



**Ana Carolina Radd Lima**

**Das sombras das árvores aos galpões de  
produção: mulheres em movimento na Comu-  
nidade Quilombola Buriti do Meio no sertão nor-  
te-mineiro**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio co-  
mo requisito parcial para obtenção do grau de  
Doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Maria Sarah da Silva Telles  
Co-orientadora: Prof<sup>a</sup> Claudia Job Schmitt

Rio de Janeiro  
Setembro de 2019



**Ana Carolina Radd Lima**

**Das sombras das árvores aos galpões de  
produção: mulheres em movimento na Comu-  
nidade Quilombola Buriti do Meio no sertão nor-  
te-mineiro.**

Tese apresentada como requisito parcial para ob-  
tenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-  
graduação em Ciências Sociais do Departamento de  
Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da  
PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora  
abaixo.

**Profª Maria Sarah da Silva Telles**

Orientadora

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

**Profª Claudia Job Schmitt**

Co-orientadora

CPDA/UFRRJ

**Profª Andréa Maria Narciso Rocha de Paula**

PPGDS/UNIMONTES

**Prof. John Cunha Comerford**

PPGAS-MN/UFRJ

**Profª Marília Salles Falci Medeiros**

PPGSD/UFF

**Profª Maria Luiza Campos da Silva Valente**

DSS/PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de setembro de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

## Ana Carolina Radd Lima

Graduou-se em Direito pela Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO, em 2008. Licenciou-se, em 2010, em Filosofia, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) concluindo o bacharelado em 2014, na mesma instituição. Concluiu Pós-graduação em nível de Especialização em Gênero e Sexualidade na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 2011. Em 2015 tornou-se mestra em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), defendendo a dissertação intitulada "Interferência do Programa Bolsa Família na autonomia feminina: um estudo de caso na Favela do Vidigal". Foi contemplada com bolsa de pesquisa - PDSE da Capes para realização de Doutorado Sanduíche no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, na Cidade do México, onde esteve vinculada como estudante visitante de setembro a dezembro de 2017. Tem interesse nas áreas de Sociologia do trabalho, família, desigualdade de gênero, políticas sociais, exclusão social e populações tradicionais.

## Ficha Catalográfica

Lima, Ana Carolina Radd

Das sombras das árvores aos galpões de produção : mulheres em movimento na Comunidade Quilombola Buriti do Meio no sertão norte-mineiro / Ana Carolina Radd Lima ; orientadora: Maria Sarah da Silva Telles ; co-orientadora: Claudia Job Schmitt. – 2019.

244 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2019.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Mulheres quilombolas. 3. Trabalho. 4. Artesanato. 5. Populações tradicionais. 6. Norte de Minas. I. Telles, Maria Sarah da Silva. II. Schmitt, Claudia Job. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. IV. Título.

CDD: 300

## Agradecimentos

Se o processo de escrita da tese se faz de forma solitária, a pesquisa se fez de forma bastante solidária. Foi o acolhimento e a participação de muitas pessoas que possibilitaram a realização desse trabalho.

Agradeço ao povo de Buriti do Meio por me receber na comunidade, à Associação Comunitária e suas lideranças. Às mulheres que abriram suas casas e que disponibilizaram seu tempo e suas vidas, suas histórias, alegrias e tristezas. A Claudinho e Rodrigo, educadores sociais do *Projeto Quilombo de Direitos*, pelos esclarecimentos de dúvidas diários e por possibilitarem o acesso a informações e documentações sobre a comunidade de extrema relevância para essa tese. Em especial, agradeço à Dona das Neves e suas famílias por me acolherem, orientarem na comunidade, me darem afeto e cuidado. Foi um grande prazer me tornar “*um dos ‘fi’ que vão e voltam*” dessa mulher que transborda cuidado e alegria.

À Cáritas Diocesana de Januária por intermediar o meu contato com a comunidade pesquisada, especialmente à Meire, extremamente amável e gentil em todo o processo de realização do campo. À Profª Andréa Narciso, ao Prof. Denilson Meireles e à Profª Suzi de Almeida, da Unimontes, que compartilharam momentos preciosos de diálogo comigo, me orientando nas buscas de informação sobre o campo e cedendo materiais importantes sobre a região norte-mineira.

Às diversas instituições e órgãos que me receberam e disponibilizaram materiais.

