso é chamado de ancião, porque geralmente é uma pessoa com experiência religiosa e de mais idade, e que este faz batismos, oferece atendimento para as comunidades e dá orientações.

Nesse sentido relatam que consultaram o ancião quando decidiram iniciar o processo de politização para acionar a identidade como remanescente de quilombo, o líder religioso orientou que “*em nada o movimento afetava a igreja ou a religiosidade da comunidade e que, por isto, estávamos à vontade para fazer da forma que achássemos ser o melhor*” (Eliad), e assim se sentiram apoiados.

Costa (2016), Monteiro (2010) e Foerster (2006) abordam as questões relativas à estrutura da Congregação Cristã no Brasil e sua posição apolítica desde a sua fundação. A organização institucional da Congregação é composta por anciãos, cooperadores do ofício ministerial, diáconos e administração, sendo que nenhuma dessas funções é remunerada. O ancião tem a sua liderança baseada no fato de ser o mais velho por idade ou tradição, sua escolha acontece em uma Assembleia de anciãos que durante o evento fazem muita oração para descobrirem quem Deus destinou para ser ancião e, somente após a iluminação divina, o ancião é escolhido. Foerster destaca que constatou que esta função não causa disputas de interesses, uma vez que ela não está no campo das escolhas dos homens e sim do divino, onde não há interferência de pessoas, é uma escolha divina.

Quanto à questão política, os autores comprovam em seus estudos que a orientação é exatamente como Eliad descreve, ou seja, na Igreja é terminantemente proibido falar sobre política ou qualquer assunto de cunho político que possa influenciar a decisão dos fiéis, quanto ao voto. Também não é permitido que as pessoas com cargos religiosos venham a disputar eleição e que qualquer fiel utilize o nome da Congregação com fins eleitorais.

É uma organização religiosa *apolítica*, crendo na separação total entre Estado e religião. Não tem qualquer vínculo com partidos políticos. A CCB recomenda aos membros o cumprimento dos deveres cívicos de cidadãos, orientando que os fiéis votem de acordo com suas consciências e também que orem pelas autoridades. É vedado aos membros integrantes do Ministério e das Administrações utilizarem-se do nome da Congregação Cristã para fins políticos, eleitorais ou ideológicos (MONTEIRO, 2010, p. 138).

No convívio do cotidiano de Raiz pude perceber que as pessoas mais velhas, que passaram pelo “tempo de muita pobreza”, veem na Congregação a porta para a transformação tanto na vida religiosa como na vida material, política e social, segundo Dona Efigênia “*o movimento foi anunciado por um irmão que veio aqui, ia cumprir a palavra de Deus*”.

Assim o processo de politização foi uma “obra de Deus”, foi ele que “acendeu essas meninas para trazer a luta para a comunidade” (Dona Efigênia). Já as pessoas mais jovens veem que a questão política, mesmo tendo “Deus na frente” (Erci), como fruto de uma articulação envolvendo a aproximação da comunidade com a CODECEX e com pesquisadores da Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM.

Mesmo que as questões políticas e sobre o processo de politização não aconteçam de forma direta nos cultos, quando é anunciado uma graça, ela pode ser interpretada como uma graça que afeta diretamente a comunidade como um todo e que tenha um cunho político.

Desse modo o movimento político se fortalece tanto por ser uma dádiva de Deus, como por ser o resultado da força da comunidade, mas sempre sendo ressaltado que a decisão é Divina. Em relação à situação de retrocesso do atual governo de extrema direita, cujas políticas públicas estão sendo sucateadas e há uma tendência ao desmonte da legislação que assegura os direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais, eles reforçam que irão resistir e lutar pelos direitos até então conquistados:

Nós estamos em uma altura que tanto faz como tanto fez. Pode vir uma perseguição, mas só que nós confiamos na palavra de Deus. O nosso objetivo é só em Deus. A gente não vê no homem, que o homem pode fazer e pode desfazer. Nós somos clementes somente em Deus, a nossa fé é constante. (Seu Ercílio).

Nós não precisamos ter medo né? Porque o que Deus permitir que nós passemos, nós temos que passar, se for permissão dele nós temos que ser forte! (Dona Efigênia).

Nós temos que ser forte né? Esperando o que Deus vai fazer, porque dos homens infelizmente igual está, não está tendo esperança não! (Seu Zé).

Durante algumas reuniões que antecediam as atividades da comunidade que envolvia conversas com os setores públicos, para tomada de decisões ou em situação que exigiam algum tipo de enfrentamento com fazendeiros do entorno, geralmente a comunidade se reúne para fazer orações em prol da causa que será resolvida e também das pessoas que se dispõem a ir para as linhas de frente. As mulheres mais velhas são chamadas para as orações e estas colocam os véus, oram e cantam em entonação diferente. Quando questionei sobre esta mudança, informaram que é uma forma de ligação e conexão com Deus, que naquele momento acontece um fenômeno místico.

Participei de um momento deste que envolvia as orações, foi quando eu estava acompanhando Andréia, Erci e Dona Joana para uma reunião em Presidente Kubitschek com o prefeito e a secretária de Educação para discutirem sobre a implantação da escola quilombola na comunidade. Reunimo-nos, antes do encontro na cidade, no salão da Associação para que Andréa pudesse conversar com a comunidade sobre o propósito da Escola Quilombola e o que iríamos discutir na reunião. Nesse momento do encontro no salão, que antecedeu nossa ida, fizeram a mística para proteção e êxito na reunião. Fui orientada pelos moradores a não registrar com fotos e filmagens as atividades religiosas, inclusive o culto.

3.5.4. “Ninguém quer sair”

Em conversa com Eliad em um passeio pelo pomar de sua casa, ela contou sobre as questões que envolvem os relacionamentos afetivos dos jovens da comunidade. Segundo sua narrativa são muitas as variáveis que dificultam os relacionamentos, um deles é a condição religiosa, “*não dá para casar com alguém que não compartilha dos mesmos valores religiosos, porque eu não poderei acompanhá-lo em festas, essas coisas que não frequentamos e ele não vai entender a forma que vivemos na nossa religião*” (Eliad).

Outro ponto é que nenhum deles, nem os homens e nem as mulheres, querem sair de Raiz para morar em outro lugar, assim relacionar-se com alguém para casar envolve a disponibilidade da outra parte em mudar-se para a comunidade. De acordo com a família, morar em Raiz tem a ver com se identificar com um *modo de viver* específico porque “*A tradição é de nós ficarmos quietinhos aqui e não querer sair pra fora né? Ficar aqui e viver do jeito que Deus preparou. Eu acho que é tradição todo mundo vivendo aqui e servindo a Deus né?*” (Dona Efigênia).

Nesse contexto, Eliad cita o caso de sua irmã, Emília, a única filha de Dona Preta e Seu Ercílio que saiu de Raiz. Ela casou-se com um rapaz de Andrequicé (comunidade rural também pertencente ao município de Presidente Kubitschek) e mudou-se com ele para Belo Horizonte, pois lá era seu local de trabalho, “*nunca se adaptou, vive pensando no dia de poder voltar, quer ficar, ninguém quer sair*” (Eliad). Nos anos que frequentei a comunidade pude observar que quando casavam com pessoas que não eram primos, ou seja, da comunidade, o cônjuge sempre se mudava para Raiz e, quem não estava lá falava o tempo todo em poder voltar, como foi o caso de Fernanda, neta de Dona Efigênia, que nesse período a conheci, morando com o esposo, fora da comunidade e finalizei o trabalho com ela também terminando a sua casa em Raiz.

Emília, quando estava na comunidade, também dizia o quanto tinha dificuldade de viver longe do seu lugar, e do seu enorme desejo de voltar e sempre me mostrava onde iria construir sua casa, na beira do rio, nos fundos da casa dos seus pais.

Tuan (1983) apresenta um relato em seu ensaio sobre o que disse uma moça da zona rural de Illinois que foi passar a lua de mel na Califórnia e o quanto para ela era difícil ficar longe do seu lugar:

Não ficamos todo o tempo que havíamos planejado; voltamos direto para cá. Fazemos sempre isso quando saímos de viagem; não podemos esperar para regressar. É tão irreal estar fora daqui. Fora daqui o mundo é irreal. Aqui sabemos onde a vida começa e acaba. Aqui a vida progride. É agradável pensar em sair e sair deixando tudo para trás, mas é sempre agradável voltar para uma vida que é a real. Quando penso sobre isto, é como uma perda de tempo. Nossa vida real está aqui. Queríamos regressar e começar a viver. (TUAN, 1983, p. 161).

Tuan aponta que o que a moça chama de real são “os afazeres diários, é como respirar” (p.161). O mundo real diz de todos os nossos sentidos e como apreendemos o cotidiano. Estar longe de casa pode dar a impressão momentânea de ter deixado os problemas para trás, porém fica uma parte de nossa vida, aquilo que é íntimo e que está nas pequenas coisas do dia a dia, mas que são importantes para nós. É como se tivéssemos deixado o nosso mundo e precisássemos muito retornar para ele, porque é lá que “a vida começa e termina”. Nesta direção as pessoas de Raiz não querem sair, nem de mudança e muitos sequer se dispõem a sair a passeio. Diziam que é lá que se sentem confortáveis, “*todo mundo amigo, a família né?*” (Dona Preta), que é onde as crianças podem brincar sem a preocupação dos pais, pois tudo e todos são muito familiares, é onde todos cuidam e se preocupam uns com os outros. A família de Pai Véio e Mãe Véia atribuíram personalidade ao espaço, por isso ninguém quer sair e todos querem ficar no seu lugar íntimo.

Tuan traz ainda outro exemplo sobre a afeição pelo lugar, sobre uma família que por gerações não quis viajar a nenhum outro local porque achavam que o seu lugar era o bastante para todas as necessidades de suas vidas.

Seis gerações de uma família de fazendeiros – os Hammers¹⁹ – viveram e morreram no município de Daviess, no noroeste de Illinois. Esta é uma família para quem as riquezas e maravilhas do mundo exterior não são atraentes. Um dos Hammers de meia idade explicou: “Meu pai nunca viajou para longe, e eu não tenho que fazê-lo. Temos tantos tipos de recreação aqui mesmo na nossa fazenda. Temos um lindo riacho para pescar e também podemos caçar. Posso caçar veados, esquilos, coelhos – qualquer coisa que você queira caçar. Estão aqui mesmo na fazenda. Não preciso viajar (TUAN, 1983, p. 177).

¹⁹ Archie Lieberman. *Farm Boy*, New York, Harry N. Abrams, 1974, p. 36.

Em Raiz, principalmente para as pessoas mais velhas, sair pode significar deparar com algo indesejado como mudança de clima, cidades cheias, comidas que não agradam o paladar, cansaço e o que eles chamam de *preocupação*, que é sair e deixar suas casas, suas roças, suas hortas, seus bichos e familiares para trás. Deste modo, sair torna-se algo complicado, “*não dá para ficar saindo assim né? Muito difícil.*” (Dona Preta).

3.5.5. Sobre os mitos e os medos

No mesmo dia, em que passeava com Eliad pelo pomar e conversávamos sobre a religião, os casamentos e porque não querem sair de Raiz, ela também me disse sobre alguns mitos da comunidade que, embora para a religião e para a ciência não existam, eles continuam com aquelas crenças e que elas ainda orientam algumas rotinas da comunidade. Todos acreditam que a ponte da entrada da comunidade é mal-assombrada e um outro ponto que chamam de Barrador, também. Ela relata que a maioria das pessoas da comunidade tem “uma certa cisma” de passar nesses lugares, principalmente à noite.

Relata que os bichos também têm um sentido específico para eles: a Esperança e a Formiga Ouro significam sorte para quem vê; o Besouro Mangagá quando aparece é porque vai chegar visita; os passarinhos Tesoureiro e João tolo surgem quando vai chover; o passarinho Mancoã, quando canta “*é porque vai morrer uma pessoa, fica todo mundo com medo*” (Eliad).

Em uma ocasião cheguei à comunidade, na Casa de Seu Ercílio e Dona Preta, era segunda feira, e contei para eles que no dia anterior, quando caminhava em uma rua deserta em Diamantina, me deparei com um animal que parecia um rato, mas que tinha um focinho mais comprido, um rabo mais curto e as orelhas maiores e arredondadas e perguntei que bicho seria aquele. Estava presente na cozinha Seu Ercílio, Dona Preta, Eliad e Dengo e ele começou a explicar o que era: “*você pegou a transição do rato virando morcego. É assim, tem rato que vira morcego. Repara que essas orelhas redondas já eram as orelhas do rato que já estavam como as do morcego. Depois o rabo encurta, some e as asinhas crescem nas costas*” (Seu Ercílio).

No momento, todos concordaram com a explicação do Seu Ercílio. Fiquei intrigada, pois Eliad cursa graduação de Educação no Campo com ênfase em ciências da natureza. Em outro momento que estávamos somente nós duas perguntei o que ela achava que era o bicho que encontrei e como ela interpretava a resposta do seu pai e ela disse: “*pela ciência sei que não é*

assim, quando estou lá na universidade essa explicação não tem sentido, mas aqui é assim, aqui essa explicação já faz sentido, é cultura, é a tradição acreditar nessas coisas, é e é, e pronto!” (Eliad). Nesse sentido Dona Efigênia explica:

Tradição, eu acho assim, tradição assim, é um modo de viver, porque a gente nasceu com um modo de viver. Depois que nós passamos a obedecer a Deus, a ser crente, nós mudamos a vida. Eu considero outra vida, porque o dia que nós batizamos, descemos no seio das águas para batizar, nós renascemos numa nova criatura, deixamos os costumes tudo para trás. Os costumes de tudo que não agrada a Deus. Até que nós não tínhamos tantos maus costumes, graças a Deus! (Dona Efigênia).

Para ela os costumes que precisavam ser modificados eram *“falar dos outros, levantar falso, roubar, xingar”* e que estes já não fazia parte de suas vidas *“porque mãe na simplicidade dela ensinou muito a gente a ser honesto, sempre dava conselho, nunca permitiu que a gente fizesse um isso que não fosse certo”*, outros costumes que tem a ver com o dia a dia da comunidade, mas que *“não fere a Deus”, “é o jeito que foi criado, é costume do lugar”*.

Nesse contexto, Tuan (1980), discutindo sobre cultura, experiência e atitudes ambientais esclarece que o entendimento que a comunidade tem sobre os seres sobrenaturais, sobre as percepções acerca de seres inexistentes, tem a ver com a cultura, com *o modo de viver*, com os costumes do lugar como cita Dona Efigênia.

Esta experiência de ver, escutar e acreditar em seres *“não humanos”* tem a ver com como a comunidade vivencia e percebe seu lugar a partir de uma tradição. Tuan (1980) chama atenção para o fato de que todos os nossos sentidos (visão, tato, audição, paladar, olfato, enfim, o sensorial) sofrem influência da cultura, inclusive o fato de uns serem mais aguçados que outros, de acordo com o grupo social a que cada um pertence e o meio ambiente no qual está inserido. As pessoas da comunidade Raiz vivem em um ambiente rural, têm contato diário e direto com os bichos, plantas, nascentes e rios e traduzem, pela via da cultura, todas as percepções e sensações produzidas na interação com este ambiente.

Acreditar nos seres míticos e assombrações, possuir automóvel, estabelecer relação cosmológica com a natureza, ter celulares, computadores e reconhecer a necessidade da ascensão financeira não desmonta a cultura de Raiz como uma comunidade tradicional e sim, reflete a sua própria cultura. Quando Eliad narra que na universidade ela tem clareza de que o rato não vira morcego, mas que quando está na comunidade aquilo é um valor compartilhado

por todos, inclusive por ela, está dizendo que faz parte da sua cultura inovar, renovar e ao mesmo tempo manter.

Nesta acepção Sahlins (1997) aponta que a cultura não é algo estático ou definido, a cultura é o vivido de cada unidade social, é o que o grupo é e faz a partir da interação de seu campo relacional com outros grupos, com outras culturas, isto é, está no âmbito da transformação. A cultura diz daquilo que é da prática cotidiana de um grupo, sendo que esta prática passa constantemente por transformações, mas estas não desmantelam a cultura, pelo contrário, fazem parte dela.

Quando Eliad e Dona Efigênia falam que é tradição, ou seja, que é um *modo de viver*, elas estão dizendo também que as “*tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação*” (LITTLE, 2002, p. 23). As tradições culturais remetem a essa interação do que é do mundo do “nós” com o do mundo dos “outros”, perpassado pela expansão das fronteiras, pela globalização e pelos imperativos do capital dominante e que também produzem os processos de resistência.

Outra questão importante para a compreensão do que os interlocutores chamam de cultura, nos mobiliza a recorrer à reflexão de Cunha (2009), que destaca que a “cultura” é teia central na reivindicação dos povos e comunidades tradicionais. Isto ocorre devido ao fato da “cultura” dar sustentação argumentativa no campo político no que diz respeito à defesa de direitos.

Para tanto, a autora faz a diferenciação de cultura (sem aspas), que é a cultura em si, aquilo que é próprio da vivência do grupo e a “cultura” (com aspas) que é a reflexão sobre a cultura. A cultura sem aspas refere-se a trocas, acumulações e interações do grupo, enquanto que a cultura com aspas parte do princípio da homogeneização sobre os direitos de cada grupo, desconsiderando a multiplicidade da cultura dos grupos. Dessa maneira a cultura com aspas trata da etnicidade do grupo.

A tradição dos grupos, embora seja extremamente heterogênea, é lida pela sociedade envolvente de forma unificada, como se a categoria *cultura tradicional* revelasse todas as especificidades de todos os povos e comunidades tradicionais. Portanto a comunidade é levada a construir uma performance que represente a interlocução da sua cultura com a “cultura” para sustentar a luta por direitos.

Nas narrativas dos interlocutores foi possível perceber a busca por bases explicativas nas categorias que acessaram no processo de politização e no contato dos mais jovens com a universidade para nomear aquilo que é próprio da sua cultura. Ao mesmo tempo, apresentam um rol de práticas e valores que cabem no guarda-chuva das classificações que estão descritas como critérios legais para acionarem os direitos como povos e comunidades tradicionais.

Nas manifestações da cultura em Raiz, os casamentos são uma forma de ligação da memória entre o vivido e o presente.

3.6.Os casamentos em Raiz: a ligação do passado com o presente

Nas narrativas da família sobre as memórias do antes e depois da chegada da igreja, discorreram sobre as mudanças relativas a alguns rituais, como as poucas festividades que faziam na comunidade, que eram as cirandas, onde Seu Zé tocava a lata, eles cantavam e dançavam e as poucas idas às festas de agosto e ao Jubileu de Presidente Kubitschek, que deixaram de ir. Chamou atenção as histórias sobre os casamentos, porque ficou perceptível a preservação de um modo dele acontecer tanto antes como depois da chegada da Congregação.

Podemos considerar que o casamento era uma comemoração tradicional da comunidade e, após a extinção das outras poucas festividades das quais participavam, por conta da conversão à Congregação Cristão do Brasil, o casamento passou a ser o evento coletivo de interação social interna e externa. Para Costa (2015, p. 33), “ciclicamente, cada população tradicional realiza no interior da comunidade ou articulando outros grupos sociais de vizinhança, ou, ainda, no interior de cada família, que compõe a comunidade um evento coletivo para expressar festivamente as relações sociais vividas”, no caso de Raiz, esta expressão acontece com os festejos do casamento.

A comemoração, o festejar, está presente em todos os relatos sobre os casamentos, o que é modificado é a forma como o festejo acontece. Seja em uma festa de agosto, seja com a ajuda das pessoas de fora para que aconteça um almoço, seja realizado com enxoval precário ou sem enxoval, ou como os casamentos que acompanhei totalmente organizados e de forma muito farta pela comunidade.

Quando foi meu casamento eu já trabalhava muito costurando, mas era tudo para comer! O dinheiro era para... as meninas me ajudando a costurar, e elas trabalhavam na serra caçando cristal, mas era tudo só para comer. E depois, era pouco né? E depois, quando foi para eu casar, eu com o casamento para sair e eu não tinha, não sobrava nada para eu fazer nada. Aí uma dona que eu costurava para ela em uma fazenda ali atrás que eu falei, na tal fazenda, ela arrumou para eu costurar para a cunhada dela em Diamantina, que era a mulher de um advogado, era a mulher de um advogado lá. Aí eu fui costurar para essa mulher, aí ela falou assim: eu vou pagar você dez contos por dia, e dez contos naquele tempo era dinheiro. Ela ia me pagar dez contos por dia. Eu fazia dois vestidos por dia. Eu costurei para ela lá duas semanas, eu costurei lá para ela. Aí ela falou assim: você... ela já sabia da história toda porque a dona que eu costurava para ela aqui contava para ela como era a história toda em casa né? Aí ela falou assim. Era fim de ano, era um tempo que eles deixavam as lojas ficarem abertas até tarde, até de noite né? Aí ela falou assim: ó, você vai lá na loja e compra suas coisas, compra as coisas que você puder comprar com esse dinheiro, porque se você leva esse dinheiro para sua casa, você não compra nada. Porque o povo não deixa você comprar não. E era verdade, porque a gente pelevava para comprar os trem e não comprava né? Aí eu fui na loja e comprei o que eu pude comprar, eu comprei, minhas coisinhas, lençol, toalha, cobertor e colcha. Aí ela me deu um pano estampado para eu fazer um lençol, a cunhada dela me deu um lençol, elas me deram uma coisa lá da casa delas lá, aí eu comprei e vim embora. Evinha bem contente! Foi uma preparação de Deus, se não eu não comprava nada. Aqui em casa eu não comprava nada. E para fazer a comida, trabalhei demais na época, ainda fui para serra trabalhar, trabalhamos demais! A minha irmã andando para aqui e para ali, trabalhando no cristal, mas nada estava dando certo. Mas comprei. Aí a dona me falou assim: eu vou dar você três pratos de feijão para você fazer a comida. Me deu o feijão e aí eu comprei as outras coisas e nós matamos um porquinho para fazer o salgado né? E fez! Não foi convite para muita gente não. Foi só o povo da família e algumas pessoas só que vieram. Do de Nenzinha (Dona Joana), já teve melhor um pouco. De Preta foi igual o meu, a comidinha pouca! (Dona Efigênia).

Só que o de Tia Preta já teve, de saco, mas Dindinha fez o enxovalzinho dela assim, fazendo aquelas coisinhas na borda que Dindinha fazia, e tem uma toalha de mesa até hoje. Fez o enxoval dela bordando assim. (Isabel).

Mas a minha irmã, a Chiquinha minha irmã, fez eu dar a ela um lençol, dos meus lençóis para Preta, porque os lençóis para Preta só ela que estava fazendo, para ela ter um lençol comprado pronto eu tive que dar ela um dos meus, e tive que dar uma toalha para ajudar na dela. (Dona Efigênia).

Aí ela fez aquela coisa que ela fazia com o pano branquinho fazia a fronha e a colcha, sabe? (Isabel).

O casamento que foi feito assim, mais, mais coisa, foi o de Chiquinha, porque ela estava aposentada e mãe também aposentou na época. Casou velha e era aposentada por invalidez, ela tinha problema de coração. Não teve filhos, já tinha operado, tinha mioma. (Dona Efigênia).

O casamento civil deles (Pai Véio e Mãe Véia) foi depois que já estavam com a família toda. Eu que fui para fazer os registros dos meninos, pai bebeu e não estava dando conta de nada, ele não fez nada não! (Dona Efigênia).

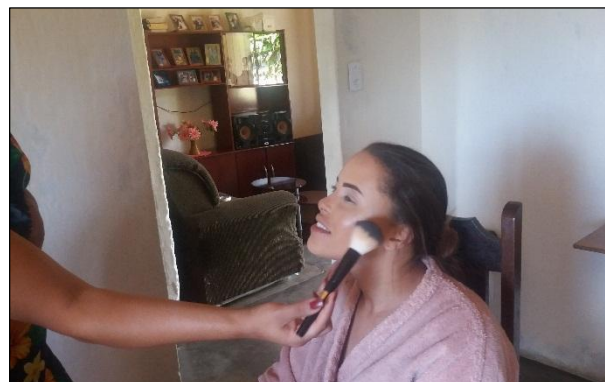
Na minha época eu não tive enxoval! Simplesmente mamãe foi lá e comprou para mim uma colcha, um chenille, aquele verde. (Isabel).

No tempo em que Isabel casou, eu, minha pensão era meio salário. Eu trabalhei no garimpo, não tirei nada, trabalhei no cristal, não tirei nada. Aí ela falou assim: ô mamãe, a senhora não vai dar para fazer o casamento na marca não. Aí eu falei assim: eu não desmarco casamento não Isabel. Você aceitar o que eu puder fazer por

você e o casamento sai na marra. Não vai mudar marca de casamento não. Aí ela falou assim: eu aceito. Você aceita eu fazer dois lençóis para você, dois pares de fronha e uma coberta? Aí comprei. Comprei uma coberta e uma toalha de banho. Minha nora que deu para ela uma toalhinha de rosto para completar o joguinho. E comprei uma colcha e esse negócio que ela falou, o chenille, e eu comprei uma colcha de cetim, eu comprei para ela. Foi oito contos naquela época. Aí, bom, vieram umas irmãs de São Paulo aqui, uma minha concunhada com a nora dela tiveram aqui, antes do casamento, e falaram com ela assim: nós vamos mandar para você um presente para seu casamento. Aí mandaram, e ela já tinha casado quando chegou a caixa aqui, uma caixa enorme, lotada, veio o enxovalzinho todinho como ela desejava. Ela tem coberta desse trem até hoje, e tem não é só coberta não né Isabel? E Teve um almoço né? (Dona Efigênia).

Os familiares relatam sobre o tempo em que *“não tinha nenhum recurso, fazia só para não deixar passar”* (Dona Preta), que não era possível preparar um enxoval ou *“ter uma moradia direito, era cama de vara, não tinha colchão não, nem nada”* (Dona Preta). Mas que mesmo não tendo condições materiais para *“fazer o casamento, casava com o que tinha, se não tinha nada, casava sem nada, juntava só o povo da família, todo mundo ajudando e fazia um almocinho”* (Dona Efigênia). *“Ah! Hoje já é diferente, é difícil, mas a gente consegue fazer tudo direitinho, bonito, não falta nada”* (Dona Preta). *“Ah minha filha, hoje é vestido de noiva, vestido para as daminhas, aluga roupa, vem a moça para arrumar, comida de sobra! (Izabel).*

No contexto que Izabel apresenta dos casamentos atuais, acompanhei dois momentos: o casamento das primas Andreia e Francine que aconteceu em um sábado de dezembro de 2018. O casamento estava marcado para às 12 horas, cheguei à comunidade por volta das 10 da manhã, acompanhei a arrumação das noivas e a finalização dos preparativos da ornamentação. As primas arrumaram na casa dos pais de Francine, quando cheguei, elas estavam fazendo os penteados e as maquiagens com uma profissional que veio de Presidente Kubitschek.



Fotos 37 e 38: Francine e Andreia se arrumando para seus casamentos.
Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Dezembro de 2018.

Arrumaram os cabelos, colocaram arranjos, colocaram cílios postiços, sombra, blush e batom. Veio também um profissional para fotografar o casamento, os preparativos e a cerimônia para a confecção posterior dos álbuns. Depois das maquiagens e dos arranjos vestiram os vestidos de noiva.

Quando cheguei estavam somente as duas, a mãe de Francine e a maquiadora, depois as mulheres da comunidade, que seriam as madrinhas, começaram a chegar, todas com vestidos de festa, alegres, rindo, falantes e muito disponíveis para as fotografias. Chegaram também as daminhas, todas vestidas a caráter. Estava na porteira da casa fotografando a ornamentação, quando elas vieram correndo, dançando e cantando, estavam eufóricas com o casamento e com a festa.



Foto 39: “Vai começar o casamento”.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Dezembro de 2018.

A montagem do espaço para o casório era no galpão. Na parte externa estava montada uma tenda, mesas e cadeiras, uma entrada toda ornamentada com bambus e sempre vivas e uma espécie de pergolado decorado com tecido branco e flores, onde seria o espaço para os noivos e o pastor. Dentro do galpão estava a mesa de doces e o espaço reservado para servir o almoço. Enquanto todos se arrumavam para o casamento e durante a cerimônia, algumas mulheres estavam na cozinha do galpão preparando a comida e organizando para que o almoço fosse servido imediatamente após o encerramento da cerimônia.



Foto 40: A ornamentação.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Dezembro de 2018.



Foto 41: A ornamentação dentro do galpão.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Dezembro de 2018.

Estavam presentes toda a comunidade e muitas pessoas de fora. Entre os convidados compareceram o prefeito de Presidente Kubitschek com toda a família e outras pessoas da cidade, pesquisadores da UFVJM, Integrantes da CODECEX, parentes e amigos das comunidades de Cubas e Espinho e das cidades de Datas, Gouveia, Diamantina e os “irmãos da igreja”. A presença de tantas pessoas “de fora” reflete a mudança pela qual a comunidade passou em relação ao estigma de *separados*. “Mudou. Nós temos mais confiança no, na, na... só o tanto de amizade que a gente já criou né? Já ganhou muita amizade, muita confiança, já é grande coisa né?” (Dona Efigênia). A família reconhece que um dos principais fatores que

influenciou nessa mudança foi o processo de autorreconhecimento como comunidade quilombola, mas sempre destacando que *“foi uma porta que Deus abriu”*.

Após a cerimônia o almoço foi servido. Organizaram uma fila, se esforçaram para servir as crianças e idosos primeiro, e depois serviram os doces. Era um prato farto com arroz, carne assada e farofa. Os doces eram brigadeiro, cajuzinho e doce de leite. Durante o almoço todos aproveitavam para conversar, quando terminavam circulavam pelo espaço, interagindo uns com os outros, cumprimentando os noivos e familiares, tirando fotos e, como afirmou Leonardo, pai da noiva Francine: *“aproveitando a presença dos amigos!”*

A outra comemoração de casamento que acompanhei, aconteceu no final de julho de 2019. Esse também foi realizado ao meio dia de um sábado, na escola que fica na Raiz de Baixo. Foi o casamento de Tamara, filha de Alvim, nesse não estava presente na cerimônia e sim na comunidade no dia anterior ao casamento acompanhando os preparativos. Os aprestos aconteciam em várias residências: na casa dos pais da noiva era preparado o cozimento de carnes e doces no fogão a lenha; na casa da tia Margarida, também ralavam o mamão para o preparo do doce; no quiosque - pertencente a Carlinhos, ao lado da casa de Andréa- cortavam e preparavam um boi que tinham ganhado para a festa; na casa de Dona Efigênia e no salão da Associação preparavam os materiais para decoração.

A comunidade estava alvoroçada com o evento, um verdadeiro corre-corre. Na casa de Izabel as crianças experimentavam as roupas de daminhas para os ajustes finais e discutiam, opinavam sobre o penteado que a noiva iria usar.



Foto 42: Corte da carne.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Dezembro de 2018.



Foto 43: O preparo do doce.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Dezembro de 2018.

Foi possível observar que o evento *casamento* tem muito valor para a comunidade, tanto os homens quanto as mulheres são preparados para formar uma família, através do casamento formal, não importando se são muito jovens ou se já alcançaram a vida adulta. O casamento significa para a comunidade um cumprimento de uma etapa da vida e também dos princípios religiosos. “*Aqui todo mundo fica muito feliz quando tem um casamento! É uma benção! A família vai continuar!*” (Dona Joana). O casamento além de representar uma forte tradição

festiva para a comunidade também compõe a forma de organização desta quanto à relação com a terra que tem valor de uso:

Nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria. (WOORTMANN, 1990, p. 12).

O casamento então promove a continuidade à família, porém esses novos casais não devem buscar um novo espaço para construir e recomeçar uma história, eles devem ficar para reproduzir a relação com a terra naquele lugar, para cuidar do patrimônio da família, para reproduzirem, nele, o valor de moradia, de construção de família e de trabalho. Se a terra, para essas unidades sociais e famílias (que vivem nela e se relacionam com ela) - não tem valor de propriedade, investimento lucrativo ou especulativo e sim possui valor moral, como uma extensão de suas vidas íntimas, como parte indissolúvel para a produção da família, se ela é parte integral da família, o casamento é a garantia da continuidade dessa relação.

“Com o casamento, o pai doa o chão de roça e o chão de morada, isto é, os espaços onde irá se desenvolver um novo tempo de família” (WOORTMANN, 1990, p. 43). A terra faz parte de um campo relacional que a envolve juntamente com a família e o trabalho, por isso podemos pensar o casamento como uma forma de continuidade dessa relação. *“Ninguém quer sair”*, só querem casar com quem se disponibiliza a se mudar para a comunidade, porque é na comunidade que a existência se realiza, que podem continuar a história do seu ancestral fundador, que podem ser livres e que podem viver em família.

3.6.1. O casamento entre primos

O casamento em Raiz também tem uma característica importante para garantir esse modo de vida que integra moralmente terra, família e trabalho, os casamentos entre primos.

Meu pai mais minha mãe eram primos, só que não eram primos primeiro né, eram parentes, eles eram parentes. Meus pais eram primos, mas assim, mais longe. (...) É porque eles achavam mais fácil, conheciam, tinham mais confiança, mais intimidade. E como assim, as pessoas falavam, algumas pessoas falavam muito, criticavam assim... aqui em Presidente Kubitschek mesmo falavam, porque eu tenho um sobrinho que é diabético (...), aí as pessoas ficavam falando assim: ah mas vocês ficam casando primo com primo, uma hora vai nascer um menino aleijado, um aleijão feio que num... a minha crença não é essa, a minha crença, eu fico achando que qualquer casal pode

ter um filho lesionado por o sangue ser igual, mas diferente de ser parente. Porque isso acontece com tantos casos. (Dona Joana).

Dona Joana relata que os pais eram primos, porém não sabe precisar o grau de parentesco, só informa que não eram primos de primeiro grau. Já os casamentos entre parentes na comunidade são, na maior parte das vezes, entre primos de primeiro grau. Quando questionei sobre esta prática os mais velhos responderam que é *“porque a gente vivia separado, o convívio aqui dentro era mais certo, estava todo mundo junto e quase não convivia para fora”* (Dona Preta).

Quando faço a mesma indagação para os mais jovens, que saem e têm a oportunidade de conhecer outras pessoas, porque os casamentos ainda continuam acontecendo entre os primos, como o caso de Francine que casou com seu primo Gilmar, a resposta: *“é porque nesse caso a pessoa convive desde criança, vai gostando, já está aqui dentro da comunidade, ninguém precisa sair e tem também a questão do costume”* (Eliad).



Foto 44: O casamento dos primos: Francine e Gilmar (casal à esquerda)
Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Dezembro de 2018.

Embora tenhamos tratado até aqui das especificidades da comunidade Raiz a partir do espectro dos Povos e Comunidades Tradicionais, para compreendermos melhor o que Eliad chama de

“*costume*” em relação aos casamentos, é relevante entendermos que este faz parte de um mundo que extrapola essas especificidades, faz parte do mundo camponês.

Como já iniciado esta reflexão com Woortmann (1990), sobre como o casamento faz parte do “valor-família”, Ellen Woortmann (1995) defende a importância da centralidade do parentesco para a análise do campesinato. Conforme a autora “*Se o casamento, o compadrio, a herança, a nomeação dialogam entre si e com a história, assim como com a migração resultante desta história, eles o fazem tendo como tema a descendência e o patrimônio*” (WOORTMANN, 1995, p. 324). Para esta autora as trocas matrimoniais são centrais, são a base da organização de parentesco, bem como parte das alianças para a preservação do patrimônio.

Visitando os autores clássicos sobre esta temática encontrei em Brandão (2012) e Woortmann (1990) conteúdos explicativos que auxiliam para entender o traço camponês presente na comunidade tradicional de Raiz. Falo de traço referindo ao fato de que assim o conteúdo fica mais amplo e pode ser visto em vários sentidos e em vários grupos sociais. Este autor propõe uma discussão sobre campesinidade ao invés de campesinato por entender “ser como uma qualidade presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos” (WOORTMANN, 1990, p. 13).

No que tange a Comunidade Raiz, é possível entender que os traços de campesinidade não se encontram somente em relação aos casamentos entre parentes, mas nas questões relacionadas ao trabalho com a terra, como veremos mais adiante, e no fato da comunidade ter relação com as fronteiras simbólicas que diz da campesinidade e que também tem relação com a etnicidade.

O foco de Woortmann (1990) foi discutir sobre as unidades sociais que ele chama de sítios e que têm um movimento para a modernidade, uma vez que possuem e mantêm características culturais centrais do universo camponês: a relação entre terra, trabalho e família; liberdade e reciprocidade. Desta maneira o que permite utilizar essa categoria para analisar Raiz é o fato do autor considerar que existe uma ambiguidade que faz com que não nos limitemos à categoria camponês, ou seja, o fato da unidade social possuir um movimento que se dirige à modernidade ou a um caminho de uma categoria identitária específica não apaga dela os traços de campesinidade.