Às pessoas que me acolheram em suas casas pelas andanças nesse mundo: Myrleene e Daliana, sem me conhecer, confiaram e compartilharam seus dias e suas vidas nos ensolarados dias norte-mineiros e Gabi Reis, amiga de tantos anos, da militância e da vida, pela hospedagem em Belo Horizonte. Sem o apoio dessas pessoas, realizar o trabalho de campo teria sido muito mais difícil.

À Velia Teran e sua família que se tornou também a minha durante os quase seis meses vivendo em solo mexicano na realização do doutorado sanduíche. À Thaís Luz, que compartilhou os dias, os tacos, as *cervezas*, os/as amigos/as e os maravilhosos dias no México. Aos colegas do Ciesas que me receberam sempre de forma tão gentil, especialmente a Maga, sempre tão cuidadosa e paciente me socorrendo nas dificuldades com a língua espanhola.

À minha orientadora Prof<sup>a</sup> Sarah Telles que me acompanha desde o início do doutorado e abraçou essa pesquisa e todas as suas versões. À Prof<sup>a</sup> Claudia Schmitt que me aproximou dos estudos rurais, contribuiu significativamente na banca de qualificação e aceitou ser parte desse processo como minha co-orientadora.

À Prof<sup>a</sup> Marília Falci, por quem tenho tanto carinho e gratidão, sempre tão generosa, que ajudou a clarear e direcionar a pesquisa. Ao Prof. John Comerford e à Prof<sup>a</sup> Luiza Valente que aceitaram prontamente integrar a banca.

Às bolsas e auxílios concedidos. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio (PPGCIS/PUC-Rio), pela formação que me foi dada.

Às/aos professoras/es, funcionárias/os e colegas do PPGCIS; à Taísa, pela atenção sempre, uma inspiração pra mim. Aos limões de Gramsci, sempre presentes nesses quatro longos anos de PUC, compartilhando as alegrias e as dores da vida acadêmica, que leram, opinaram, sugeriam, criticaram e me levaram pra tomar uma cerveja quando eu achava que não ia aguentar: Marina, Gabriel, Brena, José e Yasmin.

Às/aos amigas/os da vida e da militância que entenderam meus sumiços e aplaudiram cada conquista, não caberia aqui a lista.

Aos meus familiares, que me apoiam diariamente nesse percurso, respeitando os momentos de ausências, mesmo quando a saudade aperta: ao meu pai, Paulo, pelo incentivo sempre; à minha mãe, Cláudia, por me ensinar tanto com sua coragem e determinação e me mostrar que fragilidade e força não são antagônicas. Ao meu irmão, Thiago, pelo carinho.

Ao Paulo, companheiro da vida, pela paciência, pelas esperas, pelo apoio e o cuidado diário.

A todas/os que contribuíram de alguma forma para esse processo, que apoiaram, respeitaram, ouviram, opinaram e estiveram presentes em algum momento. Esse foi um momento valiosíssimo de trocas, de mudanças e aprendizagens. Como nos ensinou Guimarães Rosa:

“O mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam, verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão.” (Rosa, 1994, p. 24)

## Resumo

Lima, Ana Carolina Radd; Telles, Sarah Silva. **Das sombras das árvores aos galpões de produção: mulheres em movimento na Comunidade Quilombola Buriti do Meio no sertão norte-mineiro.** Rio de Janeiro, 2019. 244p. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Comunidade Rural de Buriti do Meio, localizada no município de São Francisco, Sertão do Norte de Minas Gerais, recebeu seu reconhecimento como quilombola pela Fundação Cultural Palmares em 2004 e vem desde então ampliando seu acesso a serviços públicos e assegurando seus direitos. A história de Buriti do Meio é tecida por um conjunto de vivências e experiências de mulheres, cujas vidas são marcadas pelos processos migratórios e pelas estratégias de sobrevivência como alternativas à escassez de oportunidade de trabalho na região. Análise nesta tese narrativas femininas sobre experiências e trajetórias possíveis vivenciadas por mulheres quilombolas de Buriti do Meio. Por meio de uma imersão etnográfica, faço uma descrição densa da comunidade, considerando sua localização geográfica, sua formação histórica e seus aspectos políticos e culturais. Proponho que a produção da cerâmica, atividade tradicional da comunidade, tem possibilitado a construção de novas identidades das mulheres. Os grupos de artesãs e dançadeiras, protagonizados pelas mulheres de Buriti, tiveram um papel importante no processo de reconhecimento étnico e vêm dando projeção à comunidade, e, assim, valorizando a memória e a cultura locais. A partir de uma lente feminista, observo o movimentar dessas mulheres e as novas reconfigurações dos padrões sexuais tradicionais em consequência dos deslocamentos do ambiente privado para o público: das árvores do interior das unidades produtivas para os galpões de produção e de comercialização de artesanato. Essas reconfigurações suscitam, por sua vez, outro movimento, nesse caso, movimento político de liderança e luta das mulheres. Elas assumem o protagonismo das atividades políticas e culturais da comunidade e continuam como principais responsáveis pela manutenção da família, aumentando, assim, suas esferas de atuação. Ao lado da luta por acesso a direitos, há a luta cotidiana para a criação das/os filhas/os e para melhores condições de vida. Variadas estratégias das mulheres são necessárias para a manutenção de

suas famílias na localidade em consequência da seca e da escassez de trabalho. Defendo que as diferentes experiências de vida das mulheres de Buriti permitem compreender como a mobilidade feminina - seja espacial, seja simbólica - contribui para a reconfiguração dos papéis de gênero na comunidade. Busco, então, observar os espaços em que as mulheres estão inseridas, e o que possibilita, ou impede o movimento feito por elas para se inserirem em novos espaços, gestarem suas vidas e a comunidade. As relações sociais e conhecimentos tradicionais associados aos problemas locais, que vão desde a pobreza, a convivência com a seca e a permanência na comunidade, me auxiliam a apresentar as protagonistas de minha pesquisa: as mulheres do quilombo de Buriti do Meio.

### **Palavras-chave**

Mulheres quilombolas; Comunidade; Trabalho; Artesanato; Populações tradicionais; Norte de Minas.

## Abstract

Radd, Ana Carolina; Telles, Sarah Silva. (Advisor). **From the Shadows of the Trees to the Production Sheds: Women in Movement in the Buriti do Meio Quilombo-Community in the “Sertão” Region of Northern Minas-Gerais.** Rio de Janeiro, 2019. 244p. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The rural community of Buriti do Meio, located in the São Francisco district of the northern Sertão region of Minas Gerais, received its recognition as a quilombo by the Palmares Cultural Foundation in 2004 has been since then broadening its access to public services and securing its rights. Buriti do Meio's history is woven by a set of lived-experiences of women whose lives are marked by the migration processes and the survival strategies as alternatives to the lack of labor-opportunity in the region. I analyze in this thesis women's narratives on the possible experiences and trajectories lived through by quilombola-women in Buriti do Meio. Through an ethnographic immersion I make a dense description of the community, considering geographical location, historical formation, and political and cultural aspects. I propose that the pottery production, a traditional activity of the community, has enabled the construction of new identities of women. The craftswomen's and dancer's groups, led by the women of Buriti, have had an important role in the process of ethnic recognition and have been progressively giving exposure to the community, enhancing the value of the local culture and memory. From a feminist perspective I observe these women's movements and the new reconfigurations of the traditional sexual patterns as a consequence of the displacement from the private to the public environment: from the trees inside the productive units to the production and commercialization sheds of handicraft. These reconfigurations bring about in turn a new movement, a political movement of leadership and struggle on the part of women. They take on the protagonism of political and cultural activities of the community and remain as the individuals mainly responsible for the maintenance of the family, increasing thus their scope of action. Besides the struggle to access rights, there exists the everyday struggle to raise children and for better life-conditions. Various strategies are necessary for the maintenance of the family in the region due to the drought and the shortage



of labor opportunities. I defend that the different life-experiences of Buriti's women allow us to understand how women's mobility – either spatial, or symbolic – contributes to the reconfiguration of gender roles in the community. I seek to observe the spaces in which women are situated and what allows or hinders the movement in order to enter new spaces, to manage their lives and the community. The social relations and the traditional knowledge associated with the local problems, from the poverty, the coexistence with the drought and to the permanence at the community, allow me to present the protagonists of my research: the women of the Buriti do Meio's quilombo.

### **Keywords**

Quilombolas women; Community, work; handicraft; traditional populations; Northern Minas Gerais.