Dessa maneira os casamentos entre primos na comunidade Raiz marcam a forma interna da família se organizar e também reflete um modelo de ruralidade que tem como base a cultura camponesa. Por isso não se pode dizer que o fato da comunidade se reconhecer como comunidade Quilombola e apanhadora de flores a afasta dos traços da campesinidade, pelo contrário:

Percebo a cultura ainda como um sistema onde diferentes núcleos de representações estão em comunicação uns com os outros, como que formando uma rede de significados. Essas categorias nucleantes agregam conjuntos de significações, os quais, em sua comunicação dentro do universo de representações, se articulam e compõem uma totalidade. Essas categorias são também nucleantes no plano do discurso, isto é, elas organizam o discurso e a cultura pode ser vista como um conjunto de discursos. Assim, naturalmente, cada cultura terá categorias nucleantes específicas, mas, ao que parece, existem certas categorias comuns às sociedades camponesas em geral, como terra, família e trabalho. (...) uma não existe sem a outra. (WOORTMANN, 1990, p. 23).

Isto posto, fica claro que - sendo Raiz uma comunidade rural que vem construindo o caminho para compor objetos jurídicos para defesa dos direitos e do lugar, através do acionamento da memória - o campo relacional da terra, trabalho e família também faz parte das categorias nucleantes das comunidades quilombolas e apanhadoras de flores. Isto se dá pelo fato de que há uma expressão forte de campesinidade nos ambientes onde os grupos sociais estão sob pressão dos grupos econômicos em relação à expropriação, ou seja, expressando-se em momentos de fricção.

No caso de Raiz, a terra de trabalho e reprodução familiar se opõe à terra de eucalipto, que é a negação do trabalho, pois é a “terra sem sentido”. A terra de eucalipto é “cativeiro” para o camponês, uma vez que ele não reproduz seu modo de vida e sim é expulso da terra ou é um alugado, um trabalhador pago que não tem controle sobre ela. Para o camponês é na terra de trabalho em que se dá a realização da família e da liberdade.

Partindo dessa perspectiva, a família de Pai Véio e Mãe Véia foi se organizando em casamentos consanguíneos e preservando a relação com a terra, com o trabalho e com a própria construção de família. Os filhos do patriarca casaram com pessoas dos arredores ou parentes de segundo ou terceiro grau da comunidade de Espinho, enquanto que os netos do Pai Véio e da Mãe Véia se organizaram em casamentos, na maior parte, com os primos de primeiro grau. O quadro a seguir retrata esses arranjos familiares que, por sua vez, refletem um dos vários traços camponeses na Comunidade Raiz.

Quadro 1 – Família do Pai Vêio e Mãe Vêia

Pedro Sabino	Cecília Ferreira	José Luís da Silva	Luzia Francisca da Silva	Filhos	Cônjuge	Netos	Cônjuge	Bisneto	Cônjuge
								Fabio Junior dos Santos	
								Fabiana Júnia dos Santos	Vanderli dos Santos Lima (não parente)
								Fernanda Aparecida dos Santos	Ronan Henrique Silva (não parente)
						Carlos Ferreira dos Santos		Gilmar Ferreira dos Santos	Francine Nilma Perpetuo (prima)
								Andreia Ferreira dos Santos.	Esposo atual: Daniel Alves Ribeiro (não parente)
				Maria Efigenia Perpetuo (viúva)	Jaimes Lopes Perpetuo (não parente)		Esposa atual: Vanderléa Aparecida dos Santos (não parente)	Ing rat e Tai z Fer reir a Re uvi sle y An dre l Sa nto s Car lia ne Joa na Fer reir a Julia Cecilia dos Santos Ferreira	

Geraldo Ferreira (Pai Vêio)	Maria Madalena da Conceição (Mãe Vêia)	Mario Lucio Ferreira		Primeiro casamento: Dina da Conceição dos Santos Ferreira (não parente)	Rodrigo Hebert Ferreira	
				Esposa atual: Mércia (não parente)	Rinald Rangel Ferreira	
		Antônio Leonardo Perpetuo		Ercília Aparecida Perpetuo (prima)	Alba Janaina Perpetuo	Mauro Sergio dos Santos (não parente)
					Francine Nilma Perpetuo	Gilmar Ferreira dos Santos (primo)
					Wilhian Ander Perpetuo	Marcilene Silvério Lópes (Não parente)
		Ronaldo Lopes Perpetuo		Elisalma Maria Ferreira Perpetuo (prima)	David Robert Perpetuo Guilherme Josué Perpetuo	
		Izabel Elizana Ferreira		João Batista Ferreira (primo)	Wesley Albert Ferreira	
					Sandro Junior Ferreira	Jardene Lins Andrade filho (não parente)
					Warley Robet Ferreira	
		Maria de Jesus Ferreira	Geraldo	Lúcia		
	Geralda					
	Terezinha					
	Nilza					
	Isafas					
	Geremias					
	Ismael					
	José					
	Daniel					
	Adelmo (falecido)					
	Israel (Falecido)					
Carlos (falecido)						
Josué (falecido)						
Benedito	Neuza Ribeiro	Sunamita Nelma Ferreira Alves	Nivaldo Alves (primo)	Matheus		
		Neuza Ferreira Alves	Antônio Geraldo Alves (primo)	Izabela		

				Geraldo Valter Ferreira	Erci Ezerda Alves Ferreira (Prima)	Lucas Jesen Alves	
--	--	--	--	-------------------------	---------------------------------------	----------------------	--

		João Batista Ferreira	Izabel Elizana Ferreira (prima, já citado acima)		
Sebastião dos Santos Ferreira	Flor de Maio	Sirley	Elias (primo)	Betânia Hudson	
		Alvim	Andréa (não parente)	Tâmara Taís Tamires Tauany	
Jose dos Santos	Maria José Moreira (não parente)	Claudineia Alves Ferreira	João Batista Alves (primo)	Gleyson Foster Alves Cleison Batista Alves Cleiton Alan Alves.	
		Nerina Alves Ferreira	Hely Salmone Alves (primo)	Ugo Walber Alves Igor Valbert Alves	
		Claudenice Alves Ferreira (falecida)	Edson Rosa Silva (não parente)	Maria Laura Alves Ferreira	
		Claudemar Alves Ferreira	Ana Roberta Cleo dos Santos Ferreira (não parente)		
		Mailza dos Santos Ferreira	Eliseu Enéias Ferreira (primo)	Beatriz Camilly Ferreira	
Luiz Antônio Ferreira	Primeiro casamento: Cléia (não parente)	Berinéia			
	Esposa atual: Jandira (Prima)				
Maria Terezinha Alves	Ercílio Alves (não parente)	Ercília Aparecida Perpetuo	Antônio Leonardo Perpetuo (primo) já citado acima		
		Antônio Geraldo Alves	Neuza Ferreira Alves (prima, já citado acima)		
		João Batista Alves	Claudinéia (prima, já citada acima)		
		Elias Clesone Alves	Sirley (prima já citada acima)		
		Hely Salmone Alves	Nerina (prima, já citada acima)		
		Elen Jose Alves	Zebina Maira de Souza (prima)	Keylla Yorraine Alves	
		Nivaldo Alves	Sunamita Nelma Ferreira Alves (prima). Já citado acima		
		Eliad Gisele Alves			

				Emília Giselda Alves Caetano	Maurício (não parente)		
				Alda Elenice Alves			
				Erci Ezerda Alves Ferreira	Geraldo Valter Ferreira (primo). Já citado acima		
		Maria Joana de Souza	Jose Lino de Souza	Rubem Maclenio de Souza			
				Júnia Maelly de Souza	Luís Carlos Trindade (não parente)	Débora Ana Heloisa Levi Samuel	
				Zebina Maira de Souza	Elen José Alves (primo, já citado acima)		
Maria Júlia Ferreira	José Nicodemos						
	Vitor						
	Luiz						
	Zolmo						
	Ernesto						
	Estevao						
	Margarida						
	Luiza						
Patrocina							

3.7.O tempo das plantações e das criações

Do tempo que convivi na comunidade, observei que sempre às manhãs e ao final do dia as famílias se envolvem com o trabalho das hortas, seja plantando, reformando canteiros, ou fazendo a limpeza. Posso dizer que isto se dá praticamente o ano inteiro, só param com a atividade da horta na época das chuvas, geralmente entre os meses de setembro a janeiro, quando se envolvem mais com as plantações das roças, principalmente de feijão e milho. A horta, assim como as roças, é momento de trabalho, mas também de muita interação entre as gerações, uma vez que tanto os idosos como os adultos e jovens se juntam para a lida e também as crianças que querem participar e aprender.



Foto 45: Horta.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Julho de 2019.

Acompanhei a plantação de uma roça de mandioca e cana de açúcar, no fundo da casa de Erci, para tanto compareceram para o trabalho os pais, a irmã Dengo, Emília e ainda a filha Kelly e o sobrinho Mateus. As crianças queriam participar, trabalhar junto, e foi assim que começaram, mas passado um tempo, já não participavam mais do plantio, já que começaram a jogar capoeira, brincar de pega-pega, aproveitar os desníveis do solo para escorregarem, fazendo todos se divertirem com as peripécias. Em certo momento Kelly retira algumas canas que estavam dispostas para o plantio, começa a descascar juntamente com a tia Emília e todos participam, alternando a degustação da cana, o trabalho e a conversa. Ainda, enquanto todos chupavam cana, Rafael, filho de Erci, chega com o papagaio de Kelly, chamada Aurora, nesse

momento nós voltamos para a dança e a cantoria que o papagaio fazia de músicas de capoeira, acompanhando Rafael e, logo, Kely, Erci e Dengo se juntaram a cantoria.

Eu vou tocar minha viola
Sou um nêgo cantador
Eô... eô... eô...
O nêgo canta, deita e rola
Lá na senzala do senhor
Dança aí nêgo nagô
Eô... eô... eô...
Dança aí nêgo nagô
Eô... eô... eô...



Foto 46: As crianças no fazer da roça.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Fevereiro de 2018.



Foto 47: O tempo da roça.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Fevereiro de 2018.

Também acompanhei uma plantação muito grande de café e feijão em uma área que abrangia os fundos da casa de Dona Efigênia e de seus filhos Carlinhos e Leonardo. Nesse dia, todos se juntaram para o plantio, Dona Efigênia, Carlinhos, Alvinho, Fabiana, Fernanda, Wesley, João e Isabel. Era um final de tarde de meados de novembro, tinha chovido, a terra estava molhada, o clima era fresco e todos estavam sincronizados naquela atividade. As pessoas trabalhavam, conversavam sobre a roça, sobre outros assuntos, faziam piadas uns com os outros e riam das graças que faziam. Nesse dia Isabel me explicou que, por muitas vezes se juntam para plantar, que lá na comunidade “*é assim, um vai ajudando o outro minha filha, depois todo mundo serve daquilo um pouco né?*” (Isabel).

Mas esta realidade de se juntarem para a plantação hoje é bem reduzida, geralmente se organizam “*nós de casa só*” (Dona Preta), pois não existe mais uma extensão de terras, passível de plantio, que necessite de um número grande de pessoas para o trabalho, ou mesmo que possa produzir uma quantidade suficiente que atenda a todos que desenvolveram a atividade. Mesmo tendo sido uma prática comum a todos da comunidade, hoje as roças se resumem aos quintais das casas, inviabilizando as roças mais extensas e que sirvam a todos. Neste sentido quem se reúne são algumas pessoas do mesmo núcleo familiar.

Mas não ajunta para plantar, porque igual quando a gente plantava lá na capoeira grande, a gente reunia a família para uma roça hoje, se durasse três dias, plantar, pra capinar ou pra plantar, aí reunia as pessoas numa roça, plantava, depois que plantava aquela ia e plantava a do outro. Às vezes tinha mais pessoas da família né, então plantava uns eitos de roça, um ajudava o outro. Então agora a gente não planta mais esse tanto porque não tem terreno pra plantar, não tem terra mais. Então o quintal, as coisinhas que tem é muito difícil de ir arrumando (Dona Joana).

A narrativa de Dona Joana, assim como tantas outras informações dadas pelos filhos de Pai Véio e Mãe Véia, reflete a realidade das expropriações que atingiram as comunidades tradicionais ou comunidades camponesas, a depender do referencial teórico, a partir da implantação dos projetos desenvolvimentistas conduzidas pelo estado brasileiro a partir da década de 1960. As concessões de terras consideradas devolutas, juntamente com a oferta e subsídios de créditos e incentivos fiscais, levaram à expropriação das terras tradicionalmente ocupadas por empresas agroflorestais e de monocultura que se apropriaram destas por vias questionáveis, como já citado anteriormente (LEITE, A.C, 2015).

Esta prática imperou nas regiões consideradas atrasadas e pobres e que possuíam características que, segundo o modelo de desenvolvimento ordenado pelo capital, emperravam o progresso

brasileiro e necessitavam de investidas para o desenvolvimento econômico para superação da condição de “país subdesenvolvido”. O desenvolvimento regional era a estratégia utilizada para superar esta condição, pois as regiões atrasadas deveriam integrar aquelas em desenvolvimento. Neste contexto, em Minas Gerais, o Norte de Minas e o Vale do Jequitinhonha foram palco destas políticas desenvolvimentistas (LEITE, A.C., 2015; ANAYA, 2009; NOGUEIRA, 2009).

Com estes projetos desenvolvimentistas em curso e com o avanço das expropriações, as comunidades tradicionais se viram “encurraladas” (ANAYA, 2009; NOGUEIRA, 2009) e inviabilizadas de desenvolverem suas atividades de produção e reprodução que envolviam caça, pesca, extrativismos, roças, hortas, criação de gado à solta, etc. No Vale do Jequitinhonha, como é exatamente o caso da comunidade Raiz,

os camponeses ficariam, entretanto, “apertados” em áreas frequentemente insuficientes para lograrem a reprodução familiar, além de ter que ser considerada a própria qualidade das terras, muitas vezes imprópria para a policultura de subsistência, pouco ou nada irrigada, com excessiva declividade, solo muito raso ou demasiadamente pedregoso, por assim dizer, a pior terra até mesmo do ponto de vista das empresas que delas de pronto não haviam se apoderado (LEITE, 2015, p. 192).

A queixa em relação à má qualidade do solo para o plantio e sobre a impossibilidade de uma maior criação de gado, por falta de uma extensão de pastagem suficiente, era constante nas conversas com os interlocutores. Relatavam que “*os terrenos bons de plantar, pegaram tudo para eles, colocaram eucalipto e braquiária*” (Dona Efigênia). “*Se a gente não fica forte e não impõe a gente ficava até sem esse resto que a gente tem hoje*” (Seu Ercílio). “Apertados” entre as fazendas de gado e monoculturas de eucalipto restaram para os familiares os quintais para plantação e pequenos pastos que ficam nos fundos dos quintais. Foi possível observar que para todos os lados que se olha o que é visto é plantação de eucalipto e pastagens com gado, pertencentes aos fazendeiros do entorno.

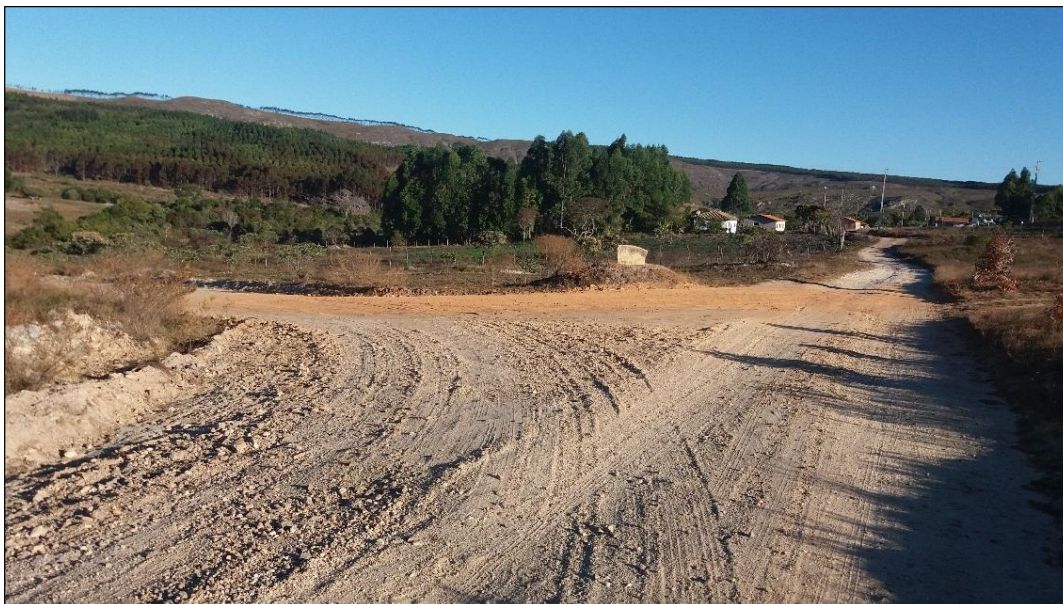


Foto 48: O apertamento pelo Eucalipto.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Abril de 2018.

3.7.1. Do “pagamento da renda” ao cercamento

Antes de ficarem totalmente “*apertados*” no meio das fazendas havia uma forma de “*contrato*” com os fazendeiros antigos, onde a utilização da terra não era isenta de custos. Os relatos dos filhos de Pai Véio e Mãe Véia desvelam uma relação envolvendo certo tipo de aluguel ou arrendamento das terras para plantio, uma vez que o terreno estava disponível para as roças desde que pagassem para realizar a atividade. “*A terra era de quem quisesse plantar, tinha que pagar uma renda*” (Dona Preta). A partir do que conseguissem colher tinham que entregar uma parte, como pagamento, para o dono da fazenda. “*Quando eu plantei ainda para os donos que era o povo do patrão do meu pai, pagava a renda. A renda era um quarto. Comparação se colhesse quatro balaio de milho, um balaio era deles.*” (Dona Efigênia).

Na oficina da *linha do tempo* e da *Nova Cartografia Social*, conversaram muito sobre essa época, tentaram afinar as especificidades das datas, contaram os casos de quando se *ajuntavam*, e narraram com muito pesar sobre o quanto chegaram a plantar, quais eram os lugares, que chegaram até mesmo a plantar na área da casa grande, mas que ficaram impossibilitados de continuarem com a atividade.

Você lembra quando você estava criando seus meninos, plantavam lá na Capoeira Grande, que eu lembro que colheu feijão. O último espaço que teve foi nessa época que eles venderam para os meninos de Mariano e continuou e plantou um pouco e que Zezé até plantou na Casa Grande e aí acabou. (Dona Joana).

Eles informam que, apesar de não possuírem terra própria para plantar, na época pelo menos tinham espaço para a produção coletiva, mas que os lugares da prática de plantio foram cercados de arame e substituídos por plantações de pasto para gado e de eucalipto. Na época, segundo Seu Zé, *“falavam para a gente que eucalipto era bom e ainda ajudava a ter água. A gente não sabia, acreditou. Depois descobrimos que não tinha nada disso.”*

“Apertados” e sem espaço para o plantio coletivo se voltaram para as práticas nos quintais. Os filhos e genro de Pai Véio e Mãe Véia narram que os plantios coletivos aconteceram após o adoecimento do Pai Véio, pois ele parou de trabalhar com o carro de boi, tendo tempo para se dedicar às plantações, e que isto ocorreu por volta de 1976. No entanto, a prática durou até por volta do início dos anos de 1980, quando as fazendas, ao entorno, começaram as atividades com o eucalipto e a família intensificou o trabalho com garimpo. Neste tempo também começaram a se dedicar às plantações de quintais, *“plantaram braquiária e eucalipto, aí já não tinha jeito de plantar”* (Seu Ercílio), *“aí acabaram as flores, acabaram as...”* (Dona Preta) *“aí passamos a plantar só nos quintais das casas”* (Seu Ercílio).



Foto 49: Plantação de Quintal.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2018.

(...) não apenas com a sistemática apropriação de terras promovida durante as décadas de 1960, 1970 e 1980 no Vale do Jequitinhonha por empresas que contaram com anuência do Estado, o ato supostamente inaugural da expansão capitalista, mas ao desmanche de uma forma de dominação cuja especificidade não escondia seu nexos com a reprodução do capital. (...) “agregação”. Caracterizado pela relação de moradia de uma família numa fazenda, era simultaneamente responsável por promover o

acesso dos camponeses às terras que possibilitavam sua reprodução e o desempenho das tarefas necessárias para a reprodução daquelas em que ocorriam as cessões (LEITE, A. C., 2015, p.183).

A autora argumenta que a função de “agregado”, embora pudesse parecer uma relação amigável e não de exploração, que não assentava no plano capitalista, era um formato de dominação, com finalidade de reprodução do capital, pois o agregado era responsável por todas as atividades de cuidados na propriedade do patrão e não recebia remuneração compatível com as atividades. Dessa forma o “agregado” era um explorado que vivia submisso a fim de, em troca, ter acesso à terra, para produção e reprodução *do modo de viver*.

De acordo com Graziano e Graziano Neto (1983), o desejo desenfreado dos proprietários por grandes extensões de terras não se dava pelo interesse específico pela terra ou pelo o que ela poderia produzir de forma lucrativa. O que realmente movia os proprietários era o interesse “de dominar os homens que trabalham a terra”. Dominar a terra é condição essencial para se dominar os homens, para se dominar o trabalho e as atividades políticas dos camponeses” GRAZIANO, GRAZIANO NETO, 1983, p. 86). Eles acenam que, se prestarmos atenção, veremos que a expansão comercial e o retorno econômico não acompanham o aumento de extensão de terras.

Quando iniciou a reestruturação das fazendas com os projetos desenvolvimentistas, para as atividades agroflorestais, este “agregado” passou a não ter mais função, uma vez que as atividades exigiam outras qualificações e outras relações de trabalho. Além de não ter mais serventia, ele, sua família e suas práticas tradicionais passaram a ser um problema para os ditos proprietários das terras, uma vez que as atividades modernas e necessidade de extensão de terras que elas demandavam eram incompatíveis com o modo de vida camponês (LEITE, A.C., 2015). “Em nome do "progresso" a miséria social começa a ser implantada no Vale” (GRAZIANO, GRAZIANO NETO, 1983, p. 87).

O “encurrallamento” e “*aperto*” também tiveram efeito na redução do que entendem por quintal, pois a extensão de terra que fica atrás da casa pode ser bem extensa, mas relatam que perderam esses espaços com o cercamento que o vizinho juiz fez. Este fazendeiro é a pessoa com maior conflito direto com a comunidade em relação ao território. “*Plantava de tudo no quintal, o quintal era grande né?* ” (Dona Efigênia). “*Plantava milho, feijão*”... (Seu Zé). Porém a falta de recursos para compra de material para cerca fez com que eles perdessem os espaços, de

acordo com Dona Preta “o quintal era grande, fechado de madeira, porque não tinha jeito de comprar o arame” e, diante desta situação:

quem tinha dinheiro ia lá comprava arame e saia cercando tudo e falando que era dele, e quem que podia dizer que não? A gente achava que não tinha direito e Pai não tinha como enfrentar, na época não tinha jeito, era ir ficando apertado aqui... (Dona Efigênia).



Foto 50: Cercamento na beira do rio.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Janeiro de 2019.

3.7.2. As plantações nos quintais

Devido aos quintais reduzidos, as perdas dos espaços para as roças grandes e coletivas, a queda do garimpo e do cristal e a saída para o trabalho fora da região de Presidente Kubitschek, começaram a investir mais nas pequenas plantações de quintais, nas hortas e na criação de galinhas. Seu Ercílio relata que tiveram um aprendizado maior sobre as pequenas roças e as hortas nos trabalhos que faziam prestando serviço para outras pessoas e, sempre que o assunto era esse, ressaltava que “a gente ficou muito tempo envolvido com a ilusão do garimpo, não dava para fazer mais nada, o garimpo sugava as forças, o tempo, tudo.” Dona Efigênia conta que “foi depois que a gente saiu, que os meninos saíram, que a gente aprendeu mais sobre plantação, sobre cuidar desse tipo de plantação. Minha vó plantava muito, onde ia plantava, é como se a gente resgatasse o que ela já fazia.”

As narrativas da família trazem as histórias do tempo das plantações comuns, do encurralamento com a chegada do eucalipto e da braquiária e dos arrendamentos, mas emergem ainda as memórias deste tempo, que perpassam pela história da avó materna, que tinha a plantação como uma prática envolvida no *modo de viver*. Os filhos de Pai Véio e Mãe Véia contam que a inviabilidade de plantar dos seus pais era devido à impossibilidade que a Mãe Véia tinha por causa das sequelas do AVC, bem como por conta da falta de recursos para a atividade e do tipo de trabalho que o Pai Véio desenvolvia “*de segunda a segunda e de escuro a escuro*” e, ainda, pelo distanciamento da família da prática do plantio relacionado à “*ilusão do garimpo*”.

Criamos numa família dessas sem, sem conforto né... minha mãe plantava mandioca, mandiocal, cana, mas não tinha nenhum descansador para moer a cana, era tudo difícil. A mandioca era... acho que a cabeça deles não funcionava, porque hoje em dia se planta um mês, planta um quartelzim de mandioca, outro mês planta outro. Tinha, ela tinha que ter contínuo né? Mais aí plantava um mandiocal e ali ficava, quando ele acabava, acabava. Ia arrancando para fazer beiju, pra cozinhar, quando acabava, acabava tudo. Certamente aí que ia plantar de novo. (Dona Preta).

A minha avó, a mãe da minha mãe, deixou esse exemplo para nós. Para mim pelo menos que a conheci né? Porque esses outros não tiveram tanto tempo de conhecer com ela. Ela plantava horta, aonde ela tivesse. Ela sempre mudava de um lugar para outro, porque ela não tinha a casinha dela certa. De último que fez, habitava em um rancho de capim e ela acabou os dias de vida dela lá. Mas ela plantava horta no quintal de outra pessoa. Aí assim, ela plantava horta grande, plantava coisa para vender, plantava batata doce para vender. Ela fazia muita coisa para poder ajudar para comprar a despesa. (Dona Efigênia).

Esse resgate da plantação nos moldes da avó materna, como Dona Efigênia se refere, é percebido no cotidiano de Raiz. Atualmente todos os quintais dos filhos de Pai Véio e Mãe Véia possuem hortas grandes, muito variadas e, além de ser uma produção para o consumo de toda a família, ainda é uma fonte de renda, uma vez que as famílias da comunidade fornecem para o Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE, para a merenda escolar do município de Presidente Kubitschek. A família conta que essa “*tradição de plantar já existia com a nossa vó, e agora a gente está é dando continuidade, é voltando no que era. Desde por volta de 1990, 1992, por aí, a horta passou a ser do dia a dia daqui, faz parte da nossa vida!*” (Dona Joana).

Dona Efigênia ainda ressalta que os recursos eram tão precários que seus pais não tinham como combater as pragas comuns em hortas, ela lembra que, “*teve um tempo que ela (Mãe Véia) fazia, eu pequenazinha, eu ajudava ela a fazer a horta, depois apareceu tanta formiga lá no quintal que não tinha jeito da gente plantar nada, comiam tudo.*”

3.7.3. As criações

Dona Efigênia esclarece que faltavam os recursos financeiros e também algum tipo de “conhecimento” e “cabeça” para conduzir as plantações, pois a condição de saúde da mãe, a precariedade da família e falta de tempo do pai, não permitiam. Da mesma forma acontecia com a criação de animais para consumo. Os pais, assim como toda a família, também só foram ter uma prática contínua de criação após o início da década de 1990. “*Não dava para criar, porque se tinha uma galinha não dava para esperar botar porque tinha que comer ela, se tinha um pintinho não dava para esperar porque tinha que matar a fome. Não tinha jeito*” (Dona Efigênia).

Durante o tempo da pesquisa foi possível ver que o que predomina é a criação de galinhas, praticamente em todos os quintais ela está presente e em grande quantidade. Dessa criação provem os ovos que as famílias consomem e também a carne do frango. Não existe criação de porcos e o gado também se reduz à família de Seu Zé e de Dona Preta, que possuem currais nos fundos da casa e criam algumas vacas e bois. As vacas têm como destino a produção de leite para consumo familiar e a procriação, enquanto que os bois servem para procriação e para comercialização. Presenciei a criação de um boi pela família de Dona Preta com o objetivo de “*quando tiver no ponto de corte*” (Seu Ercílio), seria abatido e dividido entre todas as famílias, já havia um acordo de como isso procederia e, segundo seu Ercílio, já tinham o “*costume de funcionar assim*”.



Foto 51: O boi para o abate.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Novembro de 2018.

Não estava presente quando aconteceu o abate, mas pude acompanhar, tanto nas conversas que antecederam esses momentos como nas conversas posteriores, que o acordo gira em torno de quem serão as pessoas que ficarão com as partes do boi, de que forma acontecerá a forma de “*pagamento*”, contando, inclusive, com o trabalho da pessoa que sabe abater e fazer o corte da carne. Mas essa negociação perpassa pela lógica do parentesco e da reciprocidade, garantindo assim, nas trocas e “*pagamentos*”, praticamente o valor de custo envolvido na engorda e no abate para aqueles que compartilham do boi.

Quando retomamos a definição de Wootmann (1990) sobre sítio, onde já discutimos sua utilidade para compreender a comunidade Raiz, ele traz a análise sobre uma vivência bem esclarecedora quanto ao sistema de trocas na campesinidade.

Dentro do Sítio, as necessidades de trabalho são satisfeitas através da troca de tempo, para usarmos o termo local. Essa troca não é pensada como trabalho, mas como ajuda entre iguais, e que será retribuída. É uma atividade descrita mais como festa que como labuta; o que os informantes enfatizavam, ao falar dessa troca, era seu aspecto ritual. No interior do Sítio, a troca de tempo, além de responder a uma necessidade prática, possui também um significado simbólico: não se está apenas produzindo um roçado; está-se reproduzindo uma comunidade (WOORTMANN, 1990, p. 32).

Essa prática de organização camponesa se dá todo o tempo na comunidade. Há uma reciprocidade e partilha comum entre os moradores de Raiz, apontando para um arranjo interno, onde as relações, até mesmo comerciais e de negócios, são orientadas por outra racionalidade, uma vez que as regras de negociação levam em conta o parentesco e a afetividade. Existem, na comunidade, práticas de troca de produtos, liberdade para entrar nos quintais para pegar produtos de horta, apenas com um aviso da necessidade: “*tem couve? Vou pegar umas aqui porque a minha acabou*”. Mas são especificidades tão internas que para nós, não nativos, é difícil estabelecer quando a relação envolve algum tipo de troca material, ou seja, quando estão trocando produtos ou serviços, e quando estão simplesmente sendo solidários.

É, todavia, a noção de reciprocidade, mais do que a noção de troca, que permite entender a campesinidade em sua dimensão mais geral. Isto porque a reciprocidade não significa, necessariamente, a troca, mesmo que a tenha como paradigma. Reciprocidade não implica, necessariamente, a circulação de objetos concretos. O que ressaltai neste trabalho foi o que se poderia chamar de espírito de reciprocidade, em oposição ao que a modernidade individualizante construiu como o espírito da mercadoria, ou o fetiche da mercadoria. O espírito da reciprocidade se afirma pela negação do negócio (WOORTMANN, 1990, p.57).

Foi essa negação do negócio que presenciei na relação intracomunitária, em que há uma correspondência nessas relações, com as quais todos estão sempre muito disponíveis a

solidarizar uns com os outros, mesmo quando possuem algum conflito. Existe um código interno moral, conhecido e vivenciado apenas pelos nativos, que organiza essa reciprocidade. Pude perceber e ver que ela existe, mas os detalhes pormenorizados que perpassam pelas relações, não fui capaz de alcançar.

As famílias relatam que estas práticas sempre ocorreram entre eles, porque “*éramos separados aqui, tínhamos que resolver tudo entre a gente, sempre foi um ajudando o outro*” (Dona Preta). Porém afirmam que a fartura de plantação e criação só “*aconteceu realmente depois que passamos a obedecer a Deus*” (Dona Preta). “*Foi uma obra de Deus, foi depois da palavra que tudo mudou, que a gente passou a ter cabeça para seguir de uma forma, para dar certo*” (Dona Efigênia).

Para os filhos de Pai Véio e Mãe Véia, toda a organização comunitária para as práticas de plantação e criação que começaram a ser desenvolvidas e o quanto estas práticas foram favoráveis para a comunidade, se deu devido à conversão para a Congregação Cristã no Brasil, isto é, há um significado divino para a comunidade em todas as transições que envolvem melhoria nas condições materiais das famílias. Para eles - mais que um processo histórico em relação às questões econômicas e sociais no Brasil, bem como no Vale do Jequitinhonha, considerando as políticas desenvolvimentistas da segunda metade do século XX, a Constituição de 1988, os processos migratórios, etc., - toda e qualquer transformação é marcada pelo antes ou depois da “*obediência a Deus*”.

Dessa maneira o que existe é um caminho divino para ser seguido e uma orientação que vem de Deus. A vivência na terra é apenas um meio para as grandes conquistas que são divinas e vem do céu porque será lá a vida realmente gloriosa. Ser obediente a Deus é “*seguir o caminho da verdade, do que está orientado na bíblia*” (Dona Preta) e que é conduzido pelos líderes religiosos da Congregação, principalmente o ancião, uma vez que ele é um escolhido Divino.

Seguir a palavra e obedecer a Deus é a garantia para os céus e, se a Igreja só trouxe até então benefícios e conquistas, não há porque desvirtuá-los de seu caminho. Costa (2016) e Foerster (2006) trazem em seus estudos que a crença é que o que está escrito na bíblia é sagrado e é a verdade absoluta e imutável, por isto não há insatisfação ou contestação. Foerster ainda relata que, em sua pesquisa, as mulheres, na maioria dos casos, sentem que fazer parte da

Congregação melhorou “suas condições de vida e sua satisfação com a vida” (FOERSTER, 2016, p. 127).

3.7.4. Calendário das atividades de plantio e de *panhas* de Raiz

Durante a estadia em Raiz percebi que o calendário das atividades de plantio e de *panhas* da comunidade corresponde a uma racionalidade própria, pois fomenta as práticas tradicionais do cotidiano. Por mais que tenha uma referência normativa global e nacional de meses, dias e horários, o tempo de dormir e acordar, o que é chamado de inverno e verão, não necessariamente correspondem ao que está estabelecido nas referências padronizadas que ordenam o mundo do capital. O termo como “*invernar*”, pode significar uma constante de tempo fechado e chuvoso que perdura nos meses de novembro ou dezembro e que, formalmente, é o verão. O momento de acordar acompanha as necessidades vinculadas às práticas extrativistas, de plantio e cuidado com os animais. O sol, quando muito quente, oportuniza o descanso e o lazer, mas também provoca o madrugar para evitá-lo na labuta com a terra.

Importante ressaltar que esta organização se dá porque, como aponta Costa (2015, p. 32), “possuindo racionalidade própria, como uma economia de reciprocidade, ela possui como princípio, lógica, ritmo e finalidade última, a produção do homem e o estabelecimento de vínculos sociais.” Não é objetivo final das atividades, a lucratividade e ainda estão envolvidas, nas suas práticas, a interação entre os familiares, a reprodução dos fazeres tradicionais, o respeito às fases da natureza e uma ordenação própria da unidade social de como lidar com os sinais do clima, dos bichos e das plantas.

“A relação com a terra é uma relação moral com a natureza. (...) enquanto patrimônio, que pode ser de uma família, de uma casa ou de uma comunidade organizada pelo parentesco (...)” (WOORTMANN, 1990, p. 62), desse modo, a terra encarna o valor de pessoa moral, a comunidade faz parte dela e ela da comunidade.

Primeiramente, para a comunidade, as plantações, criações e extrativismo têm como interesse o valor moral da comida: como ela é produzida, o que ela transmite, como ela alimenta a família e como ela, mesmo quando é comercializada no PNAE, volta como valor para fomentar a tradição. Em todos os momentos que a família do Pai Véio e da Mãe Véia falavam das plantações e das criações rememoravam o sentido daqueles alimentos nas suas vivências

passadas. O gosto pelos frutos, sementes e plantas do mato, as hortaliças, os produtos dos roçados que os levavam às lembranças da história da família que compõe a tradicionalidade e que são traços do campesinato, ou seja, campesinidade.

Woortmann (1990) coloca como uma das categorias centrais do universo camponês a comida, e podemos entender que isso se dá porque ela pode ser entendida como elemento de valor moral, pois resulta da terra de trabalho, transmite as memórias dos ancestrais, reforça laços, expressa a relação entre os comunitários e entre eles com a natureza.

O elemento central é a comida. Ela tem um valor social grande demais para ser mercadoria. E por seu valor de uso que ela tem valor de troca no contexto da reciprocidade, onde o dinheiro nenhum valor de troca tem porque pertence ao domínio do mercado. (...) O valor de uso da comida não se limita às suas qualidades alimentícias; ele envolve também suas qualidades como linguagem, uma linguagem que fala do pai, da família, do trabalho, da honra e da hierarquia (WOORTMANN, 1990, p. 58-59).



Foto 52: Os sabores de Raiz.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Janeiro de 2019.

Portanto podemos depreender que as atividades de plantio e de *panha* apresentados a seguir abrangem este campo relacional, demonstrando como a comunidade Raiz lida com a terra, com a natureza, com o trabalho e com a família. É possível perceber que nele muito das práticas de plantação, de roçado e de alimentação dos tempos que eles chamam de “*extrema pobreza*”,

mesmo que de forma atualizada, aparecem como as práticas de hoje, o que denota o valor moral dessas relações e a centralidade da comida para a comunidade.

Lembremos que estes saberes e seus sistemas não constituem algo fechado e nem parado no tempo. Tudo o que é tradição na verdade está em movimento. Desde aquilo que constitui uma medicina popular local, até as práticas ancestrais da culinária, ou seja, a cultura patrimonial das comunidades tradicionais está sempre aberta ao novo. (BRANDÃO, 2015, p.91).

A partir do que aponta Brandão é possível perceber que o calendário de atividades retrata as narrativas dos interlocutores sobre a trajetória da família no que toca a convivência com a terra e com a natureza, porém com as transformações próprias do que entendemos como tradição. Com informações coletadas durante as observações, as conversas com Dona Efigênia e em uma entrevista com Dona Preta, Erci e Seu Ercílio com a finalidade de construir o calendário, foi possível apresentá-lo. Importante ressaltar que eles incluíram o rio como lazer e também as atividades festivas.

Quadro 2 - Atividades de Plantio e *Panhas*

Janeiro	<ul style="list-style-type: none"> - Plantação de milho e feijão. - Colheita do primeiro plantio de milho e feijão. - <i>Panha</i> de Sempre Viva de Janeiro, Graminha e Botão Branco. - Realização de Capina. - Colheita abóbora e chuchu. - As galinhas são colocadas para chocar. - A alimentação geralmente é de plantas naturais: gondó, samambaia, imbaúba, serralha, picão, taioba, capeba e manga. - Consomem banana da plantação dos quintais. - Tecedura de artesanato. - De acordo com o clima, uso do rio para lazer.
Fevereiro	<ul style="list-style-type: none"> - Plantio de hortas. - Colheita de milho e feijão. - <i>Panha</i> de Botãozinho Branco do Morro e Botão Pimentinha. - Consomem manga, abóbora, chuchu e banana, pequi, panã, mingau de milho verde, milho cozido e assado. - As galinhas não botam (não botam na quaresma).

	<ul style="list-style-type: none"> - É forte a tecedura de artesanato. - Realização de capina.
Março	<ul style="list-style-type: none"> - Continuidade do Plantio de horta (forte). - <i>Panha</i> de Botão Pimentinha, Botão Guarda Chuva e Botão Camisa. - Consumo de mostarda, almeirão, couve e banana. - As galinhas não botam (não botam na quaresma). - As galinhas são colocadas para chocar. - Realização de capina. - Início da <i>panha</i> de lenha. - Colheita de feijão e milho. - Realização de capina. - De acordo com o clima, uso do rio para lazer.
Abril	<ul style="list-style-type: none"> - Continuidade do plantio da horta. - <i>Panha</i> de sempre viva (forte). - Variedade de hortaliças para consumo. - <i>Panha</i> de lenha. -As galinhas são colocadas para chocar. - As galinhas começam a botar. - Realização de capina.
Maio	<ul style="list-style-type: none"> - Continuidade do plantio da horta. - <i>Panha</i> de frutos secos do cerrado: peroba, cafezinho, caroba, semente de landim, e capa de coco (todos para ornamentação). - Variedade de hortaliças para consumo. - Consumo de laranja, abacate, batata doce e mandioca. - Colheita de café (forte). - <i>Panha</i> de frutos do mato para consumo: sangue de cristo, araçá, cagaiteira, café São José, frutinha preta, amora, caju, acabou jantar, coco da serra. - <i>Panha</i> de lenha. -As galinhas são colocadas para chocar. - Realização da capina.
Junho	<ul style="list-style-type: none"> - Continuidade do plantio da horta. - <i>Panha</i> do botão amarelo, jazida, estrela, botão prata, três quinas, JK, bolinha, botão d`água, capa de coco, musgo. (Forte <i>panha</i> de botões).

	<ul style="list-style-type: none"> - Consumo de laranja, batata doce, cana, abacate e mandioca. - Consumo de variedades de hortaliça. - <i>Panha</i> de frutos do mato para consumo: araçá, cagaiteira, café São José, frutinha preta, amora, caju, acabou jantar, coco da serra. - <i>Panha</i> de lenha (forte). - Realização de capina.
Julho	<ul style="list-style-type: none"> - Continuidade do plantio da horta. - <i>Panha</i> do botão amarelo, jazida, estrela, botão prata, três quinas, JK, bolinha, botão d`água, capa de coco, musgo. - Consumo de laranja, batata doce, cana, mandioca e abacate. - Consumo de variedades de hortaliça. - Plantam mandioca. - <i>Panha</i> de lenha (forte). - Realização de capina.
Agosto	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Panha</i> de capim dourado (Forte). - <i>Panha</i> do botão amarelo, jazida, estrela, botão prata, três quinas, JK, bolinha, botão d`água, capa de coco, musgo. - As hortaliças começam a diminuir. - Consumo de cana. - Consumo das hortaliças restantes. - Realização de capina. - Preparação da terra para plantio das roças. - <i>Panha</i> de lenha. - Celebração da Santa Ceia (culto mais ritual com celebração da ceia, onde as pessoas batizadas comem um pedaço de pão e tomam uma pequena dose de vinho).
Setembro	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Panha</i> do botão amarelo e do capim dourado. (Forte a <i>panha</i> do capim dourado). - Preparação da terra para plantio das roças. - Já começa o plantio de milho e feijão onde a terra é mais úmida. - Consumo de cana. - Consumo das hortaliças restantes. - <i>Panha</i> de lenha. - Realização de capina. - É forte a tecedura de artesanato.

Outubro	<ul style="list-style-type: none"> - Resto de <i>panha</i> de botões e capim dourado. - Consumo do restante da cana. - Plantio de feijão, milho, cana, mandioca, batata, abóbora, quiabo, maxixe, feijão de corda, andu, inhame, abóbora d'água e jiló. (Forte). - É forte a tecedura de artesanato. - Realização de capina.
Novembro	<ul style="list-style-type: none"> - Continuidade do plantio das roças. (Forte) - A alimentação geralmente é de plantas naturais: gondó, samambaia, imbaúba, serralha, picão, taioba, capeba. - Consumo de couve. - Plantio de banana. - É forte a tecedura de artesanato. - Realização de capina.
Dezembro	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Panha</i> do botão Margarida e botão Graminha. - Alimentação geralmente é de plantas naturais: gondó, samambaia, imbaúba, serralha, picão, taioba, capeba. - Consumo de couve. - Plantio de cana e capim coloniã. (Forte). - Plantio de banana. - É forte a tecedura de artesanato. - Realização de capina. - Comemoração comunitária familiar da virada do ano organizada pelos próprios comunitários. A comemoração conta com teatro e apresentação de capoeira (próprios comunitários), jantar ou almoço.

As práticas dos comunitários demonstram a importância do artesanato e como este faz parte das atividades da maior parte do ano em Raiz, pois quando não estão tecendo, estão na *panha* de flores e capim dourado para a montagem de arranjos e para a tecedura.

3.8. O Tempo do Artesanato

Acompanhei vários momentos envolvendo a produção do artesanato, do primeiro momento que é a *panha* do capim dourado até sua venda no galpão da associação. Ficava horas sentada com as mulheres nos quintais de suas casas, ao pé do fogão a lenha, conversando e observando como

o processo era desenvolvido. Entendi que a tecedura com o capim dourado acontece nos seguintes passos: primeiro a *panha*; depois todo o capim é colocado para secar no sol; posteriormente são cortados as flores e os ramos para que fiquem do mesmo tamanho; em seguida é separado um pequeno feixe que é molhado para facilitar fazer “*a primeira rodinha*” (Izabel), ou seja, os primeiros pontos para a fabricação da peça. Nessas conversas e no acompanhamento dos processos que envolvem esse trabalho foi possível entender a produção de sentidos através desta arte.



Foto 53: A tecedura do artesanato de capim dourado.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2018.



Foto 54: A tecedura do artesanato de capim dourado.
Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2018.



Fotos 55 e 56: A tecedura do artesanato de capim dourado.
Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2018.

Embora a tradição do artesanato seja muito forte nessa região, o artesanato de capim dourado de Raiz é único no Vale do Jequitinhonha, mas representa uma estratégia característica das unidades sociais rurais do Vale já destacada em 1983 por Graziano e Graziano Neto, quando em Raiz eles ainda estavam longe de começar a atividade.

Fracamente monetarizada e pouco articulada com o mercado capitalista, seja no mercado de produtos, seja no mercado de trabalho, a organização camponesa encontra no artesanato um importante suporte para a sua reprodução. O artesanato constitui-se para a totalidade dos camponeses em um valiosíssimo fornecedor de instrumentos de trabalho no âmbito caseiro ou fora dele, de bens manufaturados e de utensílios domésticos (Graziano e Graziano Neto, p. 98).

O artesanato de Capim Dourado tem vários sentidos para raiz no contexto de luta e resistência, pois ele já é uma tradição da comunidade, é uma fonte de renda e uma conexão de uma comunidade *separada* com o mundo de fora. Embora a prática da *panha* de capim dourado e de Sempre Viva aconteça há décadas, o artesanato só começou em 2006. Izabel narra que a atividade começou primeiramente com o capim verde, em um contato com as primas de Espinho (também comunidade Quilombola da região), quando a Margarida²⁰ e a Neuzinha começaram a tecer “*de brincadeira*”. Posteriormente

o moço da Emater²¹ veio aqui e trouxe um de capim dourado para gente ver, disse que só tinha lá, lá no Norte, só nesse lugar e aqui, daí começamos a tecer artesanato com esse capim e a criar nossas peças. Tem umas que a gente vê de um jeito e faz de capim dourado e outras a gente inventa (Izabel).

Dona Preta destaca que, embora tanto os homens como as mulheres da comunidade tecem com o Capim Dourado, há um pioneirismo e protagonismo das mulheres, “*porque você vê, pra criar ele (artesanato), começou da Margarida, da Neuzinha, elas brincando, brincando e começou, começou fazer as pecinhas de capim, achou bonitinho e foi fazendo. Depois foi aparecendo outro tipo de capim até que chegou no capim dourado*” (Dona Preta). Segundo Izabel, Dona Preta e Dona Joana, a partir de Margarida e Neuzinha, todos foram aprendendo, quem aprendia ensinava para outro e foram desenvolvendo e aperfeiçoando. “*Eu lembro que a Neuzinha e a Margarida, que hoje até não está no grupo né? Que começaram a fazer de...*” (Dona Joana).

Izabel e Dona Preta informam que, quando ainda não tinham acionado a identidade quilombola, a casa de artesanato funcionava na residência de Margarida, porém quando começaram o processo de politização ela e seu esposo Cravo²² não quiseram participar, não se autorreconheceram como quilombolas e optaram por não mais fazer parte das atividades

²⁰ Nome fictício para uma das pessoas da família que não participa do movimento quilombola, não se autoreconhece e não participou da pesquisa e, por isso, não foi consultada sobre a autorização para que seu nome aparecesse no texto.

²¹ Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais.

²² Nome fictício para uma das pessoas da família que não participa do movimento quilombola, não se autoreconhece e não participou da pesquisa e, por isso, não foi consultada sobre a autorização para que seu nome aparecesse no texto.

comunitárias, inclusive no que tange ao artesanato. A partir deste momento ela passou a produzir e comercializar seu artesanato separadamente e de forma independente.

Desde então Margarida e seu esposo entenderam que não deviam fazer parte da associação quilombola de Raiz e, por isso, não integraram as atividades de exposição e comércio do artesanato que passaram a ser realizados no galpão da associação. Dentre os descendentes de Pai Véio e Mãe Véia, somente esta família (Margarida e Cravo), a primeira esposa de Seu Luiz, Rosa²³ e sua única filha e o esposo de Júnia Maelly (filha de Dona Joana) decidiram não fazer parte do movimento de politização para o acionamento do objeto jurídico. Como eles não se identificam politicamente com o movimento quilombola e não integram a comunidade quilombola, também ficaram de fora da certificação como Comunidade Tradicional de Apanhadora de Flores Sempre Viva.

Poucas vezes tive contato com a família de Margarida e Cravo, sendo que com ele pude encontrar três vezes quando visitou sua mãe Dona Preta, casa onde estava hospedada. Percebi que na sua presença os assuntos da família giram mais em torno de questões práticas do dia a dia, ligados a plantação, saúde, alguma história que circula na região sobre algum assunto geral ou algum caso que envolve a família diretamente, mas temas ligados à mobilização política em que todos da família de Dona Preta e Seu Ercílio estão envolvidos não apareceram.

Já Margarida, tive apenas uma oportunidade de conversar muito superficialmente e em uma das minhas últimas idas em Raiz. Estava na comunidade quando acontecia os preparativos para uma cerimônia de casamento, preparavam doces e carnes, sendo que a parte de ralar os mamões para o doce estava acontecendo na casa dela, quando fui convidada por Erci para ir até lá para acompanhar a produção. Era uma quantidade muito grande e, mesmo ela não sendo integrante da comunidade quilombola, naquele momento compartilhava com as outras mulheres de Raiz aquele momento, entrosava, conversava, ria.

Nesse dia percebi que do tempo que eu estava frequentando a comunidade, de meados de 2017 até aquele segundo semestre de 2019, parecia que as relações entre a família da Margarida com as lideranças da comunidade (Erci, Andreia e Eliad) estavam mais próximas e menos tensas.

²³ Nome fictício para uma das pessoas da família que não participa do movimento quilombola, não se reconhece e não participou da pesquisa e, por isso, não foi consultada sobre a autorização para que seu nome aparecesse no texto.

Perguntei sobre isso para essas lideranças e elas disseram que realmente os conflitos tinham diminuído e que estava havendo uma proximidade, mas que ainda não era por envolvimento e reconhecimento como remanescente de quilombo.

Desde o início da pesquisa, quando soube dessa questão, tentei me aproximar, pois queria entender mais sobre o início do artesanato na comunidade, mas também não queria ser invasiva e, percebi, que pelo fato da pesquisa estar vinculada a condição da comunidade se autorreconhecer como quilombola, o interesse de aproximação da família não existia, talvez houvesse até uma resistência. Neste dia, dos preparativos para o casamento, senti uma oportunidade, talvez, a partir daquele momento, seria possível uma aproximação, mas tive que me haver com os limites da pesquisa, uma vez que não daria mais tempo de construir essa aproximação e tentar uma entrevista. Assim não tive oportunidade de conhecer a história do artesanato por uma das partes que deu início aos trabalhos e que representou a comunidade comercialmente por um tempo.

Por mais que a comunidade tradicional se oriente por outra racionalidade, que se organize através do alicerce familiar, das relações de parentesco e práticas comunitárias tidas como solidárias, ela também possui conflitos internos e não responde ao ideário romântico que o senso comum idealiza sobre esse tipo de unidade social.

No caso da tensão dos outros familiares com a família de Margarida, as narrativas levam a crença de que houve uma disputa de poder interna relacionada às articulações que ela fazia enquanto representante da comunidade nos espaços externos, tanto para comercialização do artesanato como para articulação política, via associação, onde era presidente antes dela ser uma associação quilombola. Segundo narrativas dos interlocutores, não havia a comunicação sobre as reuniões externas que ela participava enquanto representante da comunidade e todos viviam alheios às discussões sobre os direitos e, inclusive, sobre o movimento para acionamento de identidades coletivas como apanhadores de flores e quilombolas.

3.8.1. A produção e comercialização do artesanato

A associação quilombola de Raiz passou a ser a sede do artesanato, sendo lá o local onde ficam expostos todo o trabalho da comunidade, que não se reduz aos objetos tecidos de capim dourado, mas também arranjos decorativos das várias espécies de flores presentes no território

da comunidade. É no galpão que acontecem as reuniões para decidirem sobre a produção e também sobre valores e participação em feiras e ainda em muitos dos momentos que se juntam para tecer coletivamente.

A partir da associação quilombola e da parceria com a Codecex, passaram a expandir a participação nas feiras e também a ampliar as possibilidades de vendas. A comunidade recebe visitantes, pessoas que vão até lá para conhecerem o artesanato e também estudantes de várias universidades que vão, acompanhada de pesquisadores e professores, para conhecer a atividade da *panha* e também do artesanato. Raiz também possui um endereço de Facebook²⁴ onde divulga sua história, suas atividades e, principalmente, o artesanato de capim dourado. Portanto o artesanato passou a ser uma fonte de renda importante para muitos moradores da comunidade.

O artesanato foi uma fonte de renda né? Porque até então a gente ia coletar o, esses materiais como o capim dourado que a gente chamava de sedinha. As pessoas chamam ele de sedinha, depois, lá no Jalapão que eles descobriram o que é. Lá é capim dourado, então o daqui é o mesmo né? Mas a gente chamava de sedinha. Então a gente coletava já pra floricultura, mas não dava renda como o artesanato, logo que ele foi conhecido pra fazer o artesanato, uma fonte de renda mais clara. Não pra todos, porque não são todos que usam ele como uma fonte de renda. E como pra mim me ajuda muito quando deus preparou para que eu tecesse, faço umas coisas e levo pra lá e que vende e que leva pra feira, e que às vezes dá um dinheirinho maior aí, tem vez quase que praticamente se eu fosse olhar o pouco, mas eu conformo com tudo. Às vezes faz o acerto, vendeu uma peça minha de 25 reais, é 25 reais que eu vou receber, tem vez que é a conta de pagar a Associação. Num é? Então sobra nada pra mim, mas só que tem que o que eu fiz vendeu, ou se tá lá vai vender, só que não vai ser o dia que eu quero, vai ser o dia que Deus preparar que venda né? Mas tem pessoas que já é como uma fonte de renda. Tem pessoas que já tem rendimento, já tece muito e vende muito. Isso aí varia, mas aí é a porção de cada um (Dona Joana).

Como aponta Dona Joana, embora a atividade tenha muitos momentos de partilha, o retorno financeiro de cada peça é individual, ou seja, é para aquela pessoa que teceu a peça ou construiu o arranjo. As peças são variadas e cada um, de certa forma, tem sua especialidade para tecer um tipo de peça. Pude perceber que as bijuterias são tecidas na casa de Izabel, por ela e seu esposo João; seu Luiz faz bandejas grandes para uso doméstico e decorativo; Sulamita faz vasos maiores do que os outros, chegam a medir mais de um metro; Dona Joana Faz chapéus; Dona Preta tece bolsas; tem aqueles que preferem trabalhar com porta-joias e cestos pequenos para cozinha; já tem outros que preferem os potes e vasos pequenos; tem crianças que já dominam a arte; tem adultos que ainda estão aprendendo; outros aperfeiçoando, e assim vão fazendo de acordo com as afinidades para a tecedura.

²⁴ <https://pt-br.facebook.com/Raizdourada/>

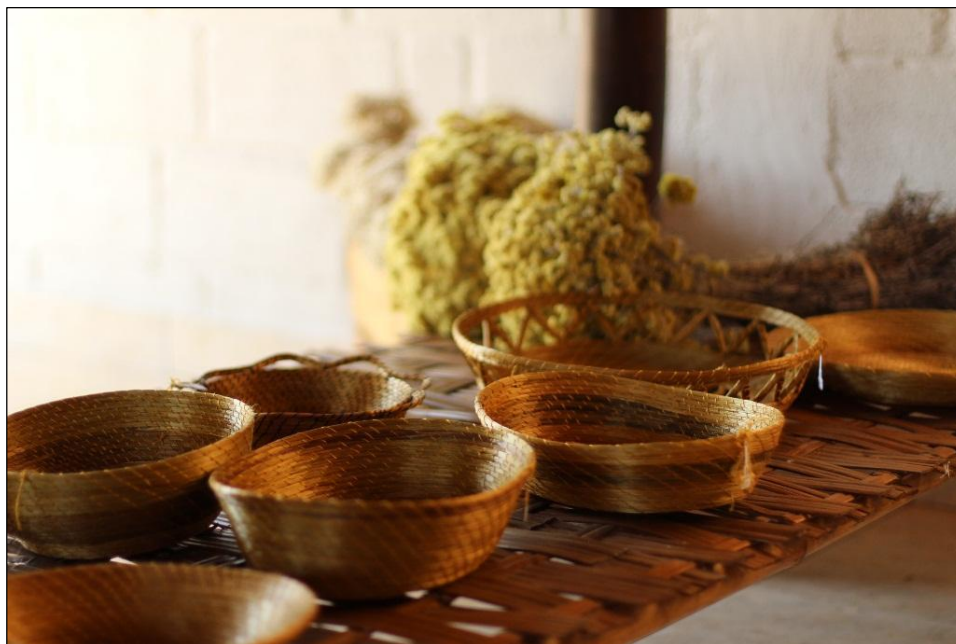


Foto 57: O artesanato como lugar.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Outubro de 2019.

O artesanato de capim dourado de Raiz, toda a história de *panha*, da relação com o extrativismo, da relação comunitária, da relação com os campos está objetificada na arte final que é o produto. E, quando adquirido pelos compradores e levado para suas casas, quando for a ele atribuído valor e significado, cria um lugar materialmente, pois o sousplat e a bandeja passam a ser os lugares de descanso de vasilhames, xícaras e pratarias, que podem ser utilizados no dia a dia ou para impressionar as visitas; as bolsas passam a ser o lugar onde as mulheres guardam muito de sua intimidade; os vasos e potes passam a compor os lugares da casa, etc. Dessa maneira o artesanato pode vir a compor o lugar muito íntimo para o ser humano, o seu lar.

3.8.2. Uma conexão com o mundo de fora

A visibilidade dada à Raiz, através do artesanato, faz parte do sentido político que ele produz para a comunidade. “A *panha* e o artesanato falam da identidade de Raiz, tudo tem uma história que tem a ver com os nossos antepassados e com o jeito da gente viver. ” (Andreia). Desta maneira, a *panha* e o artesanato não dão visibilidade somente para o mundo “pitoresco” da comunidade, mas para a luta quilombola e de apanhadores de flores e ainda produzem sentido de pertencimento e fortalece laços comunitários. No âmbito interno todo o processo, da *panha* ao artesanato pronto, envolve a mobilização comunitária e reforça as experiências coletivas na afirmação identitária.

Os espaços dialógicos construídos pela comunidade - seja no campo, seja no galpão ou nas salas, cozinhas e quintais - enquanto trabalham na arte com o capim dourado e com as flores Sempre Viva, buscam uma conexão do passado com o presente, com o intuito de politizar o *fazer artesanato*, garantindo mais um elemento na defesa do lugar.

Já na dimensão externa, o artesanato conecta a Raiz *separada* com o mundo, com outras pessoas e realidades. Através das feiras e das visitas que a comunidade recebe, o artesanato faz um elo com o externo, funcionando como instrumento de visibilidade para ela. O artesanato de capim dourado, como é conhecido, não é apenas um objeto, mas tem valor simbólico, ao mesmo tempo em que sua construção envolve a história de um lugar, quando chega como produto, de alguma forma também transmite esta história e a imprime em outros lugares de destino dos artesanatos.

No processo de politização de Raiz o artesanato e todos os elementos e fazeres para sua produção também têm sido politizados, fazendo com que ele promova a visibilidade e o reconhecimento do lugar como um território de quilombolas e apanhadores de flores. “A produção de artesanato também identifica as comunidades que se representam como étnica ou como quilombo” (AMARAL, 2010, p.66).

Quando a história, através do artesanato, se expande para o mundo externo, torna público o *modo de viver* da comunidade e de fazer o artesanato. As pessoas “de fora” começam a entender que para aquela peça que está exposta ou que vai ser comprada não depende somente de um galpão para produção, mas depende de campo extenso para o capim florescer, do acesso dos artesãos à todo o território onde o capim dourado e a sempre viva naturalmente florescem, depende do fortalecimento comunitário, ou seja, depende da garantia de produção e reprodução da *panha* que só poderá ter continuidade diante da regularização fundiária do território.

3.8.3. A dimensão política do artesanato

Refletindo sobre a discussão de Brandão (1995), acerca do folclore, permito a mim, trazer suas análises em relação ao tema para integrar a compreensão sobre o artesanato e sua dimensão política. Para tanto se faz necessário esclarecer o que o autor descreve sobre a cultura do folclore: “Ela é também politicamente ativa. E um codificador de identidade, de reprodução dos símbolos que consagram um modo de vida de classe. Só a partir daí é que tem sentido pensar a questão da tradicionalidade” (BRANDÃO, 1995, p.41). O autor continua explicando que o

folclore é passado de pais para filhos, avós para netos, que nos espaços onde ele se dá sempre tem a presença das crianças e jovens, que aprendem convivendo e observando. “*Aprendem fazendo, vivendo a situação da prática do artesanato, do auto ou do folgado. Do trabalho cultural*” (BRANDÃO, 1995, p 47).

Ainda acompanhando a narrativa de Brandão sobre o folclore, ele disserta que o folclore não tem um estado puro de existência, pois ele se dá no interior de uma cultura e de culturas que se cruzam e que “o folclore é uma situação da cultura” (BRANDÃO, 1995, p. 56), ou seja, o seu desenho acontece em um contexto coletivo e tradicional de criação e é reproduzido a partir das estratégias comunitárias de reprodução de conhecimento. O autor ainda conclui que o folclore

Qualquer que seja o tipo de mundo social onde exista, o folclore é sempre uma fala. É uma linguagem que o uso torna coletiva. O folclore são símbolos. Através dele as pessoas dizem e querem dizer. A mulher poteira que desenha flores no pote de barro que queima no forno do fundo do quintal sabe disso. Potes servem para guardar água, mas flores no pote servem para guardar símbolos. Servem para guardar a memória de quem fez, de quem bebe a água e de quem, vendo as flores, lembra de onde veio. E quem é. Por isso há potes com flores, Folias de Santos Reis e flores bordadas em saias de camponesas (BRANDÃO, 1995, p. 107).

Trazendo estas reflexões do autor, podemos inferir que o artesanato de capim dourado de Raiz é uma cultura do artesanato, que por si só é ativamente política e que se fortalece nesse sentido com o processo de politização da comunidade. O artesanato remete à identidade e ao *modo de viver* dos descendentes de Pai Véio e Mãe Véia, faz parte da tradição das pessoas do lugar. É na vida comunitária que os conhecimentos sobre a tecitura do artesanato vão sendo repassados para os mais jovens e produzem sentido para estes e para aqueles que adquirem os produtos. “O mundo do artesão e a arte artesã são marcados pelo mundo real e simbólico dos artesãos. Constantemente as obras de arte de um artesão expressam o mundo em que ele vive, são representações simbólicas do mundo real” (AMARAL, 2010, p. 64). O artesanato simbolicamente fala de toda a história da comunidade, da *panha* até a luta por direitos territoriais, está implícito nele a mensagem sobre a identidade e tradicionalidade de Raiz.

3.8.4. As feiras

O artesanato é exposto em várias feiras no estado de Minas Gerais e também em outros estados. Chamou-me a atenção o fato de sempre serem as mulheres que vão representando a comunidade para as feiras. As mulheres jovens se organizam em duplas ou trios e seguem para participar da feira, assumindo a banca ou tenda destinadas para a exposição e venda dos produtos artesanais

de capim dourado. Também são elas, as mulheres da comunidade, que assumem a liderança da organização do artesanato: marcam as reuniões; organizam as quantidades de produto que terão de ser tecidos; definem preços; etiquetam; embalam; relacionam os produtos; resolvem entre elas quem serão as representantes para feira. Os homens idosos, jovens, adultos e adolescentes participam do processo, ou seja, estão presentes nas reuniões, ajudam com algum trabalho braçal necessário, produzem o artesanato, mas são coadjuvantes, pois o protagonismo é das mulheres. Esta temática é discutida no último capítulo, quando a centralidade da análise é sobre a participação e liderança das mulheres na comunidade.

Muitas vezes as feiras estão ligadas a eventos específicos dos povos e comunidades tradicionais ou a eventos que têm como pano de fundo os movimentos sociais em defesa dos direitos das minorias. Nesse sentido, o artesanato também oportuniza o fortalecimento e articulação de Raiz com outras comunidades e com os movimentos sociais diversos que lutam pelos direitos territoriais e pelo reconhecimento social. Considerando a participação da comunidade Raiz nas feiras, podemos inferir que essas interlocuções promovidas pelo artesanato, favorecem a construção de conhecimento e o fortalecimento da rede para os processos de luta e resistência na defesa do lugar.

Almeida (2004) destaca a importância da interação das unidades sociais em uma rede de articulação para fortalecimento dos movimentos sociais e da sua representatividade no campo político. Nesse sentido as atividades e eventos que envolvem vários movimentos sociais, geralmente oportunizam espaço para as expressões culturais dos grupos envolvidos, como apresentações de músicas e danças e também exposição de artesanato e produtos alimentícios, fazendo com que esses valores culturais circulem dentro e fora dos movimentos.

Desta forma as feiras também passam a ser um espaço político, pois nela, além da articulação entre os vários grupos de resistência também se dá um movimento de reconhecimento positivo da comunidade. A Raiz estigmatizada “*dos carreiros, dos pretos crentes*”, passa a ser a *comunidade quilombola do artesanato de capim dourado*, pois era essa a expressão que escutava nos espaços fora da comunidade, quando alguém se referia a Raiz. Tive a oportunidade de estar em três momentos em que a comunidade expunha em uma feira de artesanato: 34º Festivale (Festival de Cultura Popular do Vale do Jequitinhonha) em Felício dos Santos - MG, em 2017, 1º Festival de Apanhadores e Apanhadoras de Flores Sempre Viva em Diamantina

em 2018 e a Festa de Agosto também em 2018 em Montes Claros - MG. Nesta perspectiva o artesanato viabiliza a inclusão de Raiz numa rede de movimentos e sua interação social.



Foto 58: Participação na feira em Diamantina.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Junho de 2018.

Outro aspecto importante que devemos considerar sobre as feiras é quanto ao traço camponês que ela representa. Woortman (1990), ao discutir sobre negócio e autonomia, discorre que a feira é o espaço de realização e autonomia, pois lá ele “governa a transformação desse trabalho em ganho” (WOORTMANN, 1990, p. 39), ou seja, é na feira que ele transforma o trabalho familiar de roçado em recurso para prover a família. Embora o autor esteja tratando das feiras de produtos agrícolas, podemos aplicar a análise da feira ao artesanato de Raiz. Isso é possível porque podemos entender a feira de artesanato como extensão da autonomia que começa lá na *panha* do capim dourado e passa por todo o processo de tecedura.

Woortmann traz que a feira, embora tenha o aspecto da autonomia, também se opõe a campesinidade, uma vez que ela é espaço de negócio e não de reciprocidade, mas é por isso que ela acontece fora da comunidade e, quando se dá no lugar, é em um espaço fora do ambiente doméstico, como acontece em Raiz, que os produtos são comercializados no galpão, jamais no interior das casas ou nos quintais. Pude observar que a comercialização do artesanato também não existe entre os comunitários, quando alguém quer ou precisa de um produto, que é somente o outro que faz, essa transação acontece no âmbito da reciprocidade, não há envolvimento financeiro.

Desse modo a organização do artesanato em relação à sua fabricação e seu comércio perpassa pelo trabalho na comunidade, como produção e reprodução do *modo de viver*, e pela prática do negócio que só acontece com os de fora, já que esta não é moralmente compatível com as práticas comunitárias. Assim a participação nas feiras é “carregada” de ambiguidade. Se trabalho e negócio se opõem num plano, noutro plano se articulam na medida em que um é o meio para se chegar ao outro. Se, num contexto, ele nega a reciprocidade, noutro ele ganha a liberdade (...)” (WOORTMANN, 1990, p. 41). O artesanato, a partir da sua comercialização, gera recursos que contribuem para que as famílias possam ficar na comunidade e também tem função política para reforçar socialmente a qualificação da unidade social como comunidade tradicional.

CAPÍTULO IV

OS TEMPOS DA LUTA POR DIREITOS



Foto 59: Reunião de Raiz com a CODECEX.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Fevereiro de 2019.

4.5.O Tempo da Reivindicação como Comunidade Remanescente de Quilombo e Comunidade Apanhadora de Flores Sempre Vivas

Tudo que a gente quer possuir a gente tem que dedicar, o que a gente gosta a gente tem que dedicar bem para não acabar e progredir né? Aí a gente nunca vai pensar que vai parar em nós mesmos, mas que os vindouros passam a usufruir, até melhor, que eles vão usufruir melhor do que eu que estou aqui nessa idade, melhor que ela que está criando a filhinha dela. Se Deus não buscar o povo mais cedo, vai durar muito né? Essa luta. E não pensar também que a luta não vai acabar, as pessoas vão usufruir, mas a luta vai sempre ter né? Cada etapa da vida a pessoa que olha lá longe quer conseguir uma coisa que tá lá mais longe. Então é luta, não vai acabar a luta! (Dona Joana).

4.5.1. “Eu sou quilombola”

Tudo começou, isso começou em 2014, quando eu participei do Colóquio Internacional em Montes Claros, o Colóquio Internacional de Povos e Comunidades Tradicionais. Aí através do relato dos povos tradicionais, dos quilombolas, dos indígenas, estávamos eu e a Francine, e aí eu percebi o quanto a nossa luta era parecida, o quanto a nossa luta e as nossas dificuldades eram as mesmas. Então eu cheguei aqui, repassei para todo mundo e aí a gente decidiu, a juventude decidiu correr atrás do reconhecimento como comunidade quilombola. E... na verdade o conhecimento mesmo do que a gente... espera aí! A gente é igual a esse povo, a gente luta pelas mesmas coisas, a gente passou pela mesma situação, foi é... quando vi o depoimento em 2014 em Montes Claros no Colóquio. É.. foi um processo bem rápido comparando com todos os outros porque a gente mandou assim, em meados de 2014 toda a documentação e em 2015 a gente recebeu a certificação. Assim que a gente tomou conhecimento, que havia uma certificação e que era uma porta aberta para luta, então a gente procurou o Espinho e eles se mostraram prontos a ajudar. Aí o pessoal daqui foi lá primeiro, e depois a gente até contou com a Deliane, que é nossa prima de lá, e aí ela veio, esclareceu tudo direitinho com todo mundo, conversou e tal. Mas de início, foi o pessoal daqui que procurou eles quando viu falar do que se tratava. Essa assistência, a princípio, o que lembro nitidamente mesmo é que a Fernanda ajudou muito. A Codecex também deu todo apoio e tal, e o CAA também. O CAA também deu muito apoio porque, inclusive a primeira reunião que eu fui, foi pelo CAA. Sobre as críticas do pessoal da Raiz de Baixo, no caso eles são herdeiros dos fazendeiros, dos coronéis né? Que subestimavam meu avô e, inclusive toda família aqui, é... durante o processo de reconhecimento, o tempo todo a gente foi oprimido por eles, a gente foi. E era sobre religião, era sobre racismo, então muita coisa, sobre poder, o uso do poder, tipo impor uma coisa sobre as outras pessoas (Eliad).

A comunidade Raiz foi certificada como remanescente de quilombo em 2015 pela Fundação Palmares. De acordo com as lideranças Erci, Eliad e Andréa, para chegar a essa certificação, teve um caminho de construção do autorreconhecimento dos comunitários. “Era preciso primeiro que todos entendessem e se apropriassem do que significava ser quilombola.” (Andreia). A partir da participação no III Colóquio Internacional de Povos e Comunidades

Tradicionalis²⁵ houve todo um processo de politização que envolveu a interlocução com a comunidade quilombola de Espinho, a articulação com a CODECEX, com o CAA e com a Fernanda Monteiro²⁶. Anteriormente a este momento as lideranças contam que haviam pessoas que representavam a comunidade nos movimentos sociais em defesa do território, que viajavam para reuniões, porém nunca traziam e partilhavam informações, ficando a comunidade estática nesse sentido.



Foto 60: Certidão de Autodefinição – Fundação Palmares.
Fonte: Acervo da Comunidade.

²⁵ O Colóquio Internacional de Povos e Comunidades Tradicionais é um evento do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento – PPGDS/Unimontes e tem como objetivo Valorizar os saberes e contribuições dos distintos Povos e Comunidades Tradicionais para a sustentabilidade da diversidade socioambiental, através do diálogo entre academia, movimentos sociais, ONGs, Cooperação Internacional, Estado e demais atores em âmbito nacional e internacional.

²⁶ Geógrafa, assessora da CODECEX e pesquisadora sobre as comunidades de apanhadoras e apanhadores de flores. Pesquisadora colaboradora do Núcleo de Agroecologia e Camponato da Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM

As lideranças relatam que fizeram muitas reuniões com a comunidade e que, no primeiro momento, muitos ficaram preocupados e com receio de que a mobilização para chegar até a certificação, e a própria certificação como comunidade remanescente de quilombo, pudesse trazer algum prejuízo ou aumentar os conflitos com as fazendas do entorno. Além das questões internas da comunidade, ainda enfrentaram os conflitos com a Raiz de baixo que, por não serem remanescentes de quilombo e sim, na maioria, descendentes dos fazendeiros, os quais o Pai Véio trabalhou, não poderiam fazer parte do movimento.