## Sumário

1. Introdução	15
2. O <i>entre-lugar</i> norte-mineiro e a mobilidade feminina	49
2.1. O <i>entre-lugar</i> do norte-mineiro	55
2.2. A formação de quilombolo no Norte de Minas	67
2.3. A descrição do espaço: a comunidade Buriti do Meio	74
2.4. Mídia, pesquisadores, visibilidade e reconhecimento	93
3. A memória: a Comunidade Buriti do meio e sua história	103
3.1. Memória, parentesco, identidade e território	104
3.2. Crenças, saberes e tradições	122
4. O protagonismo feminina: da invisibilidade da mulher escrava às lutas populares	137
4.1. A inclusão da mulher negra na sociedade pós-abolição	142
4.2. O movimento feminista e a luta da mulher negra	147
4.3. O papel feminino nas lutas quilombolas	152
4.4. Protagonismo feminino em Buriti do Meio	155
4.4.1 O grupo de dança e batuque de Buriti do Meio	155
4.4.2 A atuação política das mulheres do Buriti	160
5. Mulher e trabalho: a centralidade do artesanato em barro e as Novas estratégias produtivas	176
5.1. O artesanato das sombras das árvores aos galpões de Produção	189
5.2. Narrativas femininas e estratégias de permanência	205
6. Considerações finais	217
7. Referências bibliográficas	226
8. Anexos	240

## Lista de Figura

Figura 1 Mapa de Minas Gerais por região .....	56
Figura 2 Localização geográfica da Comunidade Buriti do Meio.....	75
Figura 3 Casa com cisterna de polietileno .....	80
Figura 4 Mapa da Comunidade Quilombola Buriti do Meio .....	81
Figura 5 Croqui do Buriti do Meio produzido pela comunidade a partir da oficina de cartografia social .....	82
Figura 6 Cerca de Pedra .....	83
Figura 7 Casa com plantação de milho .....	84
Figura 8 Centro da Comunidade Buriti do Meio .....	85
Figura 9 Posto de saúde .....	87
Figura 10 Escola Fazenda Passagem Funda.....	88
Figura 11 Preparação da refeição no espaço físico da cozinha .....	103
Figura 12 Abertura de processo para titulação de terra - Buriti do Meio	115
Figura 13 Quadro Geral: Andamento dos Processos MG .....	115
Figura 14 Congregação Cristã do Brasil .....	125
Figura 15 Igreja Católica: Celebração de Domingo de Ramos.....	126
Figura 16 Festa da Abolição na escola .....	127
Figura 17 Apresentação de capoeira .....	133
Figura 18 Reunião da Associação Comunitária dirigida por mulheres ...	169
Figura 19 Galpão de produção do artesanato .....	175
Figura 20 Artesã quebrando o barro .....	190
Figura 21 Oficina de artesanato pelo Projeto Quilombo de Direitos.....	191
Figura 22 Artesã levantando a peça.....	192
Figura 23 Artesã no galpão de produção .....	195
Figura 24 Forno para queima das peças de artesanato .....	196
Figura 25 Peças de barro antes e depois da queima .....	197
Figura 26 Água no pote .....	202
Figura 27 Peças armazenadas no galpão .....	203

## Lista de Quadro

Quadro 1 As famílias de Buriti do Meio e seus apelidos .....	106
--	-----

## Lista de Tabela

Tabela 1 Número de comunidades quilombolas por regiões Geográficas de Minas Gerais, 2007	69
Tabela 2 População de distritos selecionados, 1838	72
Tabela 1 População de distritos selecionados, 1872	72
Tabela 4 Processos abertos por região	113

## Siglas

ABA – Associação Brasileira de Antropologia  
ACQBM – Associação Comunitária Quilombola Buriti do Meio  
ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias  
ASA – Articulação Semiárido Brasileiro  
CAA – Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas  
Cedefes – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva  
Cemig – Companhia Energética de Minas Gerais S.A.  
CIESAS – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
CLT – Consolidação das Leis do Trabalho  
Codevasf - Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba  
CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas  
Copasa MG – Companhia de Saneamento de Minas Gerais  
CRFB – Constituição da República Federativa do Brasil  
CTPS - Carteira de Trabalho e Previdência Social  
EJA – Educação Jovens e Adultos  
EMATER - Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural  
FCP - Fundação Cultural Palmares  
Fetaemg - Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Est. de Minas Gerais  
FJP – Fundação João Pinheiro  
FNDE – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação  
Funasa – Fundação Nacional de Saúde  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
IDH – Índice de Desenvolvimento Humano  
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
INFC – Instituto Novas Fronteiras da Cooperação  
Ipea - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada  
IPSENG – Instituto de Previdência dos Servidores do Estado de Minas Gerais  
KNH – Kindernothilfe  
MMC – Movimento de Mulheres Camponesas  
MMM – Marcha Mundial das Mulheres  
PBF – Programa Bolsa Família  
PEC – Proposta de Emenda à Constituição  
PIB – Produto Interno Bruto  
Pnud - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento  
PSF – Programa Saúde da Família