Figueiredo (2008), ao discutir sobre o caminho quilombola, chama atenção para alguns pontos importantes neste percurso como a construção da identidade étnica positiva que

se dá a partir da valorização de certas características sobre outras, o que lhe confere uma dimensão política, na medida em que os movimentos de emergência étnica passam justamente pela ressignificação de determinados traços, a apontar para a singularidade do grupo, ou para sua semelhança em relação a outros grupos (FIGUEIREDO, 2008, p. 31).

Como já descrito neste texto, essa construção se dá através da atualização da memória, onde a unidade social lança mão de elementos identitários que são característicos de uma cultura tradicional e que alimenta uma categoria legalmente reconhecida. Outra questão para a qual Figueiredo (2008) chama atenção, e é endossado por Arruti (2006), é a consideração de que o movimento para a garantia de direitos territoriais das comunidades quilombolas só ocorre quando estes grupos tomam conhecimento dos conteúdos presentes nas legislações e que passam a reconhecer os seus direitos em relação à terra que ocupam.

“A gente tinha que explicar, conversar, mas todo mundo foi entendendo que seria bom para a comunidade e foram concordando e confiando que seria bom para todos” (Eliad). Para elas, dentro da comunidade as questões foram mais fáceis de serem conduzidas, pois *“o mais difícil foi aí embaixo, o povo do patrão de pai que não aceita que a gente tenha direito”* (Erci). Figueiredo (2008), discutindo sobre o autorreconhecimento da comunidade remanescente de quilombo do Alto da Serra, esclarece que lá utilizaram dois critérios para a definição do pertencimento: a descendência da família dos dois primeiros patriarcas que chegaram na região e a *“ocupação do território, quer seja para moradia, quer seja para produção”* (FIGUEIREDO, 2008, p. 146). Ele apresenta as narrativas dos comunitários que relatam que a categoria utilizada para contrastar ao sentido de comunidade, para eles, era a de *vizinho*, entendendo que aqueles não tinham a mesma união e reciprocidade que eles experienciam.

Nos relatos da família do Pai Véio e Mãe Véia os vizinhos da Raiz de Baixo também pensam que a família não tem direito, “*que estamos inventando essa história de quilombo porque não aceitam que a gente também tem direito e que tem lei que garante esse direito, ficam achando até hoje que é melhor, que tem que ter mais que a gente*” (Erci). Para os interlocutores, os descendentes do antigo patrão do Pai Véio querem perpetuar a prática de dominação, porém com o autorreconhecimento sabem “*que agora a gente não aceita mais, que é de igual para igual e que a gente sabe muito mais que eles dos nossos direitos, eles falam uma bobajada e a gente vem com a lei*” (Erci).

4.5.2. “*Não quis, não interessou se autorreconhecer como quilombola*”

Dentro da comunidade, das 29 famílias, somente três não quiseram participar do processo de autorreconhecimento como quilombola, o que envolvia também fazer parte da associação quilombola de Raiz. De acordo com Erci, a Rosa e sua filha Jasmim²⁷ não quiseram participar porque já possuem um isolamento social em relação aos de fora da comunidade, mas também aos próprios moradores. Erci entende que isto se dá devido ao grande preconceito que a prima, Jasmim, sofreu na escola por conta de sua cor, “*a ponto de ter que parar de estudar, não conseguia mais ir à escola e aí se isolou e a mãe acompanhou*” (Ercy). Ela também esclarece que o fato do tio ter se separado e constituído um novo casamento afetou a relação social da tia e da prima com a comunidade porque “*elas já tinham essa tendência de se isolarem*”.

Goffman (1988) aponta que muitas vezes a pessoa estigmatizada evita o contato social por se sentir insegura em relação ao como será recebida pelos outros entendidos como “normais”.

O medo de que os outros possam desrespeitá-la por algo que ela exiba significa que ela sempre se sente insegura em seu contato com os outros; essa insegurança surge, não de fontes misteriosas e um tanto desconhecidas como uma grande parte de nossas ansiedades, mas de algo que ela não pode determinar. Isso representa uma deficiência quase fatal do sistema do “eu” na medida em que este não consegue disfarçar ou afastar uma formulação definida que diz ‘eu sou inferior, portanto as pessoas não gostarão de mim e eu não poderei sentir-me seguro com elas²⁸’ (H. S. PERRY, M. L. GAWEL, M. GIBBON *apud* GOFFMAN, 1988, p. 22).

²⁷ Nome fictício para uma das pessoas da família que não participa do movimento quilombola, não se autorreconhece e não participou da pesquisa e, por isso, não foi consultada sobre a autorização para que seu nome aparecesse no texto.

²⁸ H. S. PERRY, M. L. GAWEL, M. GIBBON. De *Clinical Studies in Psychiatry*. Nova York: W. W. Norton & Company, 1956.

Deste modo, as pessoas que se isolam e evitam a interação social e a convivência com os outros, como é o caso de Jasmim e sua mãe Rosa, tendem a desenvolver outras características como depressão, ansiedade, hostilidade, algum tipo de confusão e desconfiança.

Para compreender sobre o sofrimento psicossocial vivenciado por estas duas mulheres podemos lançar mão da categoria analítica discutida por Sawaia (2001) que é o Sofrimento ético-político. Para a autora esse sofrimento dá-se em uma sociedade de conflitos, pois as formas de inclusão utilizadas pelo capitalismo são as mesmas que reproduzem a servidão e a miséria, ou seja, uma inclusão perversa. O sistema impõe aos indivíduos um nível de satisfação inalcançável, seja no âmbito material, seja nos padrões estéticos estabelecidos. Dessa maneira o capitalismo é terreno fértil para produção dos sentimentos negativos que podem vir a provocar isolamento, depressão e suicídio (SAWAIA, 2001).

Sawaia (2011, 2009, 2001), aponta que o sofrimento ético-político não é uma condição individual, mas sim de ordem social, onde a pessoa é impedida pela arquitetura do sistema capitalista de lutar contra a exploração e a opressão. A forma estigmatizada como Jasmim foi tratada na escola, sem possuir naquele momento estratégias positivas para o enfrentamento, inviabilizou que ela construísse qualquer saída na direção da autonomia. Para a autora a dimensão dos afetos orienta as condições de autonomia e de heteronomia, sendo que o indivíduo se torna mais livre quando estiver menos assujeitado às amarras dominantes orquestradas pelo sistema capitalista.

O afeto negativo como a tristeza, o medo, a sensação de não pertencimento e o isolamento são paralisantes, diminuem a capacidade do indivíduo de agir e, assim, o distancia cada vez mais da liberdade. Essas duas mulheres da comunidade, provavelmente introjetaram uma consciência de si regada por sentimentos negativos que as levaram ao isolamento social e, conseqüentemente, à fragilização da potência de agir. Quanto mais se distanciam da unidade social da qual pertencem, mais inviabilizam a participação nos processos potencializadores para os afetos positivos e para a aproximação da autonomia.

de sofrimento/paixão, gerado nos maus encontros caracterizados por servidão, heteronomia e injustiça, sofrimento que se cristaliza na forma de potência de padecimento, isto é, de reação e não de ação, na medida em que as condições sociais se mantêm, transformando-se em um estado permanente da existência. (SAWAIA, 2009, p. 370).

Podemos entender que a comunidade Raiz como um todo sofreu vários estigmas, porém os processos de subjetivação são singulares e, muitas vezes, algumas pessoas são afetadas de forma mais agressiva, ou por serem submetidas às situações de humilhação, opressão e constrangimento de forma mais invasiva, ou por não terem recursos pessoais, no campo da subjetividade, para o enfrentamento ou para construir uma ação de saída para o sofrimento. Por este prisma, a partir dos relatos dos interlocutores sobre o que viram em relação às vivências de Jasmim, é possível inferir que o peso do estigma provocou o isolamento das duas e este afeto negativo culminou na inviabilidade do agir, reforçando a condição do próprio estigma da cor.

A outra família que possui integrante que não quis se autorreconhecer como remanescente de quilombo, composta por Junia Maelly e seu esposo, somente ele não aceitou participar e segundo Erci, provavelmente isso aconteceu porque ele é de fora, não é da comunidade e nem da região, por isto não se identifica com as questões quilombolas.

O outro caso é o já citado do Cravo e de sua esposa Margarida, sendo que o Cravo é filho de Dona Preta e Seu Ercílio, duas presenças muito fortes na defesa dos direitos da comunidade como remanescente de quilombo, e irmão das lideranças Erci e Eliad. A família relata que não entende exatamente quais são as questões que realmente envolvem esse posicionamento, que só podiam me dizer que eles falam que não são quilombolas e que não acreditam na construção do autorreconhecimento.

Goffman (1988) esclarece que muitas vezes a pessoa estigmatizada procura aproximar-se e vincular-se com as pessoas “normais” por considerarem que isto pode fazê-lo menos estigmatizado. Porém esta atitude não elimina sua real condição e acaba fazendo com que ele não aceite seu grupo, mas também não o abandone porque faz parte dele e é lá que ele encontra certa familiaridade. A família de Margarida parece situar-se nessa condição, pois embora busque maior interação com os de fora, ela reside na comunidade e, de certa forma, interage com ela, mas se nega se autorreconhecer como remanescente de quilombo por entender que esse reconhecimento não se aplica a sua condição, mesmo eles sendo netos do Pai Véio e da Mãe Véia.

A recusa desta família em integrar o movimento para o autorreconhecimento não é exclusividade de Raiz, várias foram as pessoas de comunidades quilombolas, com as quais entrei em contato durante o percurso da pesquisa, e também outros estudos sobre o assunto, que

relataram a negativa de alguns em se autorreconhecerem. São muitas as questões envolvidas nessa negativa como conflitos internos, não identificação com o grupo, sentimento de não pertencimento e até mesmo a vergonha em ser identificado como quilombola.

Como não foi possível a aproximação com a família de Margarida, não tenho informações dos reais motivos que mobilizaram a não participação deles no movimento da comunidade para o autorreconhecimento. Durante os momentos de entrevistas os irmãos, pais e outros parentes também não me deram informações precisas sobre as motivações, porém foi possível perceber um certo constrangimento quanto a esta situação familiar quando o assunto surgia. Em conversas informais alguns parentes colocaram suas opiniões sobre o que entendiam que envolvia a negativa da família, no entanto me pediam para não as colocar na tese, pois entendiam que eram especulações e que a família ainda podia mudar de ideia e, por isto, suas opiniões não deveriam ficar registradas para não causar constrangimentos futuros.

Camélia²⁹ e seus familiares é a única filha de Pai Véio e Mãe Véia, que não mora na comunidade e tem residência na zona rural em outro município de Minas Gerais, e também não quis se autorreconhecer como remanescente de quilombo. De acordo com seus irmãos

Ela não animava enfrentar a luta igual eu ia e a Chiquinha enfrentava. Eu e depois a Chiquinha que cresceu e ajudou né? Enfrentar a luta. Ela não gostava de calejar a mão, ela era mimosa... ela falava assim: eu não. Não vou trabalhar de enxada para os outros para calejar minha mão. Como vou saldar meu namorado com a mão toda calejada? (Dona Efigênia).

Ela era mais dengosa! Pegava o sabão de vocês e lavava roupa... (Risos) (Dona Joana).

Eu mais Chiquinha trabalhávamos a semana inteira né? Nós tínhamos a oportunidade de mandar comprar o sabão para nós lavarmos nossa roupa no domingo. Aí ela ia lá no nosso sabão e gastava, lavava a roupa dela com o nosso sabão e quando Chiquinha... (risos). Eu falava, mas não brigava não. Chiquinha enfezava e jogava o sabão nela e aí ela gostava e guardava pra lá! (Dona Efigênia).

Eu digo assim, porque a gente tem pouca lembrança né Teca (Dona Preta)? Mas a gente lembra. Porque a Dindinha Efigênia e a Dindinha Chiquinha, que todas duas eram minhas madrinhas né? Tinha muito ciúmes, a gente lembra sempre delas dando as coisas pra gente. Cuidando da gente. E dela eu não lembro de nada que ela fez por mim. Nada. Então ela não vivia com nós. Nem carinho, não lembro. Nem de carinho dela porque ela não conviveu junto com nós. Ela não tem... igual essas outras eram aconchegantes, são até hoje. E ela eu não lembro, só se Teca lembra, porque eu não lembro de nada, nem de um abraço que ela me deu. (Dona Joana).

²⁹ Nome fictício para uma das pessoas da família que não participa do movimento quilombola, não se autorreconhece e não participou da pesquisa e, por isso, não foi consultada sobre a autorização para que seu nome aparecesse no texto.

Ela era diferente de nós, ela era meia... a natureza diferente. Ficava mais nas casas dos outros, não queria saber de sofrimento não! (Dona Efigênia).

As poucas lembranças que as irmãs possuem sobre Camélia devem-se ao fato dela não ter compartilhado da maior parte dos acontecimentos envolvendo a família, “*ficava mais nas casas dos outro*”, não tinha a vivência cotidiana. Quanto maior e mais fortes os laços envolvendo o grupo e quanto mais os indivíduos desse grupo convivem, mais as lembranças são conservadas, pois o próprio grupo ajuda na manutenção da lembrança. “(...) é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre o fundamento comum” (HALBWACHS, 1990, p. 34).

As Lembranças sobre Camélia são fragmentadas, pouco apareceu nas narrativas da família, quando falavam dela, parecia que não fazia parte dos acontecimentos, ela só aparecia nas narrativas quando os irmãos estavam me contando uma história e o nome dela surgia, eu perguntava sobre o assunto e então eles se remetiam a algum fato sobre ela.

O fato de Camélia residir fora da comunidade e não se autorreconhecer como quilombola também faz com que ela fique fora do quadro de lembranças, pois não há uma identificação, ela não participa do movimento do grupo, está desconectada daquilo que está vivo e faz parte da consciência do grupo. A família mantém uma conexão e uma atualização da memória através de todas as ações envolvidas no processo de politização, “*é preciso, lembrar, ninguém pode esquecer aqui o que a gente passou e como a gente viveu, por isso a gente tem que contar para os nossos, para que eles continuem com a luta e com as tradições*” (Dona Joana).

De acordo com Dona Efigênia “*ela não animava enfrentar a luta*”, não integrava o grupo naquele momento e Dona Joana diz que não recorda de nenhum carinho dela, que ela não viveu com eles. Mesmo que não consigam precisar o tempo em que ela ficou na casa com a família e quando ela passou a morar com outras pessoas, as lembranças sobre ela ficam em um tempo muito distante, uma vez que ela não participou e não participa dos interesses e preocupações do grupo, pois desse modo, segundo as narrativas da família, o fato de Camélia ser uma irmã e também filha de Pai Véio e Mãe Véia, ela se desconectou do grupo desde a infância quando não quis compartilhar da luta e do afeto. Posteriormente, quando a comunidade iniciou o processo de politização, não se interessou, não participou das reuniões, e “*pouco visita a*

comunidade ou a gente vai lá, não se interessou em conhecer ser quilombola” (Dona Preta), porque já não se sentia pertencente àquele grupo.

4.5.3. **“Relembrar para ter força e lutar”**

As lideranças Andreia, Erci e Eliad narram que sempre prezaram pelo entendimento da comunidade sobre o significado de se autorreconhecerem como quilombolas. Informaram que trazer a memória do Pai Véio e da Mãe Véia foi imprescindível para que os parentes entendessem que ser remanescente de quilombo significava reconhecer e validar a história de escravidão que seus antepassados viveram, a começar da avó paterna que trabalhou e criou sua família em troca de casa e comida e que seus filhos também seguiram o mesmo caminho desde a infância. Para elas o que o processo de politizam fez foi “relembrar as histórias de escravidão dos antepassados, se reconhecer como comunidade negra e entender que quem é negro não tem que ter vergonha e sim tem que ter direitos.” (Andreia).

Nas entrevistas e oficinas realizadas neste estudo sempre apareciam conteúdos que não só interpretavam a vivência de Pai Véio e Mãe Véia e da família como escrava, mas também que traziam elementos da vivência dos antepassados em senzalas na região. “*A minha mãe contava história da senzala, ela e a mãe dela, morou, viveu de criança lá nessa senzala que ela contava. Ela contava muita coisa, só que a gente não aproveitou as histórias*” (Dona Joana). “*A gente não tinha nem tempo, trabalhava demais*” (Dona Efigênia). “*aqui era tudo habitado por escravo*” (Seu Zé).

A quantidade de escravos que a família relata que a região tinha, bem como as histórias de que os antepassados chegaram a contar em que residiram em senzalas, provavelmente se deve ao fato da região ter sido uma área aurífera, com extração de ouro e diamante que era realizada por escravos. Scliar (1995) destaca que na região houve resistência de implantação de métodos modernos para extração, pois a utilização de maquinário iria diminuir o trabalho escravo e muitas pessoas viviam do aluguel de escravos. Leite A. C. (2015) e Santos e Ferreira (2018) descrevem que desde o século XVIII a extração de ouro e diamante era realizada na região do Alto Jequitinhonha através do trabalho escravo, o que fez com que a região fosse habitada por este e por seus descendentes e tivesse a formação de vários quilombos.

Ainda nos relatos de Eliad, Erci e Andreia, houve um facilitador na comunidade que foi o fato deles já terem o costume de todos se reunirem para a resolução dos problemas da comunidade. Não somente as lideranças, mas os outros interlocutores também relatam que antes de se autorreconhecerem como comunidade quilombola “*essa união que você vê nas reuniões e para resolver as coisas já acontecia, a diferença é que ainda não sabíamos que éramos quilombolas*” (Dona Joana). Para eles o fato de ser uma comunidade *separada* fez com que eles tivessem uma organização interna diferente, mas também atribuem essa diferença à herança do quilombo:

Não mudou nada, já era assim. E não estou falando com você que nós não tivemos dificuldade para mudar em nada. Eu sei que tudo, já era tudo igual é, nós aqui já éramos uma comunidade separada, não é porque nós separávamos dos outros, mas até o povo já tratava a gente diferente, uns nomes do lugar, os nomes da família já era diferente. Então nós já éramos diferenciados. Não teve mudança assim... muita mudança não. Nós custamos a descobrir né, porque... nós custamos a descobrir o que aconteceu porque, quilombo você vê que tá... é seis anos? Nós começamos conhecer que nós éramos. Ou não tem seis anos? Só que do mesmo jeitinho que era a gente aqui, eram os nossos parentes lá no Espinho que é outro quilombo, que nós viemos de lá para cá né? Então num, nós já éramos do mesmo jeito. A gente lembra, é, do mesmo jeito. Não teve muita mudança não! (Dona Preta).

Dona Preta busca fazer conexões entre as características da comunidade Raiz com a comunidade Espinho, que foi de onde vieram seus antepassados. A compreensão do que caracteriza a reminiscência de quilombo está no tipo de racionalidade que orienta a vida cotidiana de Raiz. Para ela, eles não passaram a ser quilombolas e, sim, já eram, no entanto, passaram a se reconhecerem como quilombolas. Ela entende que não houve uma mudança em relação ao *modo de viver*, que o que aconteceu é que passaram a nominar aquele *modo de viver* como quilombola e essa nomeação trouxe garantias de direitos.

Quando Halbwachs descreve que

A memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou contatos do grupo com os outros. Uma vez que o grupo é sempre o mesmo, é preciso que as mudanças sejam aparentes: as mudanças, isto é, os acontecimentos que se produziram dentro do grupo, se resolvem elas mesmas em similitudes, já que parecem ter como papel desenvolver sob diversos aspectos um conteúdo idêntico, quer dizer, os diversos traços fundamentais do próprio grupo (HALBWACHS, 1990, p. 88).

Podemos entender que a percepção de Dona Preta, quando traz as lembranças de como eram e viviam, de que praticamente nada mudou, é porque o trabalho de memória constrói e atualiza as lembranças, trazendo o passado no presente, onde apresenta a solução do passado no

presente, reconstruindo e atualizando as lembranças, por isto a sensação de quase nada mudou. Podemos considerar que o trabalho de memória se dá nesse movimento de reconhecimento, construção, atualização e ressignificação dos conteúdos. Mas, mesmo esse trabalho se dando no âmbito da consciência, é impossível que as pessoas se deem conta de que as lembranças não são de quadros estáticos, de que ela se transforma compondo uma história vivente, portanto em um contínuo transformar.

Quando a família do Pai Vêio e Mãe Vêia ressignifica as lembranças sobre as vivências deles e de seus antepassados, produzem culturalmente uma realidade que cabe no espectro da categoria de povos e comunidades tradicionais. Nesse sentido o que se procede é que esses grupos, anteriormente invisibilizados, passam a ser incluídos no campo do direito e a integrarem bases legais a partir da constituição de 1988 e decretos que tiveram como foco a garantia de direitos para os povos e comunidades tradicionais. Essa inscrição no campo do direito se dá a partir dos movimentos sociais das décadas de 1970 e 1980 frente às atividades desenvolvimentistas no Brasil com suas práticas de expropriação e ameaça aos territórios tradicionalmente ocupados (COSTA, 2015; LITTLE, 2002).

As comunidades antes invisibilizadas, como estratégia de manutenção, produção e reprodução dos modos de vida, passam dessa atuação para o processo de visibilização, como “sujeito coletivo de direito” (COSTA, 2015, p. 35), por fazer parte do bojo de garantias de direitos da constituição Brasileira de 1988. A carta magna apresenta em seus artigos 215 e 216 e no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias no Art. 68 o seguinte:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais. § 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II - produção, promoção e difusão de bens culturais; III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV - democratização do acesso aos bens de cultura; V - valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações

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

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

Nestes artigos da constituição fica determinado que o estado tem a obrigatoriedade de proteger todas as manifestações culturais dos povos e comunidades tradicionais, ou seja, de todos os grupos que participaram do processo civilizatório nacional; que todos os bens de natureza material e imaterial desses diferentes grupos são patrimônio cultural e devem ser resguardado pelo estado; que os territórios tradicionalmente ocupados sejam definitivamente reconhecidos pelo Estado.

No que tange as especificidades dos direitos dos remanescentes de quilombo, a lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 institui o Estatuto de Igualdade Racial, com o objetivo de proteger e defender os direitos da população negra, sendo definido pelo seu “Art. 1º -Esta Lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica”. Ainda no âmbito nacional fica estabelecido o Decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, ressaltando que

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Outro ponto importante na legislação para garantia dos direitos territoriais e que abarca as especificidades das comunidades remanescentes de quilombo é o Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003, que regulariza os mecanismos para titulação e regularização do território dos remanescentes de quilombos, considerando que essas terras devem ser aquelas

reconhecidas pelas comunidades quilombolas como seu território de uso e ocupação tradicional, onde eles reconheçam seus limites para demarcação. No seu Art. 2º

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

Raiz, assim como as outras comunidades que se autorreconhecem como Povos e Comunidades Tradicionais, precisa desenvolver dinâmicas e estratégias para que seu modo de vida e historicidade sejam lidas como legítimas para preencher os diversos critérios contidos na constituição e nos decretos. Conforme Costa (2015), Arruti (2006), Almeida (2004) o que a comunidade faz é reconhecer-se como uma unidade diferenciada social, econômica e culturalmente das outras unidades da sociedade brasileira e reconhecerem-se como sujeito coletivo de direitos.

Nessa perspectiva faz-se necessário que a comunidade inicie um processo de politização na produção identitária e cultural, que resgate as práticas tradicionais de saberes e fazeres que compõem o modo de vida especificamente tradicional de sua unidade social e que se insira em uma rede de setores articulados como movimento social, universidades, ONG's, etc. Este é o caminho que Raiz vem percorrendo no acionamento do objeto jurídico como comunidade remanescente de quilombo. Os comunitários trazem as lembranças, ressignificando-as em um quadro de memória para organização da comunidade no processo de afirmação identitária na defesa do lugar.

Quando Dona Preta diz que “*não estou falando com você que nós não tivemos dificuldade para mudar em nada*”, podemos compreender que a mudança que ela reconhece que houve é de ter que, a partir do autorreconhecimento como quilombola, significar suas memórias como histórias de remanescente de escravos, isto quer dizer que a memória precisa ser trazida para fomentar o acionamento do objeto jurídico, mas também necessita ser ressignificada na tradicionalidade característica da reminiscência.

Uma questão que foi trazida e também ressignificada como “*coisa de quilombola*”, (DONA PRETA), foi a língua que é falada por algumas pessoas da comunidade. É uma espécie de dialeto, em que somente eles conseguem entender. Poucas vezes vi algumas jovens conversarem nessa língua, quando queriam que os demais não compreendessem o que estavam

falando. Quando questionei, responderam que é uma tradição da comunidade, que entendem que vem dos antepassados e que no Quilombo do Espinho também falam o mesmo dialeto.

A mãe Véia e o Pai Véio se falavam a gente não sabe, porque eles não reproduziram para gente, só que também aprender com o pessoal do Espinho a gente não aprendeu, porque a gente não tem uma convivência com eles assim diária né? Não tem essa convivência. A gente foi descobrir que eles falam a mesma língua que a gente quando a gente pediu ajuda sobre é... como que era né? Organizar para ser reconhecido como quilombo, e aí a gente, é... nós fomos comentar alguma coisa sobre a Deliane, que é nossa prima, que é de lá, e ela respondeu a gente na mesma língua. Então, na verdade a gente fala, o quilombo do Espinho fala, mas a gente não sabe a origem disso e aí a gente também não sabe. (Eliad).

De acordo com Dona Preta e suas filhas, essa língua que eles falam e o quilombo do Espinho também, é uma conexão do mundo quilombola, é uma característica que tem a ver com os seus ancestrais e, como o Espinho é uma comunidade com parentesco com Raiz, para elas, a explicação está no fato de serem todos quilombolas, por terem uma ligação ancestral relacionada à afrodescendência. Essas especificidades são trazidas e reafirmadas para caracterizar a singularidade de um sujeito coletivo que tem legalmente seus direitos descritos pelo Estado. É no seu território que Raiz busca reproduzir material e imaterialmente “condição *sine qua non* para a vivência de si como sujeito coletivo de aonde (SIC) deriva sua condição de sujeito de direito, legitimamente instituído pela Constituição” (COSTA, 2015, p. 49).

Os filhos de Pai e Véio e Mãe Véia, por várias vezes, falaram que demoraram a entender que a situação de pobreza, penúria e exploração que viviam caracterizava violação de direitos, que a percepção de serem sujeitos de direitos só surgiu após o processo de politização da comunidade. Após esse processo relatam que o entendimento é de que os fatos que compõem a história da família e de seus antepassados caracterizam uma categoria que circula no âmbito jurídico para garantias de direitos e que estão referenciados constitucionalmente.

De acordo com Costa Filho (2010), as comunidades remanescentes de quilombo são grupos sociais que etnicamente são diferentes dos demais grupos brasileiros e, por isto, sua organização política sustenta-se na sua identidade como quilombola. Nesse sentido, as lembranças sobre as vivências que se referem à singularidade da unidade social e sua organização para se haverem com as dificuldades resultantes da usurpação dos direitos, são ressignificados como processos que dizem respeito a formação de uma identidade étnica mobilizadora de direitos.

4.5.4. “A gente conseguiu levantar a cabeça”

Depois que nós crescemos que nós vimos que nós somos gente, nós não... andávamos todo mundo, os meninos tudo mandado pelo velho ali embaixo, patrão do meu pai, até bater nos meninos. Os meninos trabalhavam a morrer ajudando pai para ganhar o dinheirinho pouquinho dele, nós todos trabalhávamos para ajudar ele, e ele não dava nós nada e ainda ficava trazendo nós todos mandados dele. Nós vivemos como escravo, nós consideramos como escravo. E a nossa família lá embaixo, tem os quilombolas lá e na nossa família tem gente mesmo que foi escravo mesmo de verdade. (Dona Efigênia).

A história da escravidão no Brasil é resultado do processo de desumanização daqueles que foram retirados dos seus territórios, colocados violentamente em navios, misturados, desrespeitando as questões étnicas que organizavam os grupos, com o objetivo de apagar os aspectos culturais de cada unidade social. Nesse processo os africanos passam a ser ferramenta de trabalho perdendo, assim, a sua “condição de humano” (COSTA 2015, p. 39). Na condição de escravos no Brasil, os africanos desenvolveram estratégias para reestabelecerem sua condição de humanos, como dar continuidade a algumas práticas culturais, burlarem a lógica de trabalho, miscigenarem, fugirem para locais inacessíveis - de desinteresse dos fazendeiros e não ocupados por indígenas - formando novas comunidades: os quilombos. Nestes espaços optaram pela invisibilidade como uma estratégia de vida e de possibilidade de reprodução cultural (LEITE, 2002).

Devemos ainda considerar os grupos de escravos que nunca conseguiram se libertar das senzalas, que viveram submetidos aos fazendeiros, que tiveram sua condição formal de escravos rompida com o fim do regime escravocrata, mas que, embora tivessem uma carta de alforria nas mãos, continuaram na condição de escravos, por não ter para onde ir, residindo nas fazendas, submetidos a todo tipo de violência e precariedade. Tanto dos quilombos como daqueles que continuaram residindo nas fazendas ou nos seus arredores vieram os descendentes que, por muito tempo, buscaram reproduzir um *modo de viver* singular ligado à cultura ancestral e às práticas que foram sendo introduzidas no cotidiano da lida social, econômica, de organização familiar e de trabalho.

Importante lembrar que estas unidades sociais foram excluídas dos benefícios que foram produzidos através da modernização da economia brasileira, que ficou concentrada à elite do país, restando para estes grupos os espaços periféricos da cidade e do campo.

Somente no final do século XX e início do século XXI que através de movimentos sociais, de estudos ambientais e acadêmicos, da atuação da imprensa nacional e internacional que a existência da categoria remanescente de quilombo foi sendo desvelada. Nesse cenário, através de mediadores institucionais (academia, ONG's, Movimentos sociais, Comissão Pastoral da Terra), que os remanescentes de quilombo também foram tomando conhecimento da sua condição de sujeitos de direitos e foram sendo introduzidos nos processos de politização para acionamento do objeto jurídico como sujeito coletivo de direitos correspondentes às categorias contempladas pelas políticas destinadas aos povos e comunidades tradicionais. (ARRUTI, 2006; COSTA, 2015; LEITE, 2000).

Dona Efigênia, por ser a filha mais velha de Pai Véio e Mãe Véia, traz as lembranças mais antigas das histórias que os pais contavam e também da forma como viviam na época que o pai trabalhava com o fazendeiro. Desde nossas primeiras conversas ela pontua e busca marcos temporais que distinguem a época da escravidão que viveram para a época em que conseguiram romper com o trabalho escravo. A vivência de escravidão na família era naturalizada, viviam submetidos, e entendiam que era a única possibilidade de vida, que não tinha outra. Foi a partir do contato com outros grupos que foi possível reconstruir a memória da escravidão, mas não porque ela não estava lá, e sim porque que as outras testemunhas trouxeram e indicaram um caminho a seguir.

As lembranças trazidas, compartilhadas e ressignificadas construíram o conteúdo referente à história da família, em um contexto sócio-histórico, onde a submissão, exploração, opressão e subserviência caracterizavam a vida dos descendentes de escravos no Brasil. Essa ressignificação se deu na interação com outros grupos que apresentavam outras perspectivas para as vivências rememoradas, deste modo as lembranças passaram a ter conteúdo político para o acionamento de objetos jurídicos.

As informações que os outros grupos trouxeram sobre a escravidão, sobre os direitos dos remanescentes de quilombos, sobre os direitos dos apanhadores de flores, sobre a legitimidade da luta pela defesa do lugar, embora parecessem novas, na realidade eram familiares, “porque se amoldam às nossas impressões e ocupam um lugar sem dificuldade no cenário subsistente” (HALBWACHS, 1990, p. 78). Isto se dá porque o quadro que se desvelou para a comunidade já possuía uma significação desconhecida para eles, porém já existente. Eles vivenciaram a escravidão, porém não atribuía àquela vivência a condição de escravidão, mas o fio já estava

lá, e quando ligaram com as informações dos outros, o quadro da memória da escravidão se descortinou.

As lembranças da época em que “*viviam todos mandados dele*” (Dona Efigênia) se atualizam em um quadro de memória que agora é “*Nós vivemos como escravo, nós consideramos como escravo.*” O conteúdo da memória estava lá, porém estampava um quadro que ainda não tinha sido ampliado por novas imagens que se juntaram às imagens já existentes que fizeram emergir novos significados. Segundo Halbwachs (1990), não existia lacunas ou vazios de memória que foram preenchidos, o que houve foi que as imagens, que já existem prontas no mundo social, indicaram o caminho necessário para a reconstrução do passado da família, desdobrando na denominação deste quadro como escravidão. Aquilo que os interlocutores referenciavam como a época da “*fome*”, do “*sofrimento*” e da “*pobreza extrema*”, compõe as lembranças do quadro da escravidão.

Nas suas narrativas, mesmo que às vezes nas entrelinhas, fica evidente que o trabalho análogo ao trabalho escravo só foi rompido depois que todos encerraram as atividades nos garimpos e passaram a trabalhar nas suas próprias produções e *panhas* na comunidade; ou quando migraram e conseguiram estabelecer vínculos empregatícios baseados na legislação trabalhista da CLT (Consolidação das Leis do Trabalho); ou quando se aposentaram.

Da mesma forma é perceptível que o processo de autorreconhecimento trouxe uma transformação no campo subjetivo de produção de sentidos, porque mesmo que tenham rompido com as práticas as quais estavam submetidos à escravidão, o sentimento era de inferioridade, “*a gente achava que era menos, que éramos menores que os outros, eles olhavam diferente para a gente e a gente acreditava, abaixávamos as vistas*” (Dona Joana). Esse sentimento só se esvaiu, mesmo que para alguns não seja por completo, com o processo de politização, em que o conhecimento dos comunitários sobre suas vivências foram ressignificados em direitos e, ao mesmo tempo, esses direitos começaram a nortear as ações cotidianas e a interação com o mundo externo à comunidade. Neste contexto, reconhecem seus direitos enquanto remanescentes de quilombos, direitos esses que abrangem os direitos territoriais, fomentando a luta pela defesa do lugar.

Retomando as considerações de Sawaia (2011, 2006, 2001), a forma submissa em que viviam caracterizava a negatividade dos afetos que anulavam a potência de agir e de mobilizarem para

a autonomia. Através do processo de politização tiveram condições de ressignificar os afetos negativos e transformá-los em potência para as ações do grupo. O sofrimento ético-político é letárgico, estagnador, inviabiliza o distanciamento da heteronomia e a aproximação da autonomia, por isto o processo de politização funciona como um gatilho para a ampliação dos afetos positivos que são mobilizadores para o caminho da liberdade. A autora deixa claro que não existe a possibilidade do indivíduo ou grupo alcançar a autonomia e liberdade plena por serem parte de uma sociedade que é resultante de processos históricos, por isto este movimento para a autonomia avança, mas por vezes retroagem.

Vale pontuar ainda que quanto mais o indivíduo ou grupo aumenta sua potência de agir, mais os afetos positivos também aumentam, ou seja, a potência de agir é mobilizada pelos afetos positivos e estes mobilizam a ação.

No caso de Raiz, quanto mais o processo de politização produz afetos positivos, que potencializam as ações do grupo para a defesa de seus direitos constitucionalmente reconhecidos, mais se mobilizam e passam para a ação, se afastando dos medos e das inseguranças e se aproximando da autonomia.

4.5.5. O cumprimento da “*palavra de Deus*”

Embora o processo de politização se dê no âmbito da consciência de si, do grupo e da relação destes com a sociedade, a comunidade, por ter o viés religioso muito forte, tem como fator positivo para as ações políticas do grupo as graças e presságios divinos.

Eu acho uma vitória pra nós porque, é uma vitória e a palavra de Deus cumprindo na nossa vida. Porque uns anos atrás, poucos anos atrás, veio um servo de Deus aqui, congregou com a gente, atendeu a palavra e falou na palavra que Deus ia entrar, que Deus ia fazer um movimento a nosso favor aqui, e que Deus ia mexer com o governo, com os homens de lei, de justiça a nosso favor e daí a pouco tempo apareceu esse movimento. Aí nós estamos ainda cumprindo a palavra de Deus. (Dona Efigênia).

Dona Efigênia relata que aconteceu um presságio na comunidade durante a visita de uma pessoa de sua Congregação, denominada por ela como “*servo de Deus*”, onde anunciava que, a partir da ação divina, o movimento para o autorreconhecimento como remanescente de quilombo iria acontecer. Diante disto ela atribui todo o processo que se vem construindo como comunidade quilombola ao cumprimento da “*palavra de Deus*”. Esta posição é geral entre os filhos de Pai Véio e Mãe Véia, é a Deus que todos concedem os avanços nas conquistas de direitos de Raiz.

Como em todas as transformações no contexto afirmativo da comunidade, mesmo que seja reconhecido pelos interlocutores o engajamento comunitário no autorreconhecimento como quilombolas e o quanto este investimento é importante para as conquistas na defesa do lugar, sempre expressam que há uma intervenção divina para as “vitórias”. Independente da geração, a fé e as graças obtidas são componentes sempre presentes nos discursos dos comunitários diante das conquistas de direitos. Percebi que as diferenças que existem quanto a esta questão entre as faixas etárias é que para as lideranças que estão diretamente envolvidas no movimento de politização e para aqueles jovens que estão frequentando a Universidade, os fatores históricos, sociais, econômicos e políticos têm peso importante nos acontecimentos e os influencia diretamente. Já as pessoas mais velhas da comunidade, atribuem o peso maior aos acontecimentos à interferência divina.

Como já discutido anteriormente, a crença é de que os componentes históricos e culturais que produzem a realidade social são fatores passíveis da interferência divina, “*não existe nada que Deus não possa tocar e modificar, é tudo da vontade dele*” (Dona Joana). Para a família de Pai Véio e Mãe Véia, quando “*Não é da vontade de Deus, quando não tem o merecimento, não acontece, é ele é que sabe, e é ele que provém. A gente ora e entrega a Deus e ele providencia*” (Dona Efigênia). Por este prisma entendem que “*é Deus que ilumina e continua iluminando essas meninas para ter força para a luta, e providencia para todo mundo confiar e seguir*” (Dona Preta), ou seja, o entendimento é que o trabalho de politização e a liderança das mulheres na comunidade só acontecem porque tem a interferência divina, afinal “*Deus dá força para enfrentar o que tiver que enfrentar!*” (Erci).

Costa (2016) e Foerster (2006) relatam que, embora a mulher seja excluída de qualquer acesso à hierarquia da Congregação Cristã no Brasil, sendo que a estrutura hierárquica é claramente de dominação masculina, ela tem papel importante na intermediação com Deus, pois possui o poder da oração e também se sente empoderada e agraciada por fazer parte da Congregação. Esses autores esclarecem também que a percepção delas é que estão cumprindo o estabelecido na palavra de Deus e, por isto, não há motivo para rebelar ou se contrapor ao que está estabelecido.

Desse modo, em Raiz, as mulheres oram, cumprem o papel designado a elas e, através da graça divina, são qualificadas para liderar a luta política que, para a Igreja, está totalmente desvinculada de sua estrutura e função religiosa. Podemos inferir que é esta desvinculação que

permite que as mulheres encampem a luta política e ao mesmo tempo continuem sob as regras da instituição, considerando que todos os aspectos da vida, desde que o fiel siga a palavra e seja obediente a Deus, são desígnios de Deus.

Assim como o processo de politização mobilizou a comunidade para o autorreconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, o mesmo se deu para o autorreconhecimento como comunidade tradicional apanhadora de flores, destacando que ambas as conquistas têm a graça divina como fator importante para alcançá-las.

4.5.6. *“Agora também somos Comunidade Tradicional de Apanhadoras e Apanhadores de Flores Sempre Viva”*

A comunidade sempre se reconheceu como apanhadora de flores, desde a primeira reunião na qual fui, em 2017, durante as apresentações eles falavam o nome e completavam: *“sou quilombola e sou apanhador de flor”*. Só que até então esta identidade soava como um pano de fundo na luta quilombola, pois dava a impressão que, primeiramente, eles queriam a regularização fundiária do seu território, pelo Incra, como comunidade remanescente de quilombo e que a identidade de apanhadores se fundia na luta quilombola.

Depois que me aproximei da comunidade fui entendendo que para eles a identidade de apanhadores não era pano de fundo, ela horizontalizava com a luta quilombola porque dizia do *modo de viver* da comunidade que, na sua história, envolveu e ainda envolve toda a sua trajetória de luta. *“A gente é quilombola porque a gente é descendente de escravos, mas a gente é apanhador de flor porque essa é a nossa tradição, desde nossos antepassados. A gente é quilombola apanhador de flor”* (Dona Preta).



Foto 61: Bandeira do Movimento dos Apanhadores de Flores Sempre Vivas.
Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Outubro de 2019.

Até novembro de 2017 essa categoria específica não estava impressa nos decretos governamentais, sendo mais prudente para a comunidade investir mais energicamente na busca pela regularização como comunidade quilombola. O decreto Nº 47.289, que regulamenta o reconhecimento formal da autoafirmação identitária dos povos e comunidades tradicionais, foi expedido em 20 de novembro de 2018 pelo Governador do Estado de Minas Gerais, Fernando Pimentel. No entanto, a comunidade, desde 2014, também faz parte da Codecex e da Articulação Rosalino. Na Codecex a comunidade tem representatividade como apanhadora de flores e participa ativamente das reuniões e eventos organizados pela instituição, pois se reconhece nela. Na Articulação Rosalino, Raiz configura junto aos sete povos do Norte de Minas e do Vale do Jequitinhonha como representação quilombola e de apanhadores de flores.

Uma identidade não exclui a outra, a comunidade Raiz é apanhadora de flores e também quilombola, uma vez que sua história e tradicionalidade, traduzidas no *modo de viver*

cotidianos, apresentam elementos que configuram estas duas identidades. Como o acionamento destas identidades se dá devido à necessidade de a comunidade ser traduzida em uma ou mais categorias que sejam legalmente reconhecidas no espectro jurídico, para o reconhecimento dos direitos territoriais da comunidade, esses acionamentos são instrumentos de luta.

Raiz foi certificada como Comunidade Tradicional Apanhadora de Flores Sempre Vivas em 22 de junho de 2018. Eu estava presente nesse dia, foi no I Festival de Apanhadoras e Apanhadores de Flores Sempre Viva que aconteceu em Diamantina nos dias 21 e 22 de junho de 2018. Tinha ido para Raiz no dia vinte de junho para acompanhar os preparativos para o evento, pois a comunidade participaria da Feira de Artesanato e Erci representaria a comunidade para recebimento da certificação. Este Festival teve como objetivo divulgar a atividade das apanhadoras e apanhadores de flores, mas também oficializar a entrega do documento final para a participação das comunidades apanhadoras de flores como patrimônio agrícola mundial.



Foto 62: Certidão de Autodefinição de Povos e Comunidades Tradicionais.
Fonte: Acervo da Comunidade.

Raiz integra o grupo de comunidades que compõem o sistema agrícola tradicional dos apanhadores de flores Sempre Viva que ganhou o reconhecimento da FAO³⁰ no dia 06 de março de 2020, como patrimônio agrícola mundial e se tornou o primeiro sistema a ser reconhecido no Brasil pela instituição. Este selo é concedido pela Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, através da FAO, a sistemas agrícolas no mundo que, apesar de terem sido oprimidos, invisibilizados, e atravessado vários problemas como preconceito, violência, etc., no decorrer da história, resistiram e conseguiram se manter como tradição cultural, prática de diversidade agrícola e ecológica.

³⁰ Food and Agriculture Organization of the United Nations (Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação).

Para Raiz, mesmo antes de receberem o resultado da FAO, quando ainda estavam no processo de avaliação, o fato de estar concorrendo a esta premiação oportunizou que a comunidade ocupasse lugar de prestígio para os municípios de Presidente Kubistchek e Diamantina. Isto se dá, uma vez que foi através da atividade da *panha* de sempre viva que estas cidades se tornaram tema internacional por integrarem o rol de municípios com uma atividade cultural, econômica e de importância histórica, resultando na primeira no Brasil a ser patrimônio agrícola mundial. Neste cenário a comunidade passa a ter mais um instrumento de luta, pois foi construído um relatório desta atividade tradicional por pesquisadores da UFVJM, UFMG, USP E UFJF, que foi analisado pela FAO para a produção do resultado de reconhecimento. A participação neste processo fortaleceu os laços comunitários com a prática de apanhadores em si, além de ser mais uma condição para o reconhecimento de Raiz como Comunidade Tradicional, o que leva ao empoderamento e reforça os processos de resistência e luta por direitos.

4.5.7. “A gente fica mais seguro, mais firme”

Poucos dias após a certificação, a comunidade identificou que o Juiz, que se apresenta como o dono das terras vizinhas da comunidade, estava começando o desmatamento em uma área que a comunidade reconhece como pertencente ao seu território e que também é um campo de capim dourado e sempre-vivas. Nesse dia Erci entrou em contato comigo, via telefone, para me relatar que ligou para o Juiz para dizer que a comunidade estava de posse do certificado como Comunidade Tradicional Apanhadora de Flores e que, por isto, ele não poderia de forma alguma violar o território tradicionalmente ocupado e que, se caso acontecesse era passível de denúncia e ação judicial. Erci ainda disponibilizou para ele o telefone do Promotor Público que estava presente no I Festival em Diamantina, que passou o número para ela, caso precisasse de auxílio ou necessitasse de informações para terceiros em situação de conflito. Diante dessa conversa o desmatamento foi suspenso.

O processo de politização e acionamento dessas identidades coletivas tem efeito para além da condição legal da comunidade possuir ou não um papel com a certificação. No caso acima, protagonizado por Erci, eles já possuem o decreto, mas o histórico de decretos no Brasil de nada assegura ninguém, pois como aponta Arruti (2006), eles avançam e retroagem, mas fica válido o processo de politização, de apropriação, de autonomia das comunidades para “*falar de igual para igual, colocar que a gente quer e merece respeito*” (Erci). Mesmo porque a

comunidade possui a certificação Quilombola pela Palmares e a certificação como Comunidade Tradicional, mas a regularização fundiária do território ainda não existe.

Não existe a regularização no papel, mas a comunidade, das crianças aos idosos, adquiriu conhecimento quanto aos seus direitos, se autorreconheceram como Quilombolas e como apanhadores de Flores “*mas também como pessoas livres para falar de igual para igual, para dizer eu sou quilombola, sou negra, sou apanhadora de flores, tenho esse e esse direito, me respeita e respeita minhas escolhas!*” (Eliad).

Quando refletimos sobre as diversas temáticas acerca dos territórios quilombolas contemplados em Almeida *et al* (2010), podemos compreender que há uma arquitetura que se inicia com o declínio do Brasil colônia e a implantação do projeto de modernização capitalista que exclui a população negra da condição de cidadão. Mesmo após os movimentos sociais como as ligas camponesas, a partir do final da primeira metade do século XX, e movimentos que se iniciaram na década de 1960 e se ampliaram depois da constituição de 1988, essa questão não se esvazia, pois a elite rural e empresarial, endossada pelos equipamentos do Estado, constrói artimanhas que reproduzem a violência e criminalização dos remanescentes de quilombos, principalmente de suas lideranças e provoca a lentidão nos processos de regularização fundiária das comunidades quilombolas. Porém, embora exista esta arquitetura, o processo de politização, a construção de estratégias de resistência, a interlocução com os diversos setores sociais para a luta em defesa do território, fortalecem os remanescentes e suas lideranças para criação de caminhos que direta e indiretamente reforçam a luta por direitos nos diversos âmbitos de suas vidas.

4.6. “Os Velhos de Cabeça Branca Estavam Pregando Mentira.”

Para o autorreconhecimento e acionamento das identidades de Apanhadores de Flores e Remanescentes de Quilombo, os idosos da comunidade tiveram papel ímpar, pois coube a eles remontar a história de Raiz para compor essas identidades. “*Eles já contavam muita coisa, meus pais, tia Efigênia, mas tem muita coisa que a gente ficou sabendo com os trabalhos que foram feitos*” (Eliad). As lideranças apontam que no processo de politização, durante as reuniões, construção de mapas, oficinas, as memórias sobre a vida dos antepassados e até mesmo da formação da comunidade foram sendo trazidas e os mais velhos foram rememorando e, juntamente com os adultos, jovens e crianças, foram reconstruindo e atualizando as lembranças.

O que pode significar o passado para nós? As pessoas olham para trás por várias razões, mas uma é comum a todos: a necessidade de adquirir um sentido do eu e da identidade. Eu sou mais do que aquilo definido pelo presente fugaz. Eu sou mais do que alguém que neste momento luta para expressar o pensamento em palavras. (...) Somos aquilo que temos. Temos amigo, parentes e ancestrais; temos habilidades e conhecimento, e temos feito boas ações. (...) Para fortalecer nosso sentido do eu, o passado precisa ser resgatado e tornado acessível” (TUAN, 1983, p. 206).

Para a comunidade Raiz, ao tentarmos responder a pergunta posta por Tuan: “O que pode significar o passado para nós? ”. Podemos compreender que os comunitários têm olhado para trás exatamente para “adquirir um sentido do eu e da identidade”, mas não qualquer identidade e sim a identidade enquanto mediação política. O “somos aquilo que temos” cabe para esta interpretação, pois as memórias trazidas pela comunidade são de histórico de descendência e continuidade da escravidão. Para Raiz o resgate do passado se dá para fortalecer o sentido não somente de uma condição individual, mas das identidades coletivas: remanescente de quilombo e apanhadores de flores. As pessoas costumam se empenhar para lembrar daquilo que elas possuem afeição e, mesmo que exista a necessidade do acionamento da memória em Raiz, as lembranças são carregadas de afeto e rememora os laços existentes entre os familiares.

Nesta perspectiva Halbwachs (1990) aponta que é quando o grupo retoma seu passado que toma consciência de sua identidade, e que isto se dá através do tempo, pois este é próprio do grupo e ao mesmo tempo permite que as lembranças dos acontecimentos se ampliem dentro dele. Ao recontar a história da família, as narrativas consideram o lugar social que ocupavam e também fazem reinterpretções e ressignificações. Os acontecimentos que envolvem o campo afetivo do grupo e os laços que ainda permanecem tendem a emergir com mais frequência nos relatos e ter maior duração nas lembranças.

Nos espaços de politização a tarefa era ressignificar as memórias, trazê-las para o campo político, produzir sentido de instrumentalização de objetos específicos, ou seja, aquelas memórias que antes eram sobre a luta para suprir as necessidades básicas naquele lugar, passam a ser ampliadas para a luta por direitos estabelecidos constitucionalmente. É possível inferir que a luta sempre esteve presente no *modo de viver* da comunidade, o que acontece é que ela passa a constituir uma categoria de mediação política e, nesta perspectiva ganha novos contornos e, no cenário de disputa pelo território, a memória personifica ações no campo do direito.

O trabalho de memória aciona as categorias “Quilombola” e “Apanhadores de Flores” enquanto categorias de mediação política, porque não é uma recordação estática, a memória é sempre construída em grupo, mas também é sempre um trabalho de memória, ou seja, um trabalho do sujeito, no nível da consciência e do olhar do presente.

Nesse processo de politização de Raiz, onde a memória é um elemento organizador da comunidade, os conteúdos trazidos configuram instrumentos para o autorreconhecimento, mas também denuncia a história de escravidão, exploração e preconceito sofridos pela família, desta forma o trabalho de memória atualiza a luta e aquece o outro lado do conflito.

Eu entendo, porque que é coisa boa né? Porque a gente já viu, nós já estamos tendo vitória nesse assunto né, porque nós fomos caluniados, que nós íamos ser presos, que seria isso e aquilo, e que aquela bobajada. Falou que nós velhos estávamos... os velhos estavam pregando mentira aí dessas coisas que eu estou te contando. Nós velhos estávamos pregando mentira aí. Os velhos de cabeça branca estavam pregando mentira. Nós contamos essas coisas que nós sofremos aqui, mas Deus está sabendo de tudo né. A gente tem a consciência limpa do que a gente está fazendo, falando. (Dona Efigênia).

Dona Efigênia narra que o fato de terem trazidos as memórias para a produção de sentidos na construção da identidade quilombola, incomodou os proprietários de terra dos arredores, mas argumenta que todas as histórias são verídicas, que fazem parte da vida deles no lugar, que eles contam o que viveram, “*nós sabemos o que nossa família passou aqui, só nós sabemos porque vivemos*” (Dona Efigênia). Segundo ela as histórias sempre estiveram lá, “*talvez a gente não precisou contar para o povo de fora, agora que tem essas reuniões e um vai ajudando o outro a lembrar e vai contando*” (Dona Efigênia), as memórias vão surgindo, o que acontece é “*que agora a gente sabe o que significa o que nosso pai passou e nós passamos, que aquilo era preconceito né? Era escravidão!*”.

Está arraigado em um lugar é uma experiência diferente da de ter e cultivar um ‘sentido de lugar’. Uma comunidade realmente enraizada pode ter santuários e monumentos, mas é improvável que tenha museus e sociedades para preservar o passado. O esforço para evocar um sentimento pelo lugar e pelo passado frequentemente é deliberado e consciente. Até onde o esforço é consciente, é a mente que trabalha, e a mente – se lhe permitimos exercer seu domínio imperial – anulará o passado, transformando tudo em conhecimento presente (TUAN, 1983, p. 219).

A partir dessas considerações de Tuan e das narrativas da família de Pai Véio e Mãe Véia, podemos entender que eles estão arraigados no lugar, que o nome dado à comunidade parece traduzir o enraizamento dos comunitários. Quando trazidas as memórias para o presente, elas

perdem o *status* de passado e se tornam conhecimento utilizado como recurso para o autorreconhecimento.

4.6.1. A expropriação

Os idosos de Raiz trazem a memória sobre a expropriação do território tradicionalmente ocupado, nas histórias contadas o território da comunidade estendia da área da construção das casas aos campos e veredas, distâncias que a vista não alcança. Nesse território moravam, trabalhavam com as *panhas* e reproduziam o *modo de viver*. Dona Efigênia narra da chegada da família ao território até o momento em que ficaram encurralados pelas fazendas que foram adquiridas via expropriação.

Nós morávamos no Espinho no terreno dos outros também né, mudou pra aqui, aí o patrão do meu pai tinha um terreno aí do córrego pra lá. Essa terra do Juiz aí que era o terreno dele. O terreno do Juiz. E ele deu pai meio alqueire de terra pra pai morar e plantar, mas era para pai fazer os documentos porque ele tinha dado para pai o meio alqueire de terra. Pai não tinha condições de fazer documento nenhum porque ele trabalhando e o que ele ganhava não dava pra nós comermos, aí não teve jeito. Aí o patrão dele morreu, quando que os filhos todos cresceram e que já podiam reunir pra poder fazer esse documento, mas pai não, ele não tinha jeito, não incomodava não. Aí quando foi que nós tivemos condições de fechar, aí o filho do... o Zé Caiana que é filho do velho: eu dou vocês o quintal que tá fechado, só o que está fechado, dou vocês é o que está fechado. Não deixou medir pra dá o meio alqueire não. Aí ficou só com o quintalzinho só. Aí quando foi que os filhos foram casando, aí ele perguntou, o José, onde é que fazia a casinha pra ele? Aí fora vocês podem fazer onde quiser para o lado de fora, porque o nosso é o que está cercado. Aí fora vocês podem fazer onde vocês quiserem, se ninguém embargar vocês, vocês podem fazer. Aí foi a conta que nós alojamos tudo aqui, porque como no... no... essa... essas veredas aqui não tinham dono não, por isso que nós alojamos aqui. Não que, quer dizer, que os vizinhos foram chegando. Hum...da onde tinha a velha, que falei com você, que morava a velha mais o filho dela, teve um homem lá da barra do Palmital, veio praí, ela estava velhinha, veio não sei com o quê, não sei o que ele combinou com ela, ele mudou praí, fez uma casinha perto dela e ficaram morando. O lugar de morar aí pra cuidar dela, pra olhar ela né? Pra olhar eles. Deixou. Aí ele ficou sendo dono da posse dela lá né? Aí ele foi estendendo pra cá, foi estendendo, daí a pouco tempo o menino queria cercar, o neto desse homem, queria cercar por cima das nossas casas aqui. A cerca dele subindo ali ó. Ele queria passar beirando a casa aqui. Ai todo mundo do lado de lá tudo, cada um foi chegando e apossando. Quem que, o povo que aguentava comprar arame pra fechar, foi apossando e cercando tudo. Um povo lá da Eleonora também, entraram, tomaram, entraram lá pra Eleonora e tomaram os terrenos. Um bocado dos terrenos dos vizinhos que moram pra aquelas quebradas de lá. Entraram na justiça, tinha advogado na família, entraram na justiça e foi lutando. Eles, bobos, foram para Serro e o povo lá do Retiro foi para o Serro caçar advogado no Serro, eles estavam com o mesmo advogado, o advogado pediu: vocês podem trazer seus documentos que eu passo, que vocês vão ganhar, pode trazer seus documentos. Eles levaram os documentos, chegou lá ele passou os documentos tudo para o povo, pra esse povo que veio praí ó, ficaram sendo os donos da fazenda. Tinha um tal de João Ribeiro que era para o lado de lá também que era a mesma coisa, mesma coisa, uma aradeza com terra que parecia que ia viver mais de duzentos anos. E fechando, foi fechando essas pirambeiras tudo pra aqui afora tudo. No lugar que nós passamos aí pra trás também, fechou tudo. Foi a época que foi fechando tudo aí,

a gente estava crescendo, Já estava trabalhando, porque a gente começou a trabalhar muito nova né, mas eu estava nova. Tem muitos anos. Já tem uma facha de sessenta anos por aí né? (Dona Efigênia).

Quando Dona Efigênia diz sobre a “*aradeza* com terra” é nítido que ela refere-se à avareza do fazendeiro, à necessidade ilimitada que, não somente ele, mas os outros que ela citou possuíam em aumentar a quantidade de terras. Nesse cenário, o interesse dos fazendeiros era de ter poder e espaço suficiente para a expansão de projetos que visam especulação e lucratividade.

A história que Dona Efigênia conta remete a uma prática comum da época, pois até meados do século XX, às pessoas que trabalhavam para os fazendeiros, muitas vezes, era permitido que morassem no terreno que o fazendeiro demarcava como dele, que trabalhassem na terra e, em muitos casos, a terra era doada para a família que ocupava o espaço.

Woortmann (1990) trata desse formato de relação dos fazendeiros com os trabalhadores, que autor chama de agregado, ponderando que existia o patrão considerado um “homem do povo” ou “um bom patrão”, que cedia as terras e que permitia que a terra trabalhada ficasse na posse dos agregados, que terminavam por se transformar em posseiros ou sitiantes (este último nos moldes já explicado aqui), e aquele que não era um “bom patrão”.

O fazendeiro que não era um “homem do povo” ou um “bom patrão”, cobrava parcela da produção e soltava seu gado no roçado dos agregados, inviabilizava que este trabalhasse na terra para reprodução da família, pois o patrão não lhe permitia dia de folga

fazendo com que o pai agregado não mais desse “conta da direção dele”, isto é, o tempo do fazendeiro invadia o tempo da família do pai, configurando-se o cativo. A fazenda pode ser, então, o lugar da liberdade e também do cativo. Não é a fazenda em si mesma que é representada como uma situação de subordinação, nem é a hierarquia da fazenda percebida como oposta à liberdade do agregado. É a transformação da fazenda numa direção racional, moderna, “econômica”, que traz consigo a “ambição” e o cativo. Quando a fazenda é permeada por relações de parentesco, “o camarada mora de agregado e tem aquele dono de terra para servir aquele morador numa precisão” (WOORTMANN, p. 45-46).

O autor relata sobre essas duas vertentes de fazendeiros em estudos que ele apurou no Nordeste, porém esta prática se estendeu pelo Norte de Minas e Vale do Jequitinhonha, sendo que um certo tipo de patrão permitia o uso da terra e respeitava o espaço produtivo do agregado e o outro tipo que via o agregado como extensão de sua propriedade (LEITE, A.C., 2015; GRAZIANO, GRAZIANO NETO, 1983).

As narrativas dos filhos revelam que a relação de trabalho estabelecida entre Pai Véio e o fazendeiro não era de “agregado” com “homem do povo” e menos ainda com um “bom patrão”, pelo contrário, os fatos relatados demonstram que essas relações na região em que Pai Véio trabalhava o deixaram na maior parte de sua vida no “cativeiro”. Além de não ser um “homem do povo”, conforme já descrito pela família, os fazendeiros da região cercaram as terras de forma que a família não pudesse acessar uma boa parte da terra de trabalho, cerceando assim muitas das práticas tradicionais da família.

As autoras Anaya (2012), Araújo (2009) e Nogueira (2009) em suas teses e dissertações discutem sobre a expropriação de terras tradicionalmente ocupadas no Norte de Minas Gerais. As discussões que elas trazem remetem às questões trazidas por Woortmann acerca da atitude de fazendeiros de fazer cercamentos, invadir terras que são tradicionalmente ocupadas, de encurralar as comunidades e oprimi-las quanto à reprodução do seu modo de vida. Esta prática dos fazendeiros ocorre em função destes terem a terra com objetivo de especulação fundiária ou implantação de grandes empreendimentos ligados à atividade pecuária, monocultura ou agroflorestal, sendo que estas práticas ainda são endossadas pelo estado e complementadas com políticas ambientais de compensação como é o caso da expulsão de comunidades tradicionais para implantação de parques.

Em Raiz os comunitários ainda não possuem a regularização fundiária que os garantem legalmente o território, porém já são donos pela via do trabalho, da herança e da constituição das famílias no lugar, independentemente de já existir ou não a propriedade jurídica da terra.

4.6.2. A desqualificação

Quando Dona Efigênia traz à tona a história da expropriação sofrida pela comunidade, ela coloca em cheque a validade das propriedades das terras que circundam Raiz. Ela deixa claro, com a concordância dos seus irmãos que também tem essa lembrança, que o território da comunidade foi invadido por pessoas que possuíam condições materiais de fazer cercamentos, de pagar para abrir picadas nas matas e pagar advogados. Quando eles publicizam as memórias da expropriação e requerem os direitos violados são atacados como mentirosos, como os “*velhos de cabeça branca que pregam mentira*”, porque estas memórias não interessam à classe dos fazendeiros da região e mexem diretamente com a lógica de poder vigente.

Essa tentativa de desqualificação reflete uma construção social onde as minorias são fatalmente adjetivadas de todos os atributos negativos, pois o conhecimento da verdade paira na classe dominante. Historicamente no Brasil, e até os dias de hoje, as pessoas negras carregam o estigma da criminalização pela cor, principalmente quando elas se reconhecem nela e faz dela instrumento de luta por direitos. A não submissão ao discurso da classe branca, com suas histórias de conquistas de terras e as alegações de que os povos e comunidades tradicionais são invasores e provocam prejuízos sociais e econômicos à sociedade, provoca o reforço desses estigmas, uma vez que estes já estão consolidados pelas narrativas que defendem a propriedade privada e seu potencial econômico. Nesse sentido há um processo sócio-histórico que deve ser considerado, pois

a questão central referentes a estes grupos é o seu lugar na estrutura social; as contingências que estas pessoas encontram na interação face-a-face é só uma parte do problema, é algo que não pode, em si mesmo, ser completamente compreendido sem uma referência à história, ao desenvolvimento político e às estratégias correntes do grupo (GOFFMAN, 1988, p. 137).

A desqualificação e estigmatização dos negros acabam por funcionar como um controle social, visto que o reforço dos estigmas afastam estas pessoas e grupos de possibilidades de ascensão social e de causarem mudanças nas estruturas de poder. Sendo os negros historicamente estigmatizados, onde foram negados a eles, por muitos séculos, quaisquer direitos como seres humanos e pertencentes a uma sociedade, reforçar que eles não têm e não conseguem ter as qualificações humanas desejáveis como bom caráter, integridade e confiabilidade, porque são naturalmente indolentes, tendenciosos aos vícios e à marginalidade, garante uma organização social onde ele será excluído de possibilidades e de direitos, inclusive do direito ao território.

Leite (2010), ao discutir sobre a criminalização dos quilombos, ressalta que a violência simbólica sofrida pelas comunidades negras rurais no Brasil, refletida no histórico de invisibilidade destes grupos e na criminalização das lideranças que resistem em defesa de seus territórios, não consta nos documentos oficiais de cartórios e bibliotecas e, por isto, “para falar em violência é preciso, antes de tudo, contextualizar, produzir referências, descrever percursos e experiências que foram guardadas nas memórias orais dos grupos” (LEITE, 2010, p. 18). E são estas referências, construídas através do trabalho de memória dos interlocutores de Raiz que retomam a história da família ressignificando os estigmas.

4.7.O Tempo dos “*Pretos Crentes de Raiz que Agora são Quilombolas*”

Os interlocutores relatam que depois do autorreconhecimento como remanescente de Quilombo, passaram também a ser chamados de “*pretos, crentes, quilombolas*” que, segundo Dona Joana, “*agora já são três qualidades*”, pois com o processo de politização passaram a ter outra percepção quanto às denominações direcionadas a eles. Narram que essas referências causavam dor, sentimento de diminuição em relação às outras pessoas, percebiam como um jeito de depreciá-los perante os outros e, após o autorreconhecimento, “*sentimos orgulho, orgulho de ser preta, de ser crente e quilombola, achamos bonito ser assim, e os meninos estão aprendendo aqui que é bom ser assim e podem impor que são assim e querem ser assim*” (Dona Preta).

De acordo com os mais velhos, o autorreconhecimento trouxe o conhecimento sobre direitos e também a possibilidade de usufruir dos direitos já existentes e que antes não sabiam.

Porque essa mocidade estudando, recebendo essa bolsa né. Isso já foi uma ajuda muito grande, não foi? Não tinha jeito nem de estudar, de continuar estudo não. Foi uma vantagem né, um melhoramento muito grande né. E a gente espera melhorar mais ainda porque nós estamos, né, a ajuda de Deus, pra quem Deus der a vida né? (...) Depois de ser remanescente de quilombo já mudou muita coisa né? Pelo menos os estudos né? As meninas estão tendo facilidade de estudar, o que não tinha antes. Andrea estava estudando, pagando né? Pagando para fazer faculdade em Diamantina e os outros nenhum não tinha condição, porque ela trabalha né? As outras não tinham. Hoje Deus está abrindo uma porta, que as outras, elas, também estão estudando, do mesmo jeito, recebendo uma bolsa né? Já foi uma ajuda muito grande. Melhorou também porque o povo aprendeu muita coisa que não sabia né? Muita coisa que não sabiam essas meninas já aprenderam e todo mundo aprendeu. Estamos aprendendo os direitos do modo de viver né? Os direitos, na honestidade, e tudo nós temos que procurar nossos direitos. Já tem um jeito de procurar, já tem uma ajuda né? É assim que todo mundo melhora! (Dona Efigênia).

Conforme Dona Efigênia, o processo trouxe o direito ao *modo de viver*, isso significa o direito a produção e reprodução daquilo que é próprio do cotidiano da comunidade, é se sentir no direito de seguir com as tradições como a *panha*, o artesanato, a religião, a retomada de práticas que já existiam e a inserção de outras práticas. “*A forma da religião, vamos supor assim, sempre houve uma questão do preconceito da forma de viver, de casar primo com primo, da religião. Aí depois da certificação isso teve outro sentido.*” (Andreia).

Além do ingresso dos jovens na Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM, que cursam Licenciatura em Educação no Campo, que já somam sete jovens nesta

graduação, o autorreconhecimento trouxe também o acionamento, via políticas públicas, de projetos destinados às comunidades quilombolas como foi o caso da casa de farinha.

Eu acho assim, minha vontade, meu desejo de fazer uma, de ensinar meu povo fazer uma cultura boa, plantar bastante mandioca, pra poder, como já vai ter a fábrica de farinha. Plantar mandioca, ensinar eles como fazer farinha, na minha vida né? Porque eu estou... doente assim né? Eu tinha vontade disso, pra ficar um, pra ficar uma... porque eu já fiz farinha trabalhando para os outros, eu sei fazer, fiz pros outros, fiz pra mim, ralando no ralo e torcendo a massa no pano e torrando numa pedrinha, torrando na panela, na caçarola, de tudo eu já fiz. E eu queria ensinar eles fazer pra ficar para o futuro, até uma lembrança né? Do que a gente fazia. Porque hoje eu posso fazer e num é sofrendo igual nós sofria né? Mas fazer... porque teve um tempo que a minha irmã... eu ficava era costurando. Minha mãe, irmã fazia goma e vendia e num tinha goma que chegava, toda que fazia entregava. Serviu muito, serviu pra ela construir a casado pai Veio do outro lado com o dinheiro dessa goma. Era uma casinha, era uma caixinha de fósforo essa casa que fomos criados nela. Mas ela construiu uma casinha boa que dava, assim de piso batido, mas uma casinha boa rebocada, de telha, com o dinheiro de goma. Era muito difícil pra ralar porque era ralado rodando o, pra poder rodar pra moer a mandioca. Tinha que ter os homens pra, pra ralar né. Mas fazia e servia muito! (Dona Efigênia).

A casa de farinha, para Dona Efigênia “*era um sonho*”, pois entende que após a instalação poderá “*continuar com a tradição, com aquilo a gente fazia, e eu vou poder ensinar né?*” Este projeto foi elaborado por Eliad, Andreia e Francine com a colaboração de um técnico da Codecex. O projeto envolvia o maquinário para a casa de farinha e oficinas para mulheres e jovens sobre temas relacionados ao autorreconhecimento como remanescente de quilombo. A prefeitura de Presidente Kubitschek – MG entrou como parceira para subsidiar a estrutura física com o custeio do material de construção, sendo a mão de obra de responsabilidade dos comunitários que farão um mutirão.

Outro projeto vinculado ao autorreconhecimento como remanescente de quilombo é da Escola Quilombola. Este projeto foi desenvolvido com a parceria de pesquisadores da Universidade Federal de Juiz de Fora e encontra-se em andamento. A proposta é que a escola funcione no antigo prédio escolar na Raiz de Baixo, e que tenha como professores, os moradores de Raiz que estão em processo de formação. O projeto tem como propósito preservar e divulgar a memória coletiva, a língua reminescente, as práticas culturais, as tecnologias e formas de trabalho, as tradições, o patrimônio material e imaterial e, através de estratégias pedagógicas participativas, garantir a interação dos saberes tradicionais com os saberes científicos.

Esta proposta está em andamento, mas as lideranças têm buscado articular com a prefeitura para que esse processo finalize. Participei de algumas reuniões da comunidade com o prefeito e

secretária de educação do município, momentos nos quais percebi que existem alguns impasses para implementação da escola que envolvem recursos financeiros. O propósito da comunidade é que as crianças possam ter uma educação que respeite o *modo de viver* de Raiz, uma vez que após o autorreconhecimento as crianças enfrentam conflitos nesse aspecto.

4.7.1. A resistência das crianças

Várias vezes tiveram acontecimentos relacionados às crianças e o autorreconhecimento como quilombola e que, quando estava no ônibus da escola a caminho da comunidade, já começava o alvoroço para me contarem. Só que eram muitas informações ao mesmo tempo, ficava difícil de fazer as conexões, todos queriam contar ao mesmo tempo, disputavam as versões, e as histórias não ficavam muito claras, somente quando chegava à comunidade tinha a oportunidade de escutá-las com detalhes.

A primeira história nesse sentido foi de Kelly de dez anos, filha de Ercy, que estudando em uma Escola Pública da cidade de Presidente Kubitschek, juntamente com as outras crianças da comunidade, se recusou a rezar a Ave Maria e o Pai Nosso, entendendo que aquelas orações não faziam parte de suas crenças e que não poderiam impor em uma escola uma religião em detrimento da outra. Então as crianças se juntaram e falaram que não iriam rezar, a menos que todos da escola também fizessem as orações matinais da religião deles. Como a professora insistiu que eles rezassem, elas começaram a cantar uma música que faz parte das cantigas de luta que a comunidade canta:

Pisa ligeiro, pisa ligeiro
 Quem não pode com os Quilombos não assanha seus guerreiros!
 Pisa ligeiro, pisa ligeiro
 Quem não pode com os Quilombos não assanha seus guerreiros!
 Quebra cabaça, espalha semente
 Corta a língua de quem fala mal da gente!
 Nós somos Quilombolas, nós somos da Raiz
 A diretora nos cutucou porque ela quis
 Saruê quiriri ô reina reina na
 Pisa ligeiro, pisa ligeiro
 Vamos pegar a diretora e jogar no formigueiro.

Diante dessa situação a Erci foi chamada na Escola, pois a professora entendeu que Kely era a líder da “rebelião”, mas lá ela argumentou a favor das crianças e do direito delas em não se

submeterem a uma imposição religiosa que não faz parte de crença e da cultura deles. Em outro momento as crianças cantaram uma outra música para mim e disseram que ela também era cantada na escola para que entendessem e respeitassem o fato de serem quilombolas e morarem em um quilombo:

Eu sou do mato, eu não sou daqui
A Escola tem que aceitar o lugar e os costumes de onde eu vim
Eu sou do mato e a Deus sempre agradei
Não há lugar mais bonito que o Quilombo onde eu nasci!

Outra história que me contaram a respeito do posicionamento das crianças na escola e que também envolve Kelly foi quando a professora disse que quem tinha descoberto o Brasil tinha sido Pedro Álvares Cabral, ela pediu a palavra para a professora e disse que o Brasil não foi descoberto e sim invadido, porque aqui moravam os indígenas. A professora concordou e disse que mesmo que ela tivesse razão não poderia ensinar daquela forma. Na prova, quando perguntado quem descobriu o Brasil, ela respondeu que tinha sido Pedro Álvares Cabral, mas fez uma observação, entre parênteses, abaixo da resposta, dizendo que o Brasil foi invadido. Em outro momento me relataram que o Saulo, filho de Andreia, quando abordado na escola e questionado sobre sua cor, pelo fato de sua pele ser clara, ele disse que a pele poderia ser branca, mas o sangue que estava nas suas veias era negro e, por isto, ele era quilombola.



Foto 63: Kely e Júlia jogando Capoeira.

Fonte: SANTOS, Lilian Maria. Setembro de 2017.

Em relação ao que aconteceu com Kelly, quando contrariou a professora argumentando que o que estava descrito na história não respondia à realidade dos fatos, Halbwachs aponta que a memória histórica se distingue da memória coletiva porque em relação à primeira

quando a memória de uma sequência de acontecimentos não tem mais por suporte um grupo, aquele mesmo em que esteve engajada ou que dela suportou as consequências, que lhe assistiu ou que dela recebeu um relato vivo dos primeiros atores e espectadores, quando ela se dispersa por entre alguns espíritos individuais, perdidos em novas sociedades para as quais esses fatos não interessam mais porque lhes são decididamente exteriores, então o único meio de salvar tais lembranças, é fixá-las por escrito em uma narrativa seguida uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem (HALBWACHS, 1990, p. 80 - 81).

Ou seja, é uma construção lógica, racional e artificial que busca uma “solução de continuidade” para os fatos que não mais estão envolvidos na busca das lembranças no trabalho de memória de um grupo. Assim a memória histórica e a memória coletiva podem ter discordância, pois a segunda não possui nada de artificial e sim, somente o que está vivo na consciência do grupo. No entanto a memória histórica pode também ser um recurso para complementar a memória coletiva, visto que ela traz os registros de acontecimentos para além do grupo como, por exemplo, a história da escravidão no Brasil, que no trabalho de memória de Raiz sustenta a interpretação dos acontecimentos.

Nesse sentido, quanto aos acontecimentos narrados envolvendo a “descoberta do Brasil”, cabe-nos interpretar que houve um enfrentamento da memória coletiva com o que está descrito na história, porém no que se trata à consideração de Kelly quanto ao fato dos indígenas já residirem aqui, houve uma complementação da memória histórica e da memória coletiva e, ao mesmo tempo, uma reorganização a partir das novas interpretações quanto à ideologia colonial contida neste fato.

Como faz parte do cotidiano da comunidade compartilhar todos os assuntos de interesse comunitário, seja nas reuniões, oficinas ou nas conversas cotidianas e, sempre, com a presença das crianças, elas estão crescendo com uma percepção diferente dos seus avós e até mesmo dos seus pais. As crianças não estão passando por um processo de ressignificação, uma vez que elas não vivenciaram a época em que o sentimento de exclusão e inferioridade era o único que tinham em relação aos de fora.

Durante as conversas que tive com as crianças e sobre elas, percebi que elas não se sentem *separadas* do mundo externo à comunidade, elas têm o entendimento sobre seus direitos, sobre

o que é ser quilombola e têm coragem para impor a condição delas. As estratégias de formação e politização da comunidade oportunizaram que as crianças produzam sentidos afirmativos quanto à sua história, afrodescendência, reminiscência de quilombo, apanhador de flor e religião.

Para as crianças e adolescentes da comunidade o Quilombo “*é um lugar muito melhor, aqui tem tudo que a gente precisa e tem liberdade, quero viajar, mas quero sempre voltar para cá*” (DUDU).³¹ Para esse grupo as memórias sobre seus antepassados e sobre a comunidade já foram apropriadas com sentido de instrumento de luta, “*tem que lembrar tudo que Pai Véio e Mãe Véia passaram para defender esse quilombo*” (KELLY). A luta pelos recursos mínimos para a sobrevivência é atualizada como luta pelo quilombo, a memória de escravidão, de *panhas*, de pobreza e de *separação* é apreendida como elemento organizador no processo de afirmação identitária.

Enquanto os filhos e netos mais velhos de Pai Véio e Mãe Véia trazem as lembranças, através do trabalho de memória, para reconhecer, reelaborar e ressignificar os acontecimentos que compõem a reminiscência quilombola e a tradição da *panha* de flores, as crianças ao interagirem com as lembranças dos mais velhos já as incorporam como valor para o cotidiano. Eles não vivenciaram um momento onde a escravidão foi naturalizada, eles já conhecem a história dos avós como uma trajetória de negros que foram escravizados e tiveram seus direitos usurpados. Para eles as lembranças se remetem diretamente ao quilombo, à descendência negra e ao valor positivo em ser quilombola.

O acúmulo de lembranças resultantes do trabalho da memória é compartilhado com as crianças, porém já atualizados e ressignificados, mas, nem por isso, o trabalho da memória está suspenso, pois a partir do momento que já aconteceu, já é passado e, quando as crianças lembram, elas reconstroem novamente em um trabalho de memória que é constante, pois o passado é permanentemente reconstruído e atualizado. Desse modo, a partir de Halbwachs (1990), podemos entender que a memória não é somente ressignificada, mas também vivificada.

Para o autor a memória adapta as imagens do passado aos interesses e necessidades do presente, há um dinamismo no trabalho da memória, a tendência é que este trabalho busque articular o

³¹ Neto de Dona Preta (13 anos).

passado com o presente, reestabelecendo uma unidade no quadro da memória. Assim, o fato das crianças terem uma lembrança dos avós como aqueles que lutavam pelo direito e defesa do lugar e pela afirmação identitária, não é uma ruptura de ideias, é porque a memória coletiva manifesta-se como solução do passado no presente.

4.7.2. A Receita do Fubá Suado

“Põe a água para ferver, põe o fubá, depois vai mexendo até ficar em farelinhos, e depois você vai... depois que cozinhar o negócio, você vai e tira, põe açúcar e come. É isso! (JÚLIA)³².

A receita do fubá suado, comida típica da comunidade, e que todos lembram como um alimento que desde o tempo mais antigo faz parte das refeições das famílias, é fornecida por Júlia que é uma criança de sete anos. A primeira vez que a vi dando essa receita foi em uma oficina que acompanhei, coordenada por pesquisadores da UFJF, onde estavam realizando um trabalho para a construção do projeto político pedagógico da escola quilombola. Os pesquisadores dividiram os participantes (estavam presentes praticamente todos os comunitários) em grupos com pessoas de todas as faixas etárias e pediram que conversassem sobre as tradições da comunidade: festividades; mitos; culinária, etc. Quando conversavam sobre as comidas e um idoso comentou sobre a tradição do Fubá suado, Júlia começou a dar a receita, neste momento ela tinha seis anos.

Depois, quando fui frequentando a comunidade e entendendo a dinâmica interativa que existia, conversei com ela e pedi para que me passasse a receita do Fubá suado. Além dessa receita, ela também me contou como Dona Efigênia finaliza os biscoitos de polvilho e como *“plantam muito assim, você faz a horta de tela, de ferro, planta coisas dentro dela e deixa crescer, couve, tomate. E aí também eles... você viu os conjuntinhos que tem no galpão de capim dourado? Eles colhem e vão fazendo. Aí junta tudo com o negócio da plantação.”*

O conhecimento que Júlia está construindo sobre as práticas tradicionais da comunidade se dá na vivência do dia a dia de Raiz, a partir desta vivência ela atualiza o conhecimento que vem dos seus antepassados e este passa do âmbito da lembrança para a prática cotidiana.

³² Júlia é neta de Dona Efigênia e tem 07 anos.

A transmissão da experiência que se dá na interação das práticas cotidianas da comunidade, quando veem, escutam e observam a prática dos mais velhos, quando estes ensinam para os mais novos sobre a culinária, a *panha*, as plantações e as criações, conformam o trabalho da memória uma vez que a experiência diz respeito à evocação de conteúdos passados, aquilo que foi vivido e agora é recordado, reconstruído e ressignificado. A experiência, entendida enquanto vivência evocada na lembrança amplia as construções de conhecimento do presente, pois diz da vivificação do passado em cada um e no grupo, remetendo ao trabalho de memória.

Durante o tempo que estive na comunidade a percepção dessa interação entre os comunitários de todas as idades, era para além das reuniões - que me chamaram atenção por ter a presença quase que absoluta de todos da comunidade e de todas as idades - porque ela se dava também nos momentos de trabalho, das conversas na cozinha, das andanças. Enquanto os mais velhos aprendiam com os mais novos “*sobre os direitos da gente, elas vão aprendendo e conversando aqui e ensinando, a gente vai aprendendo tudo também, cada dia mais, cada dia e cada situação é uma coisa nova*” (Dona Efigênia), os mais novos iam “*entendendo como nossos avós foram escravizados, explorados, e como nosso território tem uma história forte de tradição que começou com eles*” (Eliad). “*aqui era tudo da gente, está vendo aquele eucalipto lá, era tudo da comunidade, o fazendeiro tomou da gente*” (Mateus)³³.

Nessa interação se dá a atualização da memória, considerando que nas interlocuções entre as faixas etárias, os mais jovens e as crianças trazem para o presente as informações que os idosos relatam sobre o passado, enquanto que os mais velhos incorporam às informações do passado aos conhecimentos do presente, produzindo novos sentidos para a história do lugar. “*Eu sinto mais reforço, não para mim que já estou nessa idade, mas para com os jovens que tiverem a responsabilidade.*” (Dona Joana). “*alguma coisa eu aprendi saber né? Nesse tempo.*” (Dona Efigênia).

Podemos compreender que o reforço e o aprendizado a que elas se referem procedem na interlocução entre as faixas etárias. Dona Efigênia destacava tanto nas oficinas como nas entrevistas que tinha aprendido “com as meninas” que eles tinham “que saber utilizar o que aconteceu, contar o que aconteceu, para fortalecer a luta, para todo mundo saber que esse lugar é nosso, foi meu pai que formou isso aqui”. É possível entender ainda que “aprendi saber”

³³ Mateus é neto de Dona Preta e tem 10 anos.

remete-se à disposição de atualização da memória, de ressignificar a memória como instrumento de defesa do lugar.

4.8. De “*Separados*” a “*Libertos*”

A gente não fazia relação de nada dessas coisas, porque nós vivíamos, tem poucos anos que nós convivemos com o povo. Nós éramos um povo refugiado. Separado. É justamente... tem poucos anos que nós vivemos no meio do povo. Nós éramos mesmo refugiados. Porque em si Efigênia nós não tínhamos apoio com o povo. As pessoas excluíam a gente ué! Depois que nós obedecemos a Deus e que Deus foi abrindo as portas e que ele prometeu. Olha para a senhora ver? A gente entrava lá dentro de Presidente Kubitschek de cabeça baixa, com vergonha, com medo de olhar e ver os outros rindo da gente. Hoje, hoje eu sou o que eu sou. Eu entro lá de cabeça erguida, como se eu fosse igual o povo lá. A gente entra, conversa com qualquer pessoa, trata de negócios, que a gente precisava pedir os outros para fazer pra gente. (Dona Joana).

Na oficina da *Linha do Tempo*, Dona Joana conversa e remete-se a Dona Efigênia para ter o apoio sobre a memória trazida acerca da transição do tempo em que sentiam-se “*separados*”, para o tempo em que passam a sentir que têm direitos como “*se fossem igual ao povo de lá.*” O estigma que carregavam trazia um sentimento de vergonha, a percepção era de que não havia lugar possível para eles em outros espaços que não fosse Raiz. Era somente lá que se sentiam pertencentes ao lugar, sentiam-se entre os iguais, os igualmente envergonhados e separados.

Para Goffman (1988) o sentimento de vergonha é provável em pessoas ou grupos que carregam um estigma que não pode ser encoberto, pois ele é visível aos olhos e, provavelmente, será o primeiro atributo que as pessoas voltarão a atenção em um encontro. Para o estigmatizado, estar presente entre os “normais” é expor toda a privacidade e ele pode perceber os olhos fixos das pessoas, as conversas, as situações indesejadas e constrangedoras que é ou será exposto. Os estudos que Goffman (1988) apresentam a percepção de que os “normais” não conseguem respeitar e considerar o estigmatizado em relação aos outros atributos que possui, e este acaba por reproduzir em si próprio a crença de que realmente o atributo é negativo, provocando o sentimento de vergonha.

Desse modo a família relata que só se sentiam seguros na comunidade, junto às outras pessoas iguais e que passavam pela mesma experiência do estigma, porque o contato com os “normais” é previsto como uma situação que emana a angústia por não saberem como serão tratados e pela vergonha de serem expostos. Viver “*separados*” e “*refugiados*”, era uma forma de se protegerem das “invasões de privacidade”, uma vez que a interação social é fonte de profundo mal-estar.

Importante voltarmos para os significados das palavras *separado* e *refugiado* para entendermos exatamente sobre a percepção da família diante dos encontros com os “normais” em Presidente Kubitschek. Os filhos de Pai Véio e Mãe Véia utilizavam esses termos com constância, sempre que queriam esclarecer sobre a percepção que tinham em relação aos estigmas sofridos. A palavra “*separado*” é utilizada corriqueiramente por todas as pessoas, mas principalmente por aquelas mais velhas, e, segundo o dicionário Aurélio (1985) é uma flexão do verbo separar que significa “fazer a desunião (do que estava junto ou separado), apartar, afastar, desagregar” (p. 438), enquanto que a palavra “*refugiado*” diz respeito ao verbo refugiar que significa “procurar abrigo, apoio, amparo, asilar-se expatriar-se” (FERREIRA, 1985, p. 408).

No contexto acadêmico, a palavra “refugiado” é utilizada para nomear uma categoria ampla que abrange aspectos políticos, sociais, culturais e econômicos em várias disciplinas. De acordo com Cierco (2017),

Tornar-se refugiado representa assim uma grande sensação de perda, sentimento que tem dimensões sociais, psicológicas e jurídicas igualmente importantes. Quando alguém é forçado ao asilo, é separado do seu ambiente familiar, de amigos e de redes sociais estabelecidas (ACNUR, 1997, p. 3). A saída do seu próprio país e a necessidade de procurar refúgio noutro lugar, implica que não tem outra alternativa. Para alguns tornar-se refugiado representa o último ato de um longo período de incerteza, que surge só depois de terem falhado todas as outras estratégias de sobrevivência. Noutros casos, trata-se de uma reação instintiva a circunstâncias imediatas que colocam a sua vida em risco. (CIERCO, 2017, p. 13).

Buscando aqui recursos explicativos nas palavras *separado* e *refúgio* e na categoria *refugiado*, encontramos convergências e perspectivas que podem subsidiar o entendimento sobre a percepção da família em relação aos sentimentos por conta do estigma que sofriam.

Podemos compreender que o *separado* era percebido pela família em sua forma literal, de se sentirem apartados, afastados e desagregados do mundo dos “normais”. Sentiam que não pertenciam àquela sociedade e que não faziam parte do mundo do município de Presidente Kubitschek, que estavam apartados de qualquer possibilidade de participação naquele grupo urbano. Em relação a utilizarem a palavra *refugiado* para expressar o quanto eram separados, para intensificar a percepção do estigma, pode ser interpretado como o sentimento que tinham de que o real abrigo, o lugar de apoio e de amparo era somente a comunidade Raiz.

Podemos inferir que a utilização da categoria *refugiado* é utilizada por eles, mesmo que não tenham acesso a essa significação no campo formal, para dimensionar os aspectos sociais,

psicológicos e jurídicos das perdas sofridas na trajetória que abrange dos seus antepassados mais longínquos até as suas vivências em relação à privação de direitos. Compreendemos ainda que mesmo que não tenham sido obrigados por algum motivo a deixar o seu país de origem, se sentiam não participantes da dinâmica social brasileira, uma vez que não eram contemplados e assegurados pelos direitos dispensados aos cidadãos brasileiros. Raiz era o único lugar que garantia a segurança e os protegia do constrangimento dos olhares, dos comentários e dos comportamentos discriminatórios. Portanto separados do mundo exterior e refugiados no mundo familiar.

A época em se sentiam *separados e refugiados*, onde o único lugar em que percebiam que faziam parte era Raiz, entre o grupo restrito da família, compõe a lembrança dos estigmas de serem pretos e carreiros. Ou seja, a família não correspondia às expectativas sociais da sociedade católica, de brancos ou quase brancos da região onde a comunidade está inserida e carregavam a marca da cor na pele e da pobreza nos “*maltrapilhos e pés descalços*” (Dona Joana).

4.8.1. “*Tem que ser tratado como igual*”

Os enfrentamentos dos estigmas se deram substancialmente em dois momentos: o primeiro com a chegada da Congregação Cristã do Brasil e o segundo com o processo de politização para o autorreconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. No primeiro, embora ampliassem o contato social com grupos externos à comunidade, também passaram a sofrer o estigma de “*ser crente em um mundo católico.*” (Dona Preta). Nesta condição a comunidade é estigmatizada por possuir um “defeito” dentro de um contexto católico, mas não estigmatizada quando está em contato com o grupo religioso da Congregação Cristã no Brasil.

A partir do momento em que a família passa a interagir com as pessoas da Congregação Cristã no Brasil e que percebem “*que tratavam a gente bem, com alegria, aceitavam a gente, aí a gente não precisava ficar desconfiado porque estava tudo bem entre a gente, todos tratando a gente como igual*” (Dona Joana), nesse grupo começam a se sentir participantes e não vivenciam o estigma da cor e da pobreza, mas para além desse grupo, nas cidades dos arredores da comunidade passam a ter mais um estigma, porque somado ao fato de serem pretos e carreiros, são também estigmatizados por serem crentes.

Ao mudarem de religião se distanciam mais uma vez da expectativa social, mas ao mesmo tempo, dentro do grupo de religiosos do qual passaram a fazer parte o fato de serem negros parece não ser uma marca que chama tanta atenção, que, segundo Dona Efigênia “*era gente de muito dinheiro, gente importante, gente estudada, um povo de muito recurso que veio estar com a gente e que ainda vem, pegamos muita amizade, aí agora vem gente não só de São Paulo, de outros lugares também*”. Como explica Goffman (1988), o que está em jogo não é o atributo depreciativo que marca ou o indivíduo em si, mas a linguagem de relações envolvidas dentro de um determinado contexto, pois aquilo que estigmatiza um indivíduo pode reforçar o outro como “normal”.

A partir da reflexão que fazem ao reconstruírem e atualizarem as lembranças da época em que entraram para a Congregação, ressignificam como o momento em que “*Deus abriu uma porta para mostrar que a gente também era gente e era merecedor das mesmas coisas que todo mundo.*” (Dona Efigênia). Segundo a família, ao serem aceitos pela Congregação sentiram-se partícipes de um grupo que reforça sua condição de humanos e de iguais, primeiro se reconhecem como gente e, posteriormente, como sujeitos de direitos.

Os poucos anos da percepção de *libertos*, ou seja, que passaram a sentir que cabiam em outros lugares para além de Raiz, referem-se tanto ao tempo da interação com as pessoas da Congregação - porque passaram a receber visitas e também a serem convidados para participarem de eventos religiosos fora de Raiz - como também ao processo de politização que oportunizou a ressignificação da condição de “*pretos, carreiros, crentes de Raiz*”. Este processo propiciou a interlocução dos comunitários com pessoas de outras cidades e regiões, pois passaram a ser convidados para reuniões de movimentos sociais e para participarem de eventos.

Na oficina da linha do tempo, as irmãs Dona Efigênia e Dona Preta retomam que “*Eu acho que nossa vida aqui, toda vida, é uma vida diferente de outras comunidades*” (Dona Preta), porque, embora consigam andar “*de cabeça erguida*”, percebem que a forma como viveram e se relacionaram com os de fora, de uma forma ou outra marca uma diferença. “*Mesmo no tempo que nós não éramos crentes né? Porque nós criamos aqui, separado*” (Dona Efigênia). “*Os carreiros... os crentes... então separava*” (Dona Joana).

Primeiro, quando eram “*separados*” é porque eram estigmatizados, depois do acionamento da identidade quilombola ressignificaram os aspectos que compunham o estigma, para a composição da identidade quilombola, porém entendem que ser quilombola também é ser diferente dos outros que não são, o que muda é a percepção de que tanto o fato de serem afrodescendentes como o fato de terem um modo de vida específico instrumentaliza o acionamento de uma identidade que é incluída no rol de direitos garantidos por lei. Nesse sentido a memória da “*vergonha e da separação*” passa a ser elemento organizador no processo de afirmação identitária.

Goffman chama a atenção quanto às questões envolvendo o estigma e a militância

Quando o objetivo político último é retirar o estigma do atributo diferencial, o indivíduo pode descobrir que os seus esforços podem politizar toda a sua vida, tornando-a ainda mais diferente da vida normal que lhe foi negada – mesmo que a próxima geração de companheiros tire um bom proveito desses esforços, obtendo maior aceitação. Mais do que isso, ao chamar a atenção para a situação de seus iguais ele está, de uma certa forma, consolidando uma imagem pública de sua diferença como uma coisa real e de seus companheiros estigmatizados como constituindo um grupo real (GOFFMAN, 1988, p. 125).

Seguindo esta perspectiva de análise, quando o grupo ou o indivíduo se organiza em um processo de politização ele passa a ter maior visibilidade para o aspecto do estigma porque é o marcador da diferença. O que muda é que os atributos que antes eram percebidos pelo grupo como algo depreciativo e negativo passam a ser vivenciados como uma característica que deve ganhar espaço no campo público para conquista de reconhecimento e respeito. Goffman (1988) acena para outro caminho que a militância pode ter que é de levar o militante a agir da mesma forma que “seus inimigos”, e repetir o mesmo estilo e, ao tentar se separar, acabará ficando parecido nos aspectos culturais. Foi possível perceber que os comunitários de Raiz buscam, através da politização, a afirmação na diferença através do trabalho de memória, utilizando os recursos dentro das perspectivas normativas dos “normais”, mas sem se submeterem a elas como reforço da separação.

A gente se sentia, a gente sempre se sente separado porque as pessoas separam a gente. Separa, a gente percebe, tratam uns melhor que outros. Tratamento, tratamento diferente sempre. Por muito que acha que não tem, mas tem. Você vê que na escola os alunos, o professor dedica mais, mais tá do lado dos brancos. Dos brancos, dos que têm, sempre tem os mais, né, os mais ilustrados como dizem. Não foi Deus que deixou o rico e que deixou o pobre né? A gente sabe disso. Mas professor às vezes... e não é só professor, a gente vê, a gente percebe né, a distinção (Dona Joana).

Dona Joana sempre expressa sofrimento nas suas memórias em relação à escola, pois lá, durante o período em que a família estudou, filhos e netos de Pai Véio e Mãe Véia sentiram

cotidianamente o preconceito. De acordo com as narrativas, até o autorreconhecimento como quilombola, a vida escolar era muito difícil, porque tinham que enfrentar o preconceito de colegas, professores e outros pais, a ponto de ter caso de desistência da escola como citado anteriormente.

Muitas vezes foram impedidos de participar do recreio e da merenda com a “*desculpa*” que era castigo por alguma indisciplina. Eram impedidos também de participarem dos teatros que retratavam histórias de reinados “*porque falavam que não existem reis, rainhas, príncipes e princesas pretos, eles são brancos.*” (Eliad).

Como já discutido sobre o sofrimento ético-político, Sawaia (2001) acena para compreendermos que o sofrimento psicossocial é o estrangulamento do coletivo, pois ele destrói as possibilidades de resistência social, quebra a conexão entre o agir, o pensar e o sentir. A violação de direitos é terreno fértil para esse sofrimento que deixa sequelas profundas nas pessoas e nas coletividades e produz o sentimento de impotência, solidão e insegurança, em que as pessoas chegam a pensar que é natural a condição de violação imposta a elas.

O preconceito percebido e sentido pela família abrangia as crianças e os adultos e, segundo suas narrativas, eles sentiam-se constrangidos diante dos outros e, na maior parte das vezes, acatavam a situação, não revidavam e chegavam a pensar que o fato de não terem os mesmos direitos que os outros e serem constantemente estigmatizados e excluídos, era um processo natural da vida.

Um dia eu entrei em Tijucal, estava carregando um dos meus meninos, eu mais ele (referindo-se a Seu Ercílio). Nós fizemos a entrada ali, ali perto da casa de Lico, pra ali assim, com o carro, e nós dois passando, nós já... a gente já andava assim, retraído assim né? Porque a gente andava maltrapilho, porque não tinha roupa, não tinha sapato, não tinha nada e a gente já andava assim. Ai Laurinda e uma outra moça, esqueci qual o nome, elas olharam para nós assim, pegaram a rir e uma falou assim: é o pano de panela e o pano de prato. Quer dizer, eu sou o pano de panela porque sou pretinha né? E ele é mais coisa é o pano de prato. E nós escutamos de cabeça baixa, nós estávamos de cabeça baixa e nós seguimos. Foi. Eu lembro disso e não esqueço não. As meninas sabem. Eu conto para elas. (Dona Preta).

Dona Preta conta do quanto não sentiam que podiam se impor enquanto pessoas e cidadãos Kubitschekanos³⁴. Relatam que quando abaixavam a cabeça e seguiam, transmitiam para os outros a baixa autoestima, o sentimento de inferioridade, “*por isso faziam o que faziam*”. Dizem

³⁴ Denominação para quem nasce e reside em Presidente Kubitschek - MG

que sabem que o preconceito continua, que muitos passaram a respeitá-los porque eles se impõem e que agora todos sabem que eles são quilombolas e têm direitos garantidos. Essa percepção perpassa não somente pelas atitudes diante de outras pessoas, mas por ações que fazem valer os direitos como cidadãos brasileiros.

Em uma ida a comunidade no mês de outubro de 2019, Eliad me relatou que estavam indo no dia seguinte a minha partida para Diamantina para uma audiência, porque o seu irmão, que tem problema de saúde e é acompanhado por um serviço especializado em Diamantina, e sua irmã que acompanhava a chegada do irmão na ambulância do serviço público de Presidente Kubitschek, tinham sido "maltratados" pelo motorista. Segundo ela, além de “maltratados” o motorista disse palavras que ofenderam a moral da irmã, por isso procuraram os direitos no dia seguinte ao acontecimento, em março de 2019. Diante da situação eles fizeram uma denúncia formal e estavam sendo chamados para dar andamento ao processo.

Em janeiro de 2020 saiu o resultado do processo e Erci entrou em contato comigo para dizer que tinham ganhado a causa e que o motorista tinha sido condenado a indenizar a vítima por danos morais. Este fato demonstra que o efeito do autorreconhecimento se expande para o acionamento de direitos em todos os âmbitos da vida. Eliad relata que o serviço de saúde pública existe para todos e que, independente das condições do usuário, cabe às pessoas que trabalham com esta prestação de serviço “*atender com respeito à dignidade humana*”.

4.8.2. “*Agora a gente não cede*”

O episódio relatado por Eliad, em relação à denúncia contra o funcionário público, denota que para além de uma categoria de classificação, o que está em jogo é a afirmação do poder simbólico envolvido no movimento para o reconhecimento do sujeito coletivo de direitos.

A transição de comunidade estigmatizada para sujeito político, ou seja, com potência para agir, para participar ativamente na construção do caminho quilombola, promove no grupo o conhecimento e reconhecimento de direitos como seres humanos e cidadãos pertencentes a um Estado-nação. Quando se reconhecem como quilombolas e apanhadores de flores, estão reconhecendo nomeações para a condição de sujeitos políticos, mas esta última categoria significa participar ativamente dos processos sociais dos quais estão inseridos, provocando tensões e, através destas, transformações.

Hoje até que a gente não sente assim preconceito, porque a gente acostumou e a gente não importa. Então as pessoas antigamente tinham medo de sair de casa, tinham vergonha de sair daqui e ir em Tijucal, tinham vergonha de entrar lá, por conta de preconceito. A gente sentia que a gente não devia estar ali, que a gente é muito menos e tal. Você vê que a gente ia de a pé, às vezes com chinelo, entrava, saltava o rio, pisava em lama na entrada da rua, chegava lá com... podia lavar no rio, mas passava lama e chegava lá com as pernas né, suja de respingos de terra, de tudo. Então a gente sabia que as pessoas olhavam na gente e criticavam, ao menos um olhar para o outro assim ó, e olhavam para a gente, que olhasse para perceber. Então a gente já entrava lá com vergonha. Às vezes a gente ia moça, rapazinho igual meus sobrinhos, ia levando, por exemplo, um balainho de cristal, de lasca de cristal na cabeça, entrava lá. Às vezes estava chovendo a gente chegava com plástico nas costas. A gente era obrigada estar indo, mas ia, entrava lá constrangido né? Quanto à crítica. Então as pessoas que tem cultura não critica o outro, mas as que não têm você vê que critica porque a gente via. Então a gente tinha vergonha de estar indo, agora a gente não tem. A gente se sente liberto, que cada um é cada um. Cada um vive da maneira que Deus formou, que Deus criou, então a gente não percebe isso hoje, porque a gente hoje entra de cabeça alta, não sei porque, é liberdade que Deus nos deu. (Dona Joana).

As memórias de Dona Joana trazem dos momentos de “separados”, aos momentos de “libertos”, onde o sentimento é de empoderamento. Importante ressaltar que tanto ela como os outros interlocutores remetem-se ao campo perceptivo em relação ao preconceito. Em nenhum momento eles dizem que o preconceito das pessoas mudou, ou que os outros modificaram o jeito de ser, o que eles afirmam é que a percepção que tinham em relação ao preconceito é que mudou.

Depois que nós servimos a Deus, que Deus preparou as visitas aqui, Deus libertou nós de muita coisa. Às vezes umas pessoas que são iguais nós mesmos, só porque tem uma cor diferente já quer ser mais né? E hoje vem os grandes lá, vem e tem coisa com a gente. Trata a gente bem, cuida da gente né? Aí já foi uma libertação! (Dona Efigênia).

A percepção é de que o autorreconhecimento trouxe o sentimento de liberdade em relação ao preconceito, mas os mais velhos apontam que a caminhada para o sentimento de “libertos” começou com a relação com as outras pessoas da igreja que pregavam, inclusive, o respeito pelos mais velhos. Desse modo, primeiro começaram a sentir o respeito das pessoas da congregação e, posteriormente, o respeito das pessoas fora do círculo religioso pelo autorreconhecimento identitário.

“Nós temos mais segurança e mais liberdade né? Mais libertos, hoje nós somos mais libertos uai! Nós somos libertos! ” (Dona Efigênia). “então é isso! eu sinto mais reforçada né? e libertado!” (Dona Joana). As irmãs falam com euforia sobre o sentimento de liberdade, sobre o quanto se sentiam aprisionadas ao estigma que carregavam e como, atualmente, se sentem “libertos”. Em conversa com Dona Efigênia ela disse que sentia a liberdade, mas percebia que

“*muita coisa ainda precisa mudar*” porque entende que, por mais que saibam e busquem seus direitos, ainda vivem sob a ameaça de perda do território e ainda sentem

(...) medo que as coisas mudem de novo. E se a gente ainda tem muito o que lutar é porque ainda não está do jeito, por isso não somos mais tão escravos, mas também nem tão libertos. De liberto assim, porque a gente ficava assim muito preso, parecendo que a gente era com tanta minoria. Minoria mesmo que a gente tem que falar né? Que a gente ficava assim vendo os outros com aquela grandeza né? A gente achava a gente muito pequenininho demais e hoje nós temos liberdade! Nós todos somos gente iguais aos outros. Nós somos pessoas iguais aos outros mesmo. Porque às vezes as pessoas pequeninhas, que não tem nada, aí ficava com grandeza né? Porque tem uma corzinha e tem cabelo (referindo à cor branca e ao cabelo claro), aí ficava com aquela grandeza toda. E hoje a gente pensa assim que não é. Para Deus não tem essa. Deus não faz diferença pessoa por pessoa não. Nós temos graças a Deus! Eu creio que nós somos! (Dona Efigênia).

Para ela hoje o sentimento de liberdade existe, porém o fato de não terem conseguido a regularização fundiária do território de Raiz, significa que ainda não estão totalmente “*libertos.*” É possível perceber que o sentimento de liberdade, a que os relatos dizem respeito, é sobre o fato de se desprenderem do aprisionamento do estigma, ou seja, a liberdade está no fato de se perceberem sujeito de direitos.

Por qualquer coisinha cedia, e agora a gente não cede. Fala é e é com certeza. Às vezes até no nosso meio existe alguém que ainda põe a certeza na incerteza e quer estar ali, e fala assim: não, fulano é muito menos que eu. Aí a gente entende hoje que eu não vou ceder para ela que ela é melhor do que eu, ou ele é melhor porque eu sei, eu entendo que é idiotismo de tal pessoa, querendo ser o que ele é sem ele ser. (Dona Joana).

Dona Joana expressa o seu autorreconhecimento como sujeito de direito, detentora de uma voz que também pode ser expressada e que deve ser respeitada. Na oficina da Linha do Tempo, em uma conversa sobre o casamento entre primos, Dona Efigênia conta que “*Humilhavam muito a gente por conta disso*”, e em outro momento, Andréa diz que “*A gente ficou tentando arrumar argumentos para justificar uma coisa, um modo de vida. E hoje a gente fala assim: não estou nem aí e pronto. Nós somos assim e pronto. E vejo que não é só eu, é todo mundo!*” (Andreia). Deste modo podemos entender que autorreconhecimento produz ressignificação no campo subjetivo das pessoas, há uma mudança de consciência em relação à percepção do eu no mundo e do eu com os outros.

CAPÍTULO V

O TEMPO DA “*CONCORDA*”



Foto 64: Mulheres de Raiz.

Fonte: Acervo da Comunidade.

5.1. “Aqui são as mulheres que estão na frente”

Desde quando fui pela primeira vez em Raiz, o contato foi feito com as mulheres da comunidade, na hora de negociar a realização da minha pesquisa, também negocieei com as mulheres e, todas as vezes que pedia a referência para conversar sobre algum assunto específico, me indicavam as mulheres. Percebi que elas tinham papel importante em todas as atividades comunitárias: articulações políticas internas e externas; projetos; participação nos movimentos sociais; produção e venda do artesanato e mediação comunitária.

As mulheres mais velhas eram as referências das memórias da família e do lugar e as mais jovens traziam as memórias para o presente para instrumentalizar os processos de luta e resistência em defesa do lugar.

Nossos antepassados também, minha mãe contava que as mulheres também trabalhavam junto com os homens na roça, carregando as crianças nas costas, com um pano nas costas, trabalhavam o dia inteirinho junto com os homens na roça. Outra hora punha a criança no chão, diz que cavava assim para a criança não rolar e assim trabalhava o dia inteiro com os homens. Minha mãe contava. E de nós aqui na comunidade, os homens saíam para trabalhar fora, aí ficavam só as mulheres, aí as mulheres tinham que fazer todo o serviço que precisasse... viagem, aí por isso que acho que desenvolveu essa parte das mulheres estarem sempre avançando mais na frente. Eu lembro meu esposo mesmo, meus irmãos, trabalharam muito fora, São Paulo, trabalhou aí nessa comunidade de Curvelo, esses negócios aí mexendo com plantio né? Ficavam mais fora. E a gente ficava e ficava resolvendo as coisas né? Resolvendo a parte da gente e a deles. Aí acostumou assim. É tirar lenha para vender... tudo, nós que fazíamos (Dona Preta).

Nas memórias sobre as mulheres da família, os idosos contam que elas também tinham participação direta na vida cotidiana da comunidade e que eles entendem que a ausência dos homens, quando migraram para o trabalho no estado de São Paulo e na região de Curvelo em MG, as mulheres tiveram que assumir todas as atividades da comunidade e, deste modo, acostumaram a desenvolver todos os trabalhos e resolverem todos os problemas ligados a Raiz. Narram ainda sobre as histórias que a mãe e as avós contavam sobre a vida das mulheres na labuta cotidiana com os homens.

5.1.1. A herança dos ancestrais

A história contada por Dona Preta sobre a vida de trabalho e de liderança das mulheres, tanto pela necessidade de compor o grupo para as atividades na roça e na labuta cotidiana, como pelo fato dos homens necessitarem se ausentar da comunidade está descrita por vários estudiosos e

pesquisadores que estudam as mulheres e os quilombos. Gomes (2015) descreve que existem poucos escritos sobre a presença das mulheres nos quilombos, porém considera um equívoco. Para este autor, muitos dos que descreveram sobre os quilombos, principalmente os comandantes de tropas, omitiam a presença de mulheres e crianças para justificar as ações de destruição. Para o autor, os mitos da memória coletiva que circulam sobre as mulheres nos quilombos revelam não somente a sua presença como a sua importância. (...) cabia a elas esconder o máximo de grãos na cabeça – entre seus penteados – e escapar para as matas, o mais longe possível (GOMES, 2015, p.39).

Este autor ainda relata que nos quilombos maiores, com um número mais expressivo de mulheres, elas tinham funções ainda mais importantes por terem papel na economia e na produção de utensílios domésticos através do artesanato. Há relatos de comunidades com organização interna contendo a presença de “reis” e “rainhas” e outros tipos de “chefias”, onde estes exerciam poder e tinham a obediência dos demais e a “rainha” tinha papel de destaque. Este tipo de organização foi descrito pelo autor em quilombos de Minas Gerais no século XVIII.

Costa (2017) e Nascimento (2008) descreveram que existe uma herança africana trazida pelos escravos para o Brasil e também levada para outros países, onde a mulher desenvolve papel importante e de liderança nas comunidades, inclusive na luta política como no caso do combate a escravidão. Esses autores defendem que existe uma herança cultural que vem das organizações dos grupos e tribos africanas e que, embora pouco exploradas em pesquisas e relatos históricos, mostra que através das práticas culturais, da história oral e dos arranjos comunitários, tanto os escravos como os seus descendentes seguem transmitindo esse valor de geração para geração.

Segundo estes autores, mulheres africanas chefiavam reinos, eram guerreiras, tinham papel importante na política e na economia, desfrutavam de direitos, herdavam a sucessão real e compartilhavam as mesmas condições dos homens nas questões de âmbito espiritual. As descrições perpassam a história pelo matriarcado africano e pelo sistema matrilinear, mas Costa (2017) destaca que este sistema não significava dominação, mas um formato compartilhado de direitos e privilégios.

Nas descrições de Costa (2017), Gomes (2015) e Nascimento (2008) tanto na história da África como do Brasil, no que tange os afrodescendentes, a saída dos homens para atividades de

trabalho (grandes caçadas, pesca), guerras, fugas, etc. era prática constante, ficando as mulheres responsáveis por todas as atividades de produção agrícola, econômica, social, espiritual e liderança da comunidade. Costa (2017) descreve várias lutas, movimentos de fuga e formação de quilombos liderados pelas mulheres negras no Brasil e como era o seu poder de resistência.

A partir desses autores, podemos considerar que a narrativa de Dona Preta em relação à saída dos homens para atividade de trabalho e para prover a família, enquanto as mulheres assumem todos os papéis e atividades da comunidade, pode ser interpretada como uma prática que possui traços dessa herança cultural dos ancestrais africanos. Considero como um traço, uma vez que estas práticas e valores foram sendo ressignificadas diante da situação de escravidão e, posteriormente, das relações de dominação.

5.1.2. As matriarcas de Raiz

Que eu lembro... eu num lembro assim que nenhum deles era autoritário, sabe... porque não lembro que era porque eles tinham uma vivência assim muito legal. Aí num lembro assim que nenhum dos dois tinha mais autoridade. Que você vê que pai trabalhou muitos anos, assim trabalhando para os outros, carriando (trabalhando com carro de boi), mexendo com gado e mãe em casa criando os filhos. Não lembro assim que eles desentendiam um com o outro. Não. Ela mesma tomava a atitude dela e fazia o que precisava e o que dava certo pra ela fazer, ela fazia. Não tinha assim... que esperar assim... a vivência deles era uma vivência muito bonita, deles dois. (Dona Preta).

As narrativas dos familiares que conviveram com Pai Véio e Mãe Véia é de que eles tinham uma boa convivência e não costumavam ter atrito entre os dois. Relatam que a Mãe Véia, depois que teve eclampsia³⁵ no parto de Dona Efigênia “*Ficou esquecida. Para ela tanto faz como tanto fez. E aquele tanto de filho sem ter uma alimentação né? Suficiente. Tinha dia que ela levantava e não tinha nada. Viveu porque Deus deu a vida!*” (Dona Efigênia).

Devido a este quadro contam que ela ficou com sequelas que a impediam de tomar iniciativas, mas que, mesmo assim, cuidava dos filhos, “*tinha a preocupação de ensinar a gente a ser honesto*” (Dona Preta). Relatam que ela se preocupava em buscar a comida para a família, mesmo que precariamente, “*saía por esses matos, essas casas e só sossegava depois que a gente comia*” (Dona Efigênia). Nas entrevistas e conversas sobre a família e a comunidade, Dona Efigênia constantemente se preocupava em não deixar o foco somente em Pai Véio, ela sempre

³⁵ Complicação grave que ocorre no final da gravidez, causada por hipertensão arterial que provoca convulsões.

dizia: “*mas nossa mãe também*”, e trazia as histórias de Mãe Véia, não deixando que a memória ficasse somente centrada no Pai.

Não somente nas narrativas sobre a mãe Véia, mas também no cotidiano que acompanhei, percebi que as filhas de Pai Véio e Mãe Véia também tiveram e têm papel importante na comunidade. Os relatos apontam que Dona Efigênia e Chiquinha trabalharam muito para ajudar na alimentação e vestimentas dos irmãos e no cuidado com os pais. Percebi que Dona Efigênia é a matriarca da comunidade, existe um respeito, consideração e carinho de todos em relação a ela. Foi possível entender que ela é uma referência sobre a memória do lugar ao mesmo tempo em que é a expressão viva da história de resistência e luta das mulheres. Ela passou por todas as fases da família e vivenciou a fome, o extrativismo, o trabalho em troca da comida, a migração, o garimpo, a *panha*, o estigma, o antes e o depois da obediência a Deus e o processo de politização da comunidade.

Dona Preta e Dona Joana também são referências na comunidade, porém, por serem mais novas, elas não vivenciaram todas as atividades que fizeram parte da história da família. É perceptível que todos dispensam muito respeito às pessoas mais velhas em Raiz, mas em relação a estas três mulheres, é como se elas representassem um esteio para a história e para as ações de resistência da comunidade. Percebi que a participação delas nas atividades e decisões da comunidade é imprescindível para acionarem as memórias e respaldarem as decisões. Nas reuniões e oficinas das quais participei, vi que qualquer outra pessoa mais velha de Raiz poderia apresentar uma justificativa para ausência, mas não era possível a realização sem a presença das três.

5.1.3. As mulheres na luta

Durante o estudo de campo em Raiz, não coincidiu o momento de estar lá e ter uma retomada de território ou um encontro entre a comunidade e o juiz ou os seus funcionários, para discussão sobre o uso do território. Mas quando acontecia algum episódio nesse sentido, quando chegava à comunidade, as lideranças me contavam o que tinha acontecido e quais providências estavam tomando. Essas narrativas sobre os conflitos diretos na luta em defesa do lugar traziam que havia uma organização interna específica para esses momentos onde, geralmente, quem ficava a frente:

São as mulheres. Já fica tudo certo, se precisar de uma luta, para enfrentar uma luta, já tudo combinado, as mulheres e as crianças. Não são os homens não, são as mulheres e as crianças, ou seja, as vezes que a gente precisou conversar com ele (o juiz) quem conversou com ele foi a Eliad mais a Ezelda (Erci) que conversaram com ele. Essa orientação é porque sempre as mulheres... nem sei, nem sei explicar como que é, porque sempre tá, sempre chega nelas primeiro, e elas vão buscando e vão buscando, reunidas, uma fala com a outra, reúne, tem aquela reunião ali e toma aquela decisão e vai buscar aquilo que tá precisando resolver e vai. (Dona Preta).

Quando questionei porque era dessa forma, se eles tinham alguma orientação do movimento quilombola ou da Articulação Rosalino, me disseram que não, que entendiam que isso acontecia porque:

desde que eu me entendo por gente elas se organizam, as mulheres estão a frente das coisas. Por exemplo, convoca para reuniões, as mulheres que conduzem as reuniões. Não especificamente a gente sentou e decidiu assim, as mulheres vão fazer isso. As mulheres aqui sempre fazem isso. Eu acho que primeiro é porque os maridos ficam mais afastados, cuidando de outras coisas e depois também por eles não fazerem, eu acho que se deixarem para eles eu acho que eles não fazem, as mulheres mesmo é que tomam a frente e que fazem. A gente não chegou a sentar e conversar e falar assim ó: as mulheres e as crianças que vão para luta. Inclusive uma retomada que teve aqui outro dia, uma questão de retomada né? Foram todos, foram as mulheres, homens, crianças. E a estratégia que a gente usou foi a seguinte: que uma pessoa só falava e que a gente não iria aceitar provocação e tal. (Eliad).

O conteúdo do relato de Eliad também remete a uma tradição da liderança das mulheres que antecede o processo de autorreconhecimento como remanescente de quilombo. Importante ressaltar que a pessoa designada a conversar e a negociar na retomada que Eliad se refere foi Erci. Conversei com outras pessoas, inclusive com as filhas de Pai Véio e Mãe Véia, mas eles não conseguem precisar desde quando começou essa prática. Informam que desde quando constituíram a primeira associação comunitária, que ainda não era a associação quilombola, a organização para que ela acontecesse e a liderança já era das mulheres.

“A nossa luta parece maior do que dos homens, porque aqui a gente tá assim sempre na frente nessas atividades.” (Dona Preta). Retomando a história da família até aqui, posso inferir que o fato das lideranças formais da comunidade serem mulheres se deve muito ao que Dona Preta aponta quanto a migração dos homens para o trabalho. Entretanto, também é importante considerar a herança dos ancestrais da família, uma vez que a luta das mulheres, a partir das memórias mais antigas que as narrativas puderam alcançar, começa com Cecília Ferreira (mãe de Pai Véio) e com Luiza Francisca da Silva (mãe de Mãe Véia).

Essas mulheres já apresentavam uma trajetória de luta pela vida perante a situação de exploração, escravidão e privação de recursos básicos para a sobrevivência. Cecília Ferreira criou seus filhos em situação análoga à escravidão, trabalhou em troca de comida e abrigo em

uma fazenda, sem nenhum direito e sendo tratada como propriedade. Luiza Francisca, como relata Dona Efigênia “*sempre trabalhou muito, dava um jeito de fazer qualquer coisa, criou a família dela e fazia de tudo para ajudar a criar a do meu pai.*” Foi possível entender que as memórias sobre essas mulheres, trazidas ao longo da vida das descendentes de Pai Véio e Mãe Véia, foram subjetivadas pelas mulheres da família e alimentou a dinâmica das lideranças.

A partir das lembranças, todas as mulheres da comunidade, independentemente da idade, podem ter contato com as experiências vividas pelas mulheres ascendentes e os sentidos das vivências podem ser transmitidos de geração para geração, reconstruídos, atualizados e ressignificados, permitindo e contribuindo para que estas mulheres compreendam as questões que envolvem as suas próprias vivências. Na interação dessas mulheres de todas as gerações constroem-se referências de um mundo feminino e um lugar social para as mulheres, no caso de Raiz o lugar que tem sido construído parece ser de luta e resistência.

As narrativas sobre o papel dos homens nas atividades de luta e resistência na defesa do lugar, bem como nas decisões cotidianas das famílias e da comunidade é percebida como uma parceria.

Eles acompanham tudo, porque é tudo combinado, tudo é... reúne e tudo tá muito bem explicado, bem organizado, então eles acompanham tudo, tudo assim, tudo tranquilo. Eles não sentem que estão ficando para trás, entendeu? Que a gente está na frente e eles estão ficando para trás. Porque no pensamento e no considerar tá na luta todo mundo junto. (Dona Preta).

De acordo com Dona Preta e também com o que pude observar, mesmo as mulheres estando a frente, elas utilizam estratégias para que os homens não “*sintam que estão ficando para trás*”. Todos os maridos são previamente comunicados sobre o que está sendo programado e planejado pelas lideranças e estes também são convidados a participar de todas as reuniões e atividades que envolvem tanto o processo legal de autorreconhecimento, como remanescente de quilombo e apanhadores de flores, como as articulações e atividades envolvidas no que as próprias lideranças chamam de luta.

Muitas mulheres da comunidade remetem à esta estratégia como parceria, mas escutei muitas vezes em conversas, principalmente com as mulheres jovens, que essa foi a forma encontrada para que os homens se sintam privilegiados como chefes de família. É perceptível que os pais e maridos sentem orgulho de ver as mulheres de sua família reconhecidas dentro e fora da

comunidade, mas a representatividade destas lideranças imprime sentido transformador para as mulheres.

“São as mulheres, tudo organizado pelas mulheres. Eu sinto orgulhosa nessa parte, sinto. Sinto orgulhosa e a força que a gente puder dar para aquilo continuar bonitinho assim a gente continua né?” (Dona Preta).

“Estou acompanhado essas meninas, estou vendo a luta delas, elas estão certas e estão melhorando para todo mundo e para os que ainda vão vir.” (Dona Efigênia).

Elas lutam muito aqui, enfrentam mesmo, enfrentam quem tiver que enfrentar e a gente tem que estar juntos, tem que apoiar, porque é bonita essa luta, é dura, mas é para todo mundo aqui. (Seu Ercílio).

A participação das mulheres na liderança e na interação com outros movimentos a partir da CODECEX e da Articulação Rosalino, bem como a inserção das lideranças na universidade trouxe para a comunidade discussões sobre gênero e machismo. Estes novos temas que chegam para o contexto do autorreconhecimento e da luta e resistência em defesa do lugar, acabam tendo efeito para as lideranças e para as outras mulheres da comunidade.

Em relação às mulheres envolvidas diretamente na liderança, percebi que já faz parte de suas conversas a reflexão sobre o papel da mulher, o machismo e o histórico patriarcal que envolve o campesinato no Brasil. No desenvolvimento do projeto para a construção da casa de farinha, um dos passos exigidos na implementação era uma oficina sobre desigualdade de gênero, o que fez com que esse tema tivesse que ser discutido pelas lideranças e ampliados para toda a comunidade. *“A gente já vem de uma história de luta das mulheres. Na família sempre foi assim” (Andreia).* Desta maneira as memórias das lutas das avós são resignificadas para compor a luta das mulheres em defesa do lugar. Elas entendem que o fato das *“mulheres estarem sempre na frente é uma tradição.” (Dona Preta).*

5.2. Do fazer de casa para o fazer no mundo

Cozinhar, cozinhar se precisar eles também estavam juntos com a gente também. Igualmente o Ercílio me ajudou muito na criação dos meninos e fazia de tudo, lavava roupa, dava banho em menino, punha pra... dava menino comida, ajudou muito eu criar os meninos. Então, assim também os meus irmãos também. Quer dizer, era uma união, o que tivesse fazendo, estavam todos juntos, um ajudando o outro, e aí os filhos foram crescendo naquilo né? Já pegando já o ritmo junto com a gente também e até hoje também são a mesma coisa. Tem uns que não, agora tem outros que ficam em casa e faz de tudo dentro de casa que precisa. Porque aqui tem uns, tem uns homens que ele tem um, um... não sei nem falar o quê que é que eles têm que eles acham assim que eles não precisam é, lavar vasilhas, fazer comida, lavar uma roupa, limpar uma casa. Eles acham assim, eles já não pendem para fazer aquilo e como também que não tem precisão, porque a Dona está sempre presente, aí ele fica na vontade dele

né? E já têm outros que tem aquela inclinação de tá ajudando né, as mulheres. Ajudando a olhar a casa, os meninos. (Dona Preta).

Nas memórias trazidas pela família o Pai Véio, o homem de referência de Raiz, ficava o tempo todo trabalhando fora de casa, “*de escuro a escuro*”, “*sempre apoiando a minha mãe, mas não tinha tempo de nada*” (Dona Efigênia). Desta forma não há nenhuma lembrança de que ele dividia tarefas domésticas com a Mãe Véia. Já sobre os descendentes homens e os maridos das mulheres da comunidade, Dona Preta narra que há uma variação de atitude nesse sentido, alguns têm maior participação nas atividades domésticas e outros não se sentem nesta obrigação. Na sua fala ela refere-se à participação do homem nas tarefas domésticas e criação dos filhos como “*ajuda*”, descaracterizando a dimensão de participação ativa e horizontal entre homens e mulheres.

Quando Dona Preta nomeia de ajuda a forma que Seu Ercílio e outros homens da família desenvolvem as atividades, ela reforça a ideia de que a atividade é naturalmente das mulheres e que cabe ao homem ofertar uma ajuda, caracterizando a feminização das tarefas domésticas e da criação dos filhos.

A forma desigual em que a relação dos homens e mulheres opera na comunidade e como ela é naturalizada pelas mais velhas e, mesmo quando percebida pelas mais jovens, é colocada de modo a não confrontar a posição masculina, está incorporada ao mundo social, ou seja, diz do *habitus* na comunidade. Para Bourdieu (2012), o *habitus* refere-se a um esquema de percepção e apropriação de mundo, onde os aspectos individuais e subjetivos são construídos social e coletivamente, tanto na dimensão material quanto simbólica. Assim o *habitus* diz respeito a toda estrutura de organização social e as estruturas de dominação “*são produto de um trabalho incessante (e, como tal, histórico) de reprodução*, para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais os homens, com suas armas como a violência física e a violência simbólica) e instituições, famílias, Igreja, Escola, Estado”. (BOURDIEU, 2012, p. 46).

Assim, a dominação masculina encontra-se no âmbito do poder simbólico, pois na história da humanidade, desde a antiguidade, foi construída uma separação do mundo feminino e do masculino, onde este último nega todo e qualquer conteúdo que seja referente ao mundo feminino. Essa construção do diferente engendra socialmente o homem e a mulher, colocando-os em papéis diferentes, onde há a desfeminização do homem e o esforço para moldar a mulher

ao ideal da conceptualização do feminino que se remete a tudo que falta para ser o masculino, constituindo um lugar para a mulher do que não é, logo a percepção negativa atribuída a ela. Desse modo os fatores históricos e sociais envolvidos na construção da mulher e do homem são desconstruídos e substituídos pela naturalização de qualificações comportamentais do que venha a compor o mundo feminino e o mundo masculino.

A divisão entre os sexos parece estar "na ordem das coisas", como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas "sexuadas"), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (BOURDIEU, 2012, p. 17).

Nas narrativas das mulheres com as quais convivi, na comunidade, é possível perceber que, na maioria das vezes, elas realizam a maior parte das tarefas domésticas. Mesmo que haja uma “ajuda”, são elas que se preocupam com a organização da casa, com a alimentação, em cuidar das questões ligadas aos filhos como o banho e as tarefas escolares. Muitas vezes escutei “*preciso ir embora, porque tenho que resolver o almoço!*” ou “*tenho que ir, porque preciso ver como estão os meninos lá em casa!*” Mesmo em casos em que elas estavam ocupadas em reuniões e os maridos estavam em casa. A ajuda masculina, portanto, não foi incorporada ao cotidiano das famílias como uma participação necessária e que deve ser horizontalizada, ficando as mulheres responsáveis pelas várias atividades dentro de casa e no contexto da comunidade.

5.2.1. “Muitas vezes a gente vê que é machismo”

Percebi que o mundo doméstico privado é de responsabilidade e gestão das mulheres, existe uma submissão ao modelo patriarcal de família, onde os papéis dos homens e das mulheres são definidos a partir de uma naturalização das tarefas. Nesse contexto, enquanto as mulheres referem à “ajuda” dos homens nas tarefas domésticas, elas também participam das atividades de horta, plantação, *panhas* e são mais numerosas e mais frequentes nas teceduras do artesanato. Ao mesmo tempo em que elas se submetem a uma rotina machista, que passa despercebida no dia a dia, em várias conversas na casa de Dona Preta com Dengo (Alda), Erci, Dona Preta, Eliad e Bininha (Zebina) e também na casa de Andreia, o assunto sobre machismo surgiu e Eliad e Andreia apresentavam sobre o direito das mulheres e a igualdade de direitos; sobre o corpo feminino que é única e exclusivamente propriedade da mulher; sobre a igualdade de gênero e sobre a necessidade dessas reflexões na comunidade.

Embora as reflexões sobre o machismo e o patriarcado surjam em alguns momentos na comunidade, está naturalizado aquilo que é função das mulheres e o que é função dos homens. Para as mulheres é possível realizar boa parte dos trabalhos que os homens fazem sem afetar sua condição de mulher, pois é o homem que deve se distanciar de qualquer perspectiva que o aproxime das práticas femininas, para garantir a sua virilidade e o seu valor social como homem. “A virilidade, como se vê, é uma noção eminentemente *relacional*, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de *medo* do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo” (BOURDIEU, 2012, p. 67).

O homem, embora seja a parte dominante, também é vítima do sistema estrutural, uma vez que ele deve continuamente reforçar sua condição de homem dominante e se afastar das possibilidades de se permitir qualquer ato ou expressão definida como feminino.

Na violência simbólica, enquanto o homem também está preso a esta arquitetura, a mulher concede ao dominante o poder de dominação e este é percebido como natural tanto por quem domina como por quem é dominado. No caso de homens e mulheres a naturalização se dá pela redução às características biológicas, sendo algumas qualificações e habilidades específicas de um sexo, como o caso de cuidar dos filhos ser vista como uma função destinada às mulheres cabendo aos homens ajudá-las por boa vontade. Funções como cuidar da casa, dos filhos, da alimentação da família passam a ser atividades automáticas das mulheres, elas incorporam essas tarefas como se fossem instintivas da sua condição e, geralmente, quando não conseguem desenvolvê-las com destreza se sentem fracassadas e constrangidas.

O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma (BOURDIEU, 2012, p. 49 – 50).

Nessas conversas com as mulheres jovens de Raiz sobre este tema, sempre pontuavam que é um processo difícil na comunidade, pois por mais que haja uma convivência muito harmônica entre todos e “um respeito muito grande para com as mulheres por causa da luta” (Eliad), a comunidade é muito conservadora e os princípios da igreja, “*dependendo da forma que for interpretada*” (Eliad), entra em conflito com o movimento por direitos das mulheres.

Desta maneira as ações de ruptura com a lógica patriarcal e machista acontecem muito mais no *fazer* no mundo, através da liderança, da participação nos movimentos sociais e no artesanato,

pois são sempre as mulheres que saem da comunidade para as feiras, encontros da Codecex, da Articulação Rosalino, reunião das Comissões de Povos e Comunidade Tradicionais, do que na vida privada.

5.2.2. “Foi a universidade que me abriu os olhos para isso”

Esta forma de organizar o mundo doméstico e o mundo externo em uma dicotomia, onde a vida privada destoa da vida coletiva, quando a mulher se submete a ordem patriarcal em casa e participa da reflexão, disseminação de ideias e participação em movimentos pelo direito das mulheres, não é exclusivo da comunidade Raiz. Na comunidade, a mulheres jovens que frequentam a Universidade relatam que lá foi o primeiro espaço de reflexão sobre as questões de gênero.

De acordo com Bourdieu (2012), existem processos de mudança em relação à dominação masculina porque esta reflete os processos sócio-históricos, logo as transformações que estão em curso. Nesse sentido ele aponta que um fator de maior relevância está relacionado “com a transformação decisiva da função da instituição escolar na reprodução da diferença entre os gêneros, tais como o aumento do acesso das mulheres à instrução e, correlativamente, à independência econômica e à transformação das estruturas familiares” (BOURDIEU, 2012, 107).

O acesso das mulheres ao ensino médio e a graduação trouxe novas possibilidades no campo discursivo e no acesso ao mercado de trabalho e a vida pública. Obviamente que estas transformações não findaram com a dominação masculina, pois elas continuam presentes no espaço doméstico e nas atividades profissionais. O que houve foi uma mudança que permite novas possibilidades e, de certa forma, abala as estruturas historicamente reforçadas, potencializando transformações reais e estruturais futuras.

As análises realizadas sobre as narrativas acerca do papel dos homens e das mulheres de Raiz podem dar a impressão de que contradizem as inferências que fiz anteriormente, quando indiquei que as mulheres de Raiz possuem traços herdados das ancestrais guerreiras, que vieram de civilizações matriarcais e matrilineares. Veremos que isto não se constata, uma vez que digo que elas possuem traços culturais a esse respeito e também pelas próprias considerações de Bourdieu (2012), que esclarece a necessidade de compreendermos os processos sócio-históricos

que não são estáticos e possuem uma arquitetura que envolve agentes e estruturas em constante movimento.

Deste modo, o entendimento é que os valores trazidos pelas africanas que aqui chegaram para serem escravizadas foram afetados e contaminados pela dominação do sistema escravocrata, pela miscigenação, pelas novas estratégias de luta e resistência que foram sendo construídas, pelas transformações próprias da cultura, pela submissão às regras institucionais (Estado, Igreja, Escola, Família), provocando transformação de geração a geração. Portanto conservaram alguns traços dos ancestrais, o que não impediu a dominação masculina, a naturalização do feminino e submissão a uma sociedade patriarcal. Não há como esquecer que já se passaram mais de 500 anos e, obviamente, isto tem efeitos profundos no processo sócio-histórico, ou seja, em todas as dimensões da vida dos homens e das mulheres.

5.4. “Eu posso ir, mas preciso ver lá em casa primeiro”

A Igreja pensa que o que está dentro da bíblia, que os homens são a cabeça da mulher, quer dizer, no respeito, as mulheres têm que ser sempre de acordo com o marido né? Você já ouviu falar que nós fomos feitos da costela né? De Adão, tirou da costela dele para fazer a mulher, o homem primeiro do que a mulher. Só que a gente leva uma convivência tudo tranquila (Dona Preta).

Em uma entrevista com Dona Preta ela me disse como era o entendimento da comunidade, a partir dos princípios da Congregação Cristã no Brasil, em relação ao fato das mulheres serem as lideranças e como ficava a posição dos homens nesse contexto. Para ela o que deve ser seguido é o que está na Bíblia e o que é pregado pelo pastor durante os cultos. Considerando que a pregação traz que a mulher foi feita da costela de Adão e que, por isto o “*homem vem primeiro do que a mulher*”, a orientação paira sobre a liderança masculina. Mas ela também ressalta que o entendimento que tem é que as palavras da bíblia levam para a convivência harmônica entre os casais.

Sobre a passagem bíblica a que Dona Preta faz referência, ela não trata somente do fato do homem ser a cabeça da mulher, mas da submissão que ela deve encarnar, inclusive como ela e o homem devem se comportar no templo, ou seja, na Igreja. A passagem bíblica indicada por Dona Preta na entrevista diz o seguinte:

*3*Quero porém, que saibais que Cristo é a cabeça de todo homem, o homem a cabeça da mulher, e Deus a cabeça de Cristo. *4* Todo homem que ora ou profetiza com a cabeça coberta desonra a sua cabeça. *5* Mas toda mulher que ora ou profetiza com a

cabeça descoberta desonra a sua cabeça, porque é a mesma coisa como se estivesse rapada. 6 Portanto, se a mulher não se cobre com véu, tosque-se também; se, porém, para a mulher é vergonhoso ser tosquiada ou rapada, cubra-se com véu. 7 Pois o homem, na verdade, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. 8 Porque o homem não proveio da mulher, mas a mulher do homem; 9 nem foi o homem criado por causa da mulher, mas sim, a mulher por causa do homem. 10 Portanto, a mulher deve trazer sobre a cabeça um sinal de submissão, por causa dos anjos (1 Coríntios 11: 3-10).

O conteúdo trazido pelas narrativas em Raiz também foi relatado no estudo realizado por Costa (2016), onde essas orientações, que transmitem claramente uma mensagem de separação entre o que é do homem e da mulher, sobre direitos e deveres e sobre a dominação do masculino, não são percebidas como ofensivas para as mulheres da Congregação.

Como se pode notar, para essas mulheres há certa naturalidade quanto à posição de submissão que devem assumir diante de Deus e de seus esposos, segundo as Sagradas Escrituras. Não há o que questionar. Trata-se de uma verdade eterna, imutável através dos tempos (COSTA, 2016, p. 98).

A autora constatou, assim como Foerster (2006), que seguir o que está na bíblia, para as fiéis, é seguir o que é bom para o homem e para a mulher, pois nesta orientação está prescrito o comportamento condizente com o que espera daqueles que obedecem a Deus, assim, está descrito como a mulher deve se comportar, mas também como o homem deve tratar a família para que ela seja harmônica e para que todos agradem a Deus. Desta maneira “*a gente obedece ao que está lá e eles também, aí a família fica como Deus quer, como ele espera!*” (Dona Preta).

Estes autores constataram que as mulheres da Congregação Cristã no Brasil não reconhecem como submissão o que está escrito na bíblia, elas aceitam como uma verdade absoluta e parecem não ter nenhuma insatisfação pelo fato de serem colocadas em segundo plano em relação aos homens, já que eles vieram primeiro e são “*a cabeça da mulher*”. A maior preocupação dessas mulheres é a obediência a Deus, pois pela crença que possuem não há problema algum em obedecer ao que está prescrito pela Congregação e nem motivos para rebeldias e questionamentos, pois o que levam em conta é que estas orientações têm como propósito agradar a Deus, visto que elas dizem respeito aos seus mandamentos, logo o objetivo maior é a vitória divina.

Pude perceber que o que existe não é exatamente uma contradição entre o que Dona Preta diz que está na bíblia e o que ela diz que acontece no cotidiano da comunidade. Ela relata sobre a necessidade de obedecer a Deus e, ao mesmo tempo, a necessidade de lutar pela defesa do lugar.

Se na comunidade “*são as mulheres que estão na frente*” e a Bíblia diz que “*os homens são a cabeça da mulher*”, foi preciso compreender como eles lidam com esta questão. Costa (2016) e Foerster (2006) levantaram que na Congregação Cristã no Brasil, institucionalmente, o poder decisório está totalmente nas mãos dos homens, sendo eles, inclusive, os abençoados para *falar como Deus*, por isso a função de diácono ou pastor. Para as mulheres a função da oração, no auxílio do diácono na Obra da Piedade, e o recebimento dos dons do Espírito Santo, confirmado pelo “falar em línguas”, são percebidos com muita força, já que estas, através das orações *falam com Deus*.

5.4.1. Como não desagradar a Deus

Compreendi que para as mulheres de Raiz não existe um desacordo com a prescrição bíblica, já que elas precisam estar de acordo com os homens e que nada é realizado sem o respaldo dos maridos. Elas estão à frente da luta, do artesanato e da feira, mas quando elas resolvem o quê e como fazer, os maridos são informados sobre as decisões e espera-se deles a concordância para que as ações e atividades aconteçam. Dessa forma as ações públicas lideradas pelas mulheres são planejadas e executadas por elas, mas há um intermeio que posso chamar de consultivo, o qual a mulher consulta o marido e, quando ainda não casada, o pai; para garantir o cumprimento da regra institucional e, assim, não desobedecer e nem desagradar a Deus. Desta maneira, posso inferir que o esquema das ações das mulheres de Raiz se dá pelo planejamento, consulta e execução, não existe uma autonomia, isto quer dizer, não há nenhuma ação que não passe pelo crivo da autoridade masculina.

Como já existe a tradição das mulheres tomarem a frente, delas serem as guerreiras do lugar e delas terem construído as articulações necessárias para o processo de politização, os homens tendem à concordância, pois elas estão lutando pelo valor maior da família: o lugar de produção e reprodução. Outra questão importante é o presságio divino, narrado por Dona Efigênia, em que um “*servo de Deus*” anunciou grandes mudanças na comunidade que mexeriam com as instâncias governamentais, ou seja, a luta das mulheres não é uma decisão desvinculada da fé ou atitudes desvairadas de hereges, elas são designadas e abençoadas por Deus.

É assim, porque o que ensina a gente, na igreja, as mulheres sempre estão em mais silêncio, porque como se diz, se for um caso que for pra eu falar com meu marido assim: você tem que fazer isso e isso, eu não posso ter autoridade sobre ele, é isso, entendeu? Se eu tiver autoridade sobre ele, eu estou fora do ensinamento da palavra. (Dona Preta).

A passagem bíblica a que Dona Preta faz referência diz o seguinte: “A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. 12 Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. 13 Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva” (1 Timóteo 2:11-15). A continuidade desta passagem faz referência ao fato de Eva ter se deixado enganar, enquanto Adão não, logo ela é a transgressora e por isto sua salvação estará na reprodução, “na modéstia, na fé, no amor e na santificação”. Deste modo a mulher não deve colocar nenhuma imposição ao marido e nem se sentir na autoridade de ensinar, pois ela é naturalmente vulnerável às ludibriações mundanas. Então posso compreender que, para a Congregação, a necessidade de recorrer aos homens da família para autorizarem ou concordarem com as atividades e ações das mulheres é também por conta destes terem maior discernimento e por não se deixarem enganar facilmente.

Em conversas com algumas mulheres, inclusive algumas mais jovens, elas me pedem para prestar atenção como que, em todas as vezes que estou acompanhando as reuniões só com as mulheres e que é marcado um próximo encontro ou a ida para Diamantina ou Presidente Kubitschek ou uma feira, quando definido quem vai, há uma concordância, marcam, mas antes de fecharem o compromisso falam: “*eu posso ir, mas preciso ver lá em casa primeiro.*” De acordo com as mulheres, por mais que elas tomem a decisão e que, provavelmente, não irão encontrar nenhum empecilho, isso acontece para não contrariar os maridos e os pais e também para não ferir o entendimento e a orientação do que está prescrito pela bíblia e estabelecido pela Congregação como princípio incontestável. Para elas essa é a ordem divina e natural e, por isto, deve ser respeitada, e é essa a motivação que leva a buscarem o consentimento do marido.

Eu sei que é uma decisão assim: e como a gente... eu estou falando assim, eu estou falando que nós, que eu não posso mandar nele, mas assim... mas tudo que a gente vai fazer, tudo é incluído em concorda, conversando, nós, nós... você acha certo fazer isso? Nós vamos fazer assim, assim, assim, tudo na concorda! (Dona Preta).

Assim, podemos considerar que o significado do “*vou ver lá em casa primeiro*”, quer dizer falar com o esposo e obter a *concorda* dele. A partir dessa concordância, ela pode tomar as decisões acerca de como conduzir as atividades, como organizar a participação na feira e nas reuniões, como proceder e tomar as decisões necessárias, visto que a *concorda* já aconteceu e é como se fosse um passaporte para ir até um determinado ponto de ações sem ter que remeter-se novamente a ele, a partir dali ela tem liberdade para tomada de decisões e desenvolver as ações dentro daquilo que já está na *concorda*.

Bourdieu (2012) ressalta que a família tem o papel mais importante para a reprodução da dominação masculina, pois é nela que as primeiras experiências das divisões do que é do feminino e do masculino são apreendidas e vivenciadas, fazendo com que a dominação não seja percebida como algo a ser combatido e sim como algo próprio da vida em família. Nessa perspectiva as mulheres da comunidade, mesmo quando relatam que tem uma questão machista em jogo, sucumbem à ela e, na maior parte das vezes, não percebem como ela se dá na dinâmica cotidiana.

Passa por um diálogo com os maridos, igual eu tenho os filhos que, no caso, conforme o que eu vou resolver, aí eu vou conversar com meu marido, vou acertar com ele, se precisar os filhos também, para tá tudo de acordo, tudo de acordo, assim pra dizer que eu vou sair de mim, vou resolver isso aqui, vou resolver isso aqui, isso é porque nós temos que respeitar eles né? Em tudo. Temos que respeitar eles e ter uma vivência, uma convivência bonita e tranquila! (Dona Preta).

Entre conversas e observações percebi que as mulheres da comunidade, tanto as mais jovens como as mais velhas, já desenvolveram estratégias para comunicarem aos maridos suas decisões sem parecer uma imposição, ou seja, uma autoridade sobre ele, mas sim uma *concorda*.

Essas estratégias permitem que elas organizem as questões relacionadas aos interesses coletivos da comunidade, suas vidas privadas e domésticas sem o sofrimento de estarem desvirtuando das palavras de Deus e sem desmontar o que é da natureza da mulher e a ordem natural divina. A educação das mulheres é para prepará-las para se dedicarem a assegurar esse lugar de poder, aos homens, garantindo a eles a dominação, e para cuidar para que a organização da família não se fragilize, pois sua fragilidade também afetará a sua segurança.

As narrativas das mulheres mais velhas da comunidade demonstram que elas não veem como uma forma de autoridade do homem passar pela *concorda*, elas entendem como uma atitude de respeito e de cumprimento da obediência à palavra de Deus. Nesta perspectiva é possível perceber que para as mulheres mais jovens, que estão constantemente conectadas com o mundo de fora, seja pela via da universidade ou pela via das atividades de liderança ou mesmo das feiras, esta questão está sendo repensada, já existe uma reflexão sobre o significado desta atitude no campo das relações de poder, mas para elas há um embaraço quando é preciso refletir e se posicionar sem ferir os princípios da Congregação.

Isto fica claro quando elas próprias alertam e esclarecem que muitas sabem que é uma forma de machismo, mas que ao mesmo tempo é necessário cumprir porque ainda não está muito claro

outro modo de agir, pois o que é válido é a orientação da Congregação e ainda é muito tênue para elas como romper com o machismo sem desagradar a Deus.

Como criticar a postura dos homens sem criticar ou questionar os mandamentos de Deus?
Como construir a autonomia das mulheres na comunidade sem se afastar dos caminhos do céu?
Como costurar outro arranjo familiar que não pela via da *concorda* e ainda continuarem cumprindo fielmente os desígnios de Deus?

Parece impossível dar respostas a estas perguntas, uma vez que uma das principais instituições que sempre corroborou para a dominação masculina é a Igreja, independentemente de sua vertente religiosa. As próprias narrativas da bíblia e suas diversas interpretações colocam a mulher em condição de submissão desde a criação do homem por Deus. Historicamente as religiões reduziram a mulher às suas funções biológicas, impondo a elas papéis que respondessem a estas funções e limitassem suas ações à vida submissa e servil. Ainda hoje os discursos baseados no cristianismo não se distanciam desses preceitos e reforçam a dominação masculina. Para Bourdieu (2012), a Igreja é uma das principais instituições estruturantes do poder simbólico na dominação masculina, também é ela determinante para a permanência dos discursos explícitos e implícitos que sustentam a naturalização dessa dominação no contexto das famílias.

Os conteúdos das narrativas trazidas pelas mulheres de Raiz, embora carregados dos valores religiosos da Congregação Cristã no Brasil, não divergem da realidade da maioria das mulheres dos quatro cantos do país, uma vez que expressam valores historicamente construídos e consolidados através das instituições. Também é preciso compreender que, por mais que o papel do pesquisador seja de analisar criticamente os fenômenos que envolvem relações de poder e dominação que emergem no seu campo de estudo, não tem como desconsiderar que a organização social dos grupos humanos ditos civilizados se dá através das instituições, sendo utópico pensar a humanidade sem elas ou sem os seus sistemas de controle. O que é plausível acreditar é que as perspectivas analíticas no campo da ciência produzem narrativas com potencial para contribuir com os movimentos em curso, que lutam pelas transformações sociais, fomentando um discurso capaz de penetrar as forças institucionais a ponto de transformá-las.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciei esta tese mobilizada pelo desejo de compreender os aspectos do acionamento da memória envolvidos nos processos de afirmação identitária e defesa do lugar. No percurso da pesquisa de campo na comunidade Raiz, vivendo o cotidiano e convivendo diretamente com as pessoas no lugar, delimiti os meus objetivos, onde o propósito passou a ser etnografar a memória enquanto elemento organizador da unidade social no processo de afirmação identitária. Para tanto, foi necessário investigar como a memória na unidade social era incluída nos processos de luta e resistência na reivindicação por direitos, compreender a dimensão do tempo na ação da memória na defesa do lugar e analisar como se davam os processos de atualização da memória.

Perseguindo meus objetivos e trilhando o caminho da pesquisa me orientei pelas concepções de memória coletiva, lugar, cultura, tradição, território, territorialidade e teorias sobre o campesinato. Também foi importante me aproximar de alguns estudos que abordam a ocupação do Vale do Jequitinhonha e a expropriação de terras tradicionalmente ocupadas. Obviamente que também foi necessário entender as principais legislações que tratam dos direitos constitucionais dos povos e comunidades tradicionais.

Durante a interação com a comunidade Raiz, a família de Pai Véio e Mãe Véia, foram fundamentais interlocutores através dos acionamentos das suas memórias, seus valores e suas práticas, o que me demandou a necessidade de compreender aspectos da história da escravidão, do garimpo, da Congregação Cristã no Brasil na região. Foi importante também analisar as categorias nativas envolvidas na memória coletiva como a *panha*, *modo de viver*, o fato de terem a vivência de “*refugiados e separados, agora já mais libertos*”, *a sombra e a concorda*.

As memórias que emergiram durante o estudo apontam a trajetória do Pai Véio e da Mãe Véia até a chegada em Raiz, onde fundaram a comunidade, lutaram pela sobrevivência, criaram a família e construíram laços com o lugar. A história da família retrata a vida dos descendentes de escravos no Vale do Jequitinhonha e da expropriação de terras tradicionalmente ocupadas na região.

Diante das narrativas dos familiares de Pai Véio e Mãe Véia, as categorias analíticas *estigma* e *sofrimento ético-político* foram constantemente utilizadas para a compreensão das experiências

de exclusão e preconceito vivenciadas. Outra questão importante que emergiu nas narrativas e nas observações, foi o fato das “mulheres estarem sempre na frente” e constituírem as lideranças formais e informais de Raiz, mas, ao mesmo tempo, se submeterem à dominação masculina orientada pelo discurso religioso e construírem estratégias de convívio para “*seguirem na frente*”, mas não “*desagradar a Deus*”.

Considero que para alcançar meus objetivos a opção pela etnografia foi assertiva, uma vez que possibilitou a descrição densa na compreensão dos objetivos propostos. Dentre as técnicas utilizadas como recursos para coleta de dados, as oficinas foram de extrema relevância, pois a construção da linha do tempo e do mapa da Nova Cartografia Social oportunizaram que o grupo trouxesse as memórias da família, onde uns complementavam as lembranças dos outros, confrontavam fatos e refletiam sobre as vivências na ocupação, construção e defesa do lugar. Importante destacar que quando as pessoas que fazem parte de um mesmo grupo social e possuem experiências próximas, já que participaram de vários eventos conjuntamente, se reúnem em torno de uma mesma atividade ou interesse, a tendência é que as lembranças estejam mais vivas entre elas e que sejam reforçadas e mais facilmente evocadas.

Nesta perspectiva ficou evidenciado que memória não é estática e não pode ser reduzida a quadros imóveis que conservam uma única imagem para todos aqueles que recorrem à lembrança de um evento de suas vidas. A memória é movimento, é trabalho de memória, é constituída em grupo, onde as lembranças são processos coletivos que envolvem os laços e afetos construídos nos grupos sociais. Durante a pesquisa, as lembranças, sempre que acionadas, reconstruíam e atualizavam os quadros da memória, pois são produzidas coletivamente e, quando a lembrança emerge, ela já tinha sido alterada pelas vivências grupais e também pelos conteúdos que as outras pessoas traziam sobre o evento. Quando as pessoas permanecem nos mesmos grupos, elas tendem a reforçar as lembranças e mantê-las vivas, porém estas são constantemente reconstruídas e atualizadas por outras vivências do grupo e pelas lembranças dos outros.

É nesse processo de construção e reconstrução que Raiz aciona a memória enquanto elemento organizador da unidade social no processo de afirmação identitária. As lembranças trazidas sobre a história dos antepassados, bem como as próprias experiências dos filhos de Pai Véio e Mãe Véia remetem à vivência da escravidão, da expropriação e das práticas tradicionais que compõem um *modo de viver*, que responde aos critérios estabelecidos para o acionamento dos

objetos jurídicos como comunidade remanescente de quilombo e comunidade tradicional apanhadora de flores.

As lembranças relativas ao trabalho em troca de comida e moradia, geralmente precária, a fome, a “pobreza extrema”, ao trabalho com o carro de boi e ao garimpo são ressignificadas como a memória da escravidão. A família remonta a trajetória do Pai Véio e da Mãe Véia, desde as lembranças mais antigas que possuem, considerando a trajetória das moradias, do trabalho e da relação com o lugar, até a época da morte dos dois, expondo os fatos que marcam os tempos da escravidão, mas também a cultura tradicional e a construção do lugar. Desse modo é importante ressaltar que os tempos aos quais a família se refere não diz respeito ao tempo disciplinar organizado pelas ciências e sim a um tempo próprio da comunidade, organizado pelas vivências internas do grupo e por sua história. Foi através desses tempos que a família construiu sua relação com o lugar, estabeleceu laços, passou a conhecer cada canto do território, a viver das *panhas*, das plantações, das criações e do artesanato, ou seja, constituiu o *modo de viver* de Raiz.

Nesse caminho as narrativas da família expõem as memórias dos tempos que eles consideram marcar o antes e depois da chegada da Congregação Cristã do Brasil na comunidade. Principalmente para os filhos de Pai Véio e Mãe Véia e seus cônjuges, a melhoria nas condições de vida e no acesso aos bens materiais se deve à chegada da Congregação em Raiz e na conversão da família, pois, para eles, a Igreja abriu uma porta para a fé e para as graças divinas. Assim, todo o processo de politização vivenciado pela comunidade para o autorreconhecimento como remanescente de quilombo e apanhadores de flores é entendido como uma concessão divina por merecimento. Mesmo os mais jovens da família, embora reconheçam os fatores históricos, sociais e econômicos que influenciaram o movimento político da comunidade, também atribuem uma parcela às graças divinas.

Dessa maneira, os tempos antes da chegada da Congregação Cristã no Brasil descrevem a vivência da fome e da “extrema pobreza”, enquanto que depois da conversão os tempos remetem ao acesso à informação e aos bens materiais. Nas conversas cotidianas e também nas reuniões e oficinas da comunidade a família traz várias lembranças desses tempos, porém a essas lembranças são atribuídos sentidos de luta e resistência em defesa do lugar e do *modo de viver* de Raiz. É nesse trabalho de memória que os conteúdos, antes lembrados somente como

a história da família, são ressignificados para a história de escravidão, luta, resistência e cultura tradicional.

Percebi que a trajetória da família é apresentada pelos filhos de Pai Véio e Mãe Véia com muita afetividade. A emoção estava presente no tom de voz, no sorriso ou num tremor de lábios, nas lágrimas e nos gestos, pois lembrar é reviver e refazer e, nesse sentido, reviviam os afetos e os ressignificavam. Muitas vezes as lembranças dos momentos dramáticos eram ressignificadas para conteúdos positivos, produzindo novos sentidos para os familiares, de forma que a dor se transformava em orgulho, a fome e o trabalho em luta e resistência, a morte dava lugar para a inocência das crianças e a precariedade para as brincadeiras infantis.

As lembranças relativas ao Pai Véio e a Mãe Véia trazem o orgulho de seus descendentes por fazerem parte da família. Os filhos se sentem altivos por terem um pai e uma mãe que lutaram pela sobrevivência de todos e que, apesar de não possuírem bens materiais, deixaram uma herança moral para seus familiares. A *sombra* deixada pelo Pai Véio é o que deve ser seguido e apreendido pelos seus descendentes, pois esta trata dos bons exemplos, do caráter e do empenho no trabalho vivenciados por ele. A Mãe Véia foi aquela mulher que, para a família, literalmente resistiu, pois sua história foi marcada pela doença, “fraqueza” e fome. Portanto a trajetória dos dois é acionada para compor a memória de luta e resistência da família.

Compreendi que na convivência dos mais velhos com os mais jovens, seja no cotidiano do trabalho, das andanças, das brincadeiras, das conversas de cozinha ou das reuniões e oficinas, as memórias são trazidas, atualizadas e ressignificadas dentro de um espectro que corresponde às qualificações para os critérios jurídicos como povos e comunidades tradicionais. Nesse sentido os idosos compartilham as lembranças, os mais jovens compartilham as informações sobre os direitos no que dizem respeito às identidades acionadas e, assim, as memórias passam a ter sentido político. Nesta interação a luta política passa a fazer parte do *modo de viver* de Raiz e as identidades quilombola e apanhador de flor passam a ser vivenciadas positivamente pela comunidade.

Nesse sentido os estigmas relacionados aos “*carreiros, pretos, crentes de Raiz*” são atualizados como qualificações que constituem identidades para a afirmação da comunidade, onde a condição de *separados* e *refugiados* produz lugar para a inclusão como sujeito coletivo de direitos constitucionalmente garantidos. Desta maneira, posso inferir que a dinâmica de

interação da comunidade produz a atualização da memória, onde estes conteúdos integram os contextos culturais tradicionais de Raiz e são incluídos nos processos de luta e resistência na reivindicação de direitos.

O processo de politização da comunidade tem um momento simbólico que os moradores relatam, através da interlocução de duas jovens em um evento que já era resultado de uma rede de articulação (Lideranças, ONG's, Universidades, instituições internacionais) que objetivava ampliar e fortalecer, nos âmbitos social, acadêmico e político, a luta por direitos dos povos e comunidades tradicionais: o Colóquio Internacional de Povos e Comunidades tradicionais. Essas jovens retornaram à comunidade, após participarem do Colóquio e passaram a integrar o grupo de lideranças de Raiz para regularização fundiária como comunidade remanescente de quilombo, sendo que a associação comunitária anterior ao movimento já era liderada somente por mulheres.

Durante a pesquisa, as lembranças que emergiam traziam a história da atuação das mulheres desde os antepassados de Pai Véio e Mãe Véia, onde estas protagonizaram a luta pela sobrevivência e pela defesa da família e, posteriormente, pela defesa do lugar. Foi possível entender que existe uma herança ancestral que perpassa pelas gerações das mulheres afrodescendentes, que vem das culturas matriarcais das tribos e grupos africanos e chegou até aqui no período escravocrata, permanecendo como um traço de luta e resistência nas mulheres negras no Brasil.

As filhas de Pai Véio e Mãe Véia são as referências principais para os comunitários, toda e qualquer decisão para ser efetuada precisa da autorização explícita ou implícita de Dona Efigênia, Dona Joana e Dona Preta. No mesmo caminho estão as lideranças vinculadas à associação, ao movimento para o autorreconhecimento e a condução do artesanato e das feiras. Percebi que as principais lideranças políticas são Erci, Andréa e Eliad, todas as ações comunitárias são organizadas, coordenadas e executadas por elas. Quanto ao artesanato, também são as mulheres que estão na coordenação de todas as atividades. Essas mulheres não estão somente na liderança, como na linha de frente nos momentos de tensão com agentes no conflito e, além disso, são elas que fazem a conexão do mundo de Raiz com o mundo de fora, através dos movimentos políticos e das feiras.

Como a família de Pai Véio e Mãe Véia é fiel à Congregação Cristã no Brasil e esta se orienta pelos princípios rígidos da Bíblia quanto aos papéis dos homens e das mulheres, colocando o feminino em condição de submissão à dominação masculina, há um conflito sobre “*as mulheres estarem sempre na frente*” e aquilo que é determinado pelos preceitos religiosos. Como saída para seguirem com as práticas de liderança e com as atividades, elas constroem estratégias que são traduzidas na *concorda*, ou seja, tomam as decisões e fazem seu planejamento e, posteriormente, levam para o consentimento dos pais ou maridos. Como as ações planejadas e coordenadas por elas são de interesse de toda a comunidade e pelo fato de entenderem que elas cumprem um desígnio de Deus, geralmente não há empecilhos por parte dos homens, pelo contrário, eles apoiam a atuação das mulheres, pois a condução das atividades possui uma dinâmica que, para eles, não contraria a fé e os princípios religiosos.

Compreendi que no âmbito doméstico as mulheres desempenham as funções socialmente construídas como trabalho de mulheres, mas também desenvolvem a maior parte dos trabalhos entendidos como de homens. Isso se dá pelo fato de que na dominação masculina os homens é que devem se afastar das atividades ditas de mulheres e negar tudo que faz parte do mundo concebido como feminino para evidenciar sua virilidade e masculinidade. Dessa maneira elas cumprem o papel em casa e também na comunidade, pois suas ações dependem do consentimento dos homens. As mulheres mais jovens, devido ao contato com o mundo externo à Raiz e, principalmente, pela inserção na vida acadêmica já apresentam críticas às práticas machistas, conseguem perceber que a necessidade do consentimento dos homens é uma expressão da dominação masculina, porém não conseguem encontrar uma saída que não coloque em xeque as orientações da Congregação e que não desagrade aos princípios de Deus, consolidando um conflito que elas ainda não sabem como resolver.

Como pude analisar, esta é uma resolução difícil já que a dominação masculina não perpassa somente por comunidades com maior rigidez religiosa e, sim, faz parte de uma construção sócio-histórica. Mudanças nesse sentido envolvem transformações institucionais, e estas podem ser provocadas por redes que abrangem movimentos sociais e ciência e que trabalham em prol dessas mudanças.

Constatei que nesse processo de politização da comunidade, liderado pelas mulheres, a *panha* é uma categoria nativa que traduz o *modo de viver* de Raiz, pois carrega a história do extrativismo, da luta contra a fome, da resistência e defesa do lugar, do artesanato e da conexão

com o mundo de fora. As narrativas relacionadas à *panha* expressam a atualização da memória para o autorreconhecimento como comunidade apanhadora de flores e como remanescente de quilombo, uma vez que a expressão *panha* ganha contornos políticos, fomentando o discurso da escravidão e de apanhadores de sempre viva e, assim, ressignifica o passado na luta do presente na reivindicação por direitos.

A vivência em Raiz oportunizou que eu percebesse que os laços entre os comunitários são fortes e que existe uma organização grupal que favorece as estratégias para a luta política, mas percebi também que existem conflitos internos importantes envolvendo aqueles que não querem se reconhecer como remanescente de quilombo. Esta questão remete às relações de poder que provavelmente tem a ver com as disputas internas quanto à condução do artesanato e ao posicionamento político.

Além dos conflitos existentes com os fazendeiros que fazem limite com a comunidade e que suas cercas invadiram o território de Raiz, há também conflitos com alguns residentes da comunidade Raiz de Baixo, que são os descendentes dos antigos fazendeiros. De acordo com as narrativas da família, eles não aceitam as conquistas de direitos da comunidade e o movimento político para o autorreconhecimento como remanescente de quilombo. Para a família de Pai Véio e Mãe Véia estes *vizinhos* gostariam que perdurasse a relação de submissão dos tempos que viviam “*como escravos*”.

No decorrer da pesquisa, através das metodologias utilizadas, os interlocutores foram se envolvendo com o trabalho, se disponibilizando a não somente fornecer informações, mas a entender o propósito do estudo, a refletir sobre os conteúdos, a produzir sentidos para cada encontro, andança e oficina, ou seja, passaram a se dedicar e a se envolver com a pesquisa. Desse modo, posso considerar que os interlocutores do início do trabalho de campo foram se transformando em coprodutores da tese. Obviamente entendo que por mais que tenha me aproximado dos comunitários e de suas vidas cotidianas, eu não sou uma nativa, e por mais que eles tenham participado da pesquisa, o propósito do estudo partiu do meu lugar enquanto pesquisadora, mas também percebo, neste final de trabalho, que houve uma coprodução por parte deles e que nomeá-los de interlocutores não traduz o empenho e envolvimento que tiveram no percurso da pesquisa. Compreendo que esta reflexão que apresento merece aprofundamento analítico quanto aos desdobramentos possíveis na relação pesquisador e interlocutor, porém esta questão enseja estudos posteriores.

Importante ressaltar que, da mesma maneira que os objetivos foram atingidos, no decorrer do estudo muitas questões se abriram para além dos propósitos apresentados, ficando muitas lacunas para serem preenchidas e perguntas para serem respondidas em estudos futuros.

Partindo da realidade em que hoje é muito reduzido o número de descendentes de Pai Véio e Mãe Véia que residem em outro lugar, percebi que é relevante um estudo para melhor compreensão do processo de migração vivenciado pela família nas décadas de 1970 e 1980, uma vez que este fator foi muito importante para que eles pudessem se organizar para a permanência na comunidade. Outra questão que suscita uma investigação é sobre as famílias que optaram por não participar do movimento de autorreconhecimento como comunidade remanescente de quilombo e apanhadora de flores, pois mesmo que eu tenha apontado possibilidades analíticas, o fiz a partir das narrativas dos outros e não dos familiares que apresentam a recusa. Dessa maneira, a pergunta que paira é: quais vivências estão envolvidas na recusa de alguns descendentes diretos do Pai Véio e da Mãe Véia em participarem do processo de afirmação identitária, uma vez que residem na mesma comunidade, participam das mesmas práticas e valores religiosos, desenvolvem as mesmas atividades econômicas e de trabalho, ou seja, partilham do *modo de viver* da comunidade?

Também me intrigou a organização comunitária no que diz respeito à relação dos homens e mulheres, melhor dizendo, às estratégias construídas para que permaneça e se expanda a liderança feminina, mas sem abandonar os princípios religiosos orientados pela dominação masculina. Foi possível conhecer as estratégias utilizadas pelas mulheres com a *concorda*, mas e para os homens, qual o *status* que eles atribuem ao fato das “mulheres estarem sempre na frente” e como reconhecem o papel masculino na luta e resistência na reivindicação por direitos? Percebi ainda que muitas lacunas ficaram abertas em relação à organização e dinâmica das mulheres na comunidade, inclusive a posição de referência que elas representam e como se dá a atualização da memória em relação ao mundo feminino e ao papel das mulheres.

Penso que as análises e constatações desse estudo podem auxiliar na compreensão do trabalho de memória no processo de autorreconhecimento e luta na defesa do lugar, sendo possível se aproximar das categorias nativas para entender os processos de atualização da memória e inclusão destas nos movimentos de autorreconhecimento, no que tange a luta por direitos. Nesse contexto, entendo que desde os primeiros momentos da pesquisa de campo e perpassando por todo o seu caminho, o que ficou evidente foi a dimensão do afeto como fator primordial

para sustentar os fios que ligam as lembranças, as pessoas, estas com os lugares e ainda como mobilizadora de movimentos políticos.

REFERÊNCIAS

- A Bíblia.** Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (ORG.). **Povos e Comunidades Tradicionais:** nova cartografia social. Manaus, UEA Edições, 2013. Disponível em <<http://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2015/07/Catalogo-Povos-Comunidades-Tradicionais-1.pdf>> acesso em abril de 2018.
- _____. Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias.** Manaus: UEA Edições, 2011. Disponível em <<file:///C:/Users/Usuario/Downloads/quilombos-novas-etnias.pdf>> acesso em 03 de fevereiro de 2017.
- _____. Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **R. B. Estudos Urbanos e Regionais**, V.6, N.1 / MAIO 2004. Disponível em: <http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Valeria/flg0563/1s2015/10-2-172-2-PB.pdf> acesso em 25 de abril de 2016.
- _____. Alfredo Wagner Berno de (Orgs)... [et al]. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social:** Territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, Vol. 01, nº. 02, 2010.
- AMARAL, Assunção José Pureza. Artesanato Quilombola: identidade e etnicidade na Amazônia. **Cadernos do CEOM** – Ano 23, n. 31 – ETNICIDADES, 2010. Disponível em <<https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/666/429>> Acesso em novembro de 2019.
- ANAYA, Felisa Cançado. **De “encurralados pelos parques” a “vazanteiros em movimento”:** as reivindicações territoriais das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha no campo ambiental. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 2012.
- ARAÚJO, Elisa Cotta de. **Nas margens do São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos vazanteiros do Pau de Légua** (Dissertação de Mestrado) – PPGDS –Unimontes, Montes Claros, 2009.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola.** Bauru: Edusc. 2006.
- BARBOSA, Romero Ribeiro. Tempos e Movimentos: uma breve digressão cultural dos carros de bois no território goiano. **Ciência Geográfica** - Bauru - XVIII - Vol. XVIII - (1): Janeiro/Dezembro – 2014. Disponível em <http://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXVIII_1/agb_xviii1_versao_internet/agb_07_jandez2014.pdf> acesso em Agosto de 2018.
- BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries.** Oslo/Boston: UniversitetsForlaget/Little Brown, 1969. Tradução em Português: LASK, T. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BENJAMIN, Walter. “O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: 11° ed. – 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Comunidade Tradicional*. In: EMBRAPA. **Conhecimento Tradicional: conceito e marco legal**. Consolación Udry, Jani Simoni Eidt, editoras técnicas. Brasília, DF: EMBRAPA, 2015

_____. Carlos Rodrigues. *A Comunidade Tradicional*. In: COSTA, João B. A; OLIVEIRA, Claudia L. **Cerrado, Gerais, Sertão: Comunidades Tradicionais nos sertões roseanos**. São Paulo: Intermeios, 2012.

_____. Carlos Rodrigues. Reflexões Sobre Como fazer Trabalho de Campo. **Revista Sociedade e Cultura**, V. 10, n. 1, 2007.

_____. Carlos Rodrigues. **Memória Sertão**: cenários, cenas pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão. Editora Cone Sul/Editora UNIUBE. São Paulo, 1998.

_____. Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. -13 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, (Coleção Primeiros passos), 1995.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição: República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

CAMPOS. Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set. 2011. Disponível em < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504>> Acesso em fevereiro de 2019.

CIERCO, Teresa. *Esclarecendo Conceitos: refugiados, asilados políticos, imigrantes ilegais. Fluxos Migratórios e Refugiados na Atualidade*. 2017. Disponível em < <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/111036/2/256342.pdf>> Acesso em 10 de outubro de 2019.

COSTA, João Batista de Almeida. **A Invenção de sujeitos de Direito e Processos Sociais**: povos e comunidades tradicionais no Brasil e no Norte de Minas Gerais. Delze dos Santos Laureano, Elton Dias Xavier, José Luiz Quadros de Magalhães (Organizadores). Coleção Direito e Diversidade. Belo Horizonte: Initia Via, v.5, 2015.

COSTA FILHO, Aderval. **Quilombos e Povos Tradicionais**. 2010. Disponível em https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais.pdf> acesso em 27 de janeiro de 2017.

COSTA, João Paulo Alves. Gênero, Saberes e Poder: o protagonismo de mulheres negras na organização política e social da comunidade remanescente de quilombos São José de Icatu – Mocajuba/PÁ. Dissertação (Mestrado) **Programa de Pos-Graduação em Educação e Cultura-PPGEDUC** - Curso de mestrado em Educação e Cultura - Universidade Federal do Pará - Campus Universitário do Tocantins/Cametá, 2017.

COSTA, Micaele Oliveira Eugênio. Entre madeixas, véus e saias: paradigmas do feminino na Congregação Cristã no Brasil. *Mandrágora*, v.22. n. 1, 2016, p. 81-107. Disponível em <[file:///C:/Users/User/Downloads/6587-22406-3-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/6587-22406-3-PB%20(1).pdf)> Acesso em junho de 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **“Cultura” e cultura**: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DEMO, P. **Pesquisa e informação qualitativa**. 2. ed. Campinas: Papirus, 2001.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O Mito da Natureza Intocada**. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

DIAS, Juliana Maddalena Trifilio. Memória e lugar: entre a noção de indissociabilidade espaço-tempo e a reflexão sobre a experiência geográfica. **Geograficidade**, v.8, Número 2, Inverno 2018. Disponível em <<http://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/13132/pdf>> Acesso em 10 de outubro de 2019.

ESCOBAR, Arturo. Actores, Redes e Novos Produtores de Conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática nas ciências. In: Santos, Boaventura de Souza (org.). **Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

FERNANDES, Florestan. **Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, **Aurélio Minidicionário da Língua Portuguesa**. Editora Nova Fronteira, 1ª edição, 16ª reimpressão. Rio de Janeiro, 1985.

FIGUEIREDO, André Luiz Videira de. **O “caminho quilombola”: interpretação constitucional e reconhecimento de direitos étnicos**. Tese (Doutorado) - Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UCAM/IUPERJ, 2009.

FOOTE-WHITE, William. Sobre a Evolução da Sociedade de Esquina – Anexo A, In: **Sociedade de Esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 283-363.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, **Aurélio Minidicionário da Língua Portuguesa**. Editora Nova Fronteira, 1ª edição, 16ª reimpressão. Rio de Janeiro, 1985.

FOERSTER, Norbert Hans Christoph. Poder e Política na Congregação Cristã no Brasil: um pentecostalismo na contramão. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 121-138, outubro de 2006. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2296>> Acesso em fevereiro de 2019.

GEERTZ, Clifford. **Descrição Densa: por uma teoria interpretativa das culturas**, in: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 13-41.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora – LCT, 1988.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma. 2015

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma. 2015.

GRAZIANO, Eduardo. GRAZIANO NETO, Francisco. As Condições da Reprodução Camponesa no Vale do Jequitinhonha. **Perspectivas**, São Paulo 6:85-100, 1983. Disponível em <[https://file:///C:/Users/User/Downloads/226-4398-1-PB%20\(1\).pdf](https://file:///C:/Users/User/Downloads/226-4398-1-PB%20(1).pdf)> Acesso em setembro de 2019.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Editora DP&A: São Paulo, 2001.

LEITE, Ana Carolina Gonçalves. Expansão Capitalista no Vale do Jequitinhonha: pautas para a discussão do problema da acumulação primitiva. **Revista Pegada** – vol. 16, n. 2. 2015. Disponível em <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/3806/3198>> Acesso em junho de 2019.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos. In: ALMEIDA Alfredo Wagner Berno de (Orgs)... [et al]. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, Vol. 01, nº. 02, 2010.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354. Disponível em <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf> acesso em 18 de out. 2015.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia, Departamento de Antropologia Instituto de Ciências Sociais Universidade de Brasília, 2002.

MAIA, Carlos Eduardo S. COELHO, Tito Oliveira. **Tradições da roça na festa do Divino Pai Eterno em Trindade (Go): comércio periódico e romaria de carros de bois**. **AGRÁRIA**, São Paulo, Nº 3, pp. 103-122, 2006. Disponível em <<http://www.periodicos.usp.br/agraria/article/view/90/89>> acesso em junho de 2019.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. (Re)significações culturais no mundo rural mineiro: o carro de boi — do trabalho ao festar (1950-2000). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 26,

nº 51, p. 25-45 – 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000100003> acesso em agosto de 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** (1922). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARTINS, Joel; BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. **A pesquisa qualitativa em psicologia: fundamentos e recursos básicos.** São Paulo: Editora Moraes, 2005. 110 p.

MARTINS, Marcos Lobato. **As mudanças nos marcos regulatórios da mineração diamantífera e as reações dos garimpeiros: o caso da Região do Alto Jequitinhonha.** Geografias. Belo Horizonte 05(1) 37-49 janeiro-junho de 2009. Disponível em <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/geografias/article/view/13262/10494>>, acesso em setembro de 2019.

MENDRAS, Henri. **Sociedades Camponesas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores. Biblioteca das Ciências Sociais, 1978.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde.** 9.ed. São Paulo: Hucitec, 2006, 406 p.

MONTEIRO, Yara Nogueira. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário – a trajetória de uma Igreja brasileira. **Estudos de Religião**, v. 24, n. 39, 122-163, jul./dez. 2010. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2116>> Acesso em fevereiro de 2019.

NASCIMENTO, Rogério Humberto Zeferino. Ancestralidade, Trabalho, Terra: memória e identidade na construção coletiva dos quilombos de pedra d'água e de vaca morta – PB. **Raízes**, v.34, n.2, jul-dez /2014.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). **A Matriz Africana no Mundo.** Coleção Sankofa, v. 1. São Paulo: Selo Negro Edições / Grupo Editorial Summus, 2008. Disponível em <<https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2016/04/a-matriz-africana-no-mundo-colec3a7c3a3o-sankofa.pdf>> Acesso em março de 2019

NEVES, J. L. Pesquisa Qualitativa: características, usos e possibilidades. **Cadernos de Pesquisa em Administração**, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 103-113. Disponível em <<http://www.ead.fea.usp.br/cadpesq/arquivos/C03-art06.pdf>> acesso em 26 de ago. de 2015.

NOGUEIRA, Mônica Celeida Rabelo. **Os Gerais Afora e Adentro: identidade e territorialidade de sua gente.** Brasília: PPGAS/UnB. Tese de Doutorado, 2009.

OLIVEIRA, Claudia Luz de. **Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais.** (Dissertação de Mestrado), UFMG, Belo Horizonte 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. **Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia, Museu Nacional/UFRJ**, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>> acesso em 23 de maio de 2016.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – OIT. Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf> acesso em 22 de dez. de 2016

PAULA, Andrea Maria Narciso de. **Travessias... movimentos migratórios em comunidades rurais no sertão do Norte de Minas**. Tese (Doutorado) Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Geografia. 2009.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os giros do sagrado**. Um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuaia, MG. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

RIBEIRO, Gisele Aparecida. SEABRA, Maria Cândida Trindade Costa de. PINATI, Carolina Taciana. FONSECA, Rosânia Aparecida de Sousa. SANTOS, Marcelo. A terminologia do carro de boi no vocabulário rural de Passos/Minas Gerais. **Ciência et Praxis** v. 09, n. 18, 2016. Disponível em <<http://revista.uemg.br/index.php/praxys/article/view/2650>> Acesso em agosto de 2019.

SAHLINS, Marshall. “O Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana** 3(1): 41-73. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002> Acesso em abril de 2018.

SALES, Thiago de Oliveira. A Imersão Mítica do Real. **Revista Antropológicas**. Nº 11, 2009.

SANTOS. Ana Flávia Moreira. FERREIRA, Luciana da Silva Sales. PENNA, Vinicius Villela. Impactos Supostos, Violências Reais: a construção da legalidade na implantação do projeto minas-rio. In: ZHOURI, Andréa (Org.) OLIVEIRA, R. *et all.* **Mineração, Violência e Resistência: um campo aberto a produção de conhecimento no Brasil**. 1ª Edição, Marabá PA: iGuana-ABA, 2018.

SANTOS, Arthur Saldanha dos; FERREIRA, Anderson Jorge. Relações de Trabalho e Meio Ambiente: vivência garimpeira no vale do Jequitinhonha. **Portal de Eventos Acadêmicos PUC Minas**, 2018. Disponível em <<file:///C:/Users/User/Downloads/656-1311-1-PB.pdf>> acesso em 24 de setembro/2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para Uma Sociologia das Ausências e Uma Sociologia das Emergências. In: Santos, Boaventura de Souza (org.). **Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

SAWAIA, B. B. Da consciência à potência de ação: um movimento possível do sujeito revolucionário na psicologia social laneana. In W. Galindo & B. Medrado (Orgs.), **Psicologia Social e seus movimentos: 30 anos de ABRAPSO** (pp. 35-51). Recife: Editora Universitária UFPE, 2011. Disponível em

<https://www.abrapso.org.br/download/download?ID_DOWNLOAD=562> Acesso em 30 de setembro de 2019.

_____, B. B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, 21(3), 364-372. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822009000300010> acesso em 18 de setembro de 2019.

_____, B. B. Espinosa: o precursor da ética e da educação ambiental com base nas paixões humanas. In I. C. M. Carvalho, M. Grün, & R. Trajber (Orgs.), *Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental* (pp. 76-89, Coleção Educação para Todos). Brasília: Edições MEC/UNESCO. 2006. Disponível em <<http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/publicacao4.pdf>> acesso em 08 de setembro de 2019.

_____. B. B. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 2001

_____, B. B. Psicologia social: aspectos epistemológicos e éticos. In: B. Sawaia & S. T. M. Lane. **Novas veredas da psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1995

SERVILHA, Mateus de Moraes. **O Vale do Jequitinhonha entre a di- visão pela pobreza e sua significação pela identificação regional**. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, 2012.

SCLIAR, Claudio. Dotação Mineral, Meio Ambiente e Desenvolvimento no Alto Jequitinhonha. *GEONOMOS* 3 (1): 65-75. 1995. Disponível em <[file:///C:/Users/User/Downloads/11522-Article%20Text-30837-1-10-20181207%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/11522-Article%20Text-30837-1-10-20181207%20(2).pdf)> Acesso em março de 2019.

SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural. **Educação & Sociedade**, ano XXI, nº 71, Julho/2000. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a08v2171.pdf>> Acesso em abril de 2018.

SPINK, M. J. MENEGON, V. M. MEDRADO B. Oficinas Como Estratégia de Pesquisa: articulações teórico-metodológicas e aplicações ético-políticas. *Psicologia & Sociedade*, 26 (1), 32 – 43. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v26n1/05.pdf>> Acesso em maio de 2018

_____, Yi –Fu. Lugar: uma perspectiva experiencial. **Geograficidade**. v.8, Número 1, Verão 2018. Traduzido por Márcia Manir Miguel Feitosa e Renata França Pereira com a colaboração de Millena Portela, Tércila Duarte e Ubiratam Barros do original em inglês “Place: an Experiential Perspective”, publicado no v.65, n.2 da **The Geographical Review**, Abril 1975. Disponível em <<http://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/27150/pdf>> Acesso em 03 de junho de 2019.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Edue, 1983.

_____, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Edue, 1980.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado – História Oral**. 2. edição. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

VALENTIN, Leandro Henrique Aparecido. INFANTE, Ulisses. Representações do carro de boi na música caipira. **Revista Rascunhos Culturais**. Coxim/MS, v. 9, n. 17, p. 145 - 169 • jan./jun. 2018. Disponível em <VALENTIN_L._INFANTE_.U._Carrodeboi20190603-31442-9-9pyd2s.pdf> Acesso em agosto de 2019.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O Campesinato Brasileiro: uma história de resistência. RESR, Piracicaba-SP, Vol. 52, Supl. 1, p. S025-S044, 2014 – Impressa em Fevereiro de 2015. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/resr/v52s1/a02v52s1.pdf>> Acesso em julho de 2019.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

WOLF, Eric R. **Sociedades Camponesas**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, Curso de Antropologia Moderna, 1976.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, Parentes e Compadres**. São Paulo/Brasília: ucitec/Edunb. 1995.

WOORTMANN, Klass. “Com Parente Não se Negoceia!” O Campesinato Como Ordem Moral. Em **Anuário Antropológico**. BRASÍLIA: Editora UnB, 1990.

WOORTMAN, Klass. Migração, Família e Campesinato. Revista Brasileira de Estudos de População. Jan/Jun. 1990. Disponível em <<https://www.rebep.org.br/revista/article/view/546>> Acesso em setembro de 2019.

ZHOURI, Andréa. Produção de conhecimento em um ‘campo minado’. In: ZHOURI, Andréa (Org.) OLIVEIRA, R.*et all*. **Mineração, Violência e Resistência: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil**. 1ª Edição, Marabá PA: iGuaana-ABA, 2018.