RURALMINAS – Fundação Rural Mineira Colonização e Desenvolvimento  
Agrário

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

SEPPIR – Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade  
Racial

Sudene – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

Unesco – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e  
a Cultura

UNIFRAN – Universidade de Franca

Unimontes – Universidade Estadual de Montes Claros

Unopar – Universidade Norte do Paraná

*“Maria, Maria  
É um dom, uma certa magia  
Uma força que nos alerta  
Uma mulher que merece  
Viver e amar  
Como outra qualquer  
Do planeta  
Maria, Maria  
É o som, é a cor, é o suor  
É a dose mais forte e lenta  
De uma gente que ri  
Quando deve chorar  
E não vive, apenas aguenta  
Mas é preciso ter força  
É preciso ter raça  
É preciso ter gana sempre  
Quem traz no corpo a marca  
Maria, Maria  
Mistura a dor e a alegria  
Mas é preciso ter manha  
É preciso ter graça  
É preciso ter sonho sempre  
Quem traz na pele essa marca  
Possui a estranha mania  
De ter fé na vida”*

Milton Nascimento e Fernando Brant, *Maria Maria*

# 1

## Introdução

"Em função das mulheres negras sempre estarem posicionadas na base da hierarquia de gênero, racial e econômica, quando as mulheres negras se movimentam o mundo inteiro se movimenta com elas. É por isso que independentemente das mudanças e dos reveses políticos e econômicos, as mulheres negras representam a resistência e a esperança do mundo."<sup>1</sup>

A fala acima foi proferida por Angela Davis, defendendo o poder de transformação da mobilização das mulheres, durante o Curso Internacional "Decolonial Black Feminism in The Americas" na cidade de Cachoeira, na Bahia, em 2017. Ao trazer essa fala de Davis, assumo nesta tese uma postura interseccional, de acordo com a qual a produção do gênero é necessariamente racializada e atravessada pelas relações de classe.

Pensar na divisão sexual do trabalho é pensar num modo de organização de gênero, de raça e de classe. Dito de outra forma, as posições e as vulnerabilidades existentes entre as mulheres não serão explicadas se não se considerar que as relações são atravessadas pela raça e pela classe. Gostaria ainda de pontuar que, se hoje estamos vivendo num momento de desconstrução e perdas de direitos, no que se refere a populações específicas, e que representam parcelas importantes da população, sempre houve uma baixa efetividade do Estado de Direito.

As mulheres negras estiveram entre as primeiras trabalhadoras do Brasil e representam, atualmente, grande parte da força de trabalho brasileira, principalmente naqueles trabalhos menos valorizados, econômica e socialmente. Essa desvalorização dos trabalhos percebidos como tradicionalmente femininos, de modo geral, atividades domésticas e de cuidado, está relacionada ao fato dessas atividades fazerem parte dos espaços domésticos, sendo desconsideradas no escopo econômico.

Essas atividades, quando transversalizadas por outros marcadores sociais, como raça e classe, como no caso dos empregos domésticos, remetem ao passado escravocrata brasileiro e são ainda mais marginalizadas, situando os trabalhadores envolvidos em sua execução na base da pirâmide social brasileira. O trabalho doméstico, corresponde a quase 20% da força de trabalho feminina e somente em

---

<sup>1</sup> Davis, 2017, Cachoeira-BA. A conferência na íntegra está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NDwbjSvpDZo>. Acesso em: 10 de agosto de 2019.

2012, com a Proposta de Emenda à Constituição nº 66, “PEC das Domésticas”<sup>2</sup>, foi equiparado a outras categorias de trabalho regidas pela Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT). Composto por 93% de mão de obra feminina<sup>3</sup> e mais de 60% de mulheres negras, o trabalho doméstico está entre as categorias mais desvalorizadas no Brasil. Mesmo após a regularização, o percentual de pessoas nessa ocupação sem registro na Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS) é bastante alto. De acordo com a Organização Internacional do Trabalho (OIT) “*No Brasil, apenas um terço das(os) trabalhadoras(es) domésticas(os) possuem carteira assinada*”<sup>4</sup>. Ou seja, grande parte das/os trabalhadoras/es que ocupam essa categoria encontra-se informalizada, sem garantia dos direitos trabalhistas.

O livro *Mulher Negra*, publicado em 1985 por Sueli Carneiro e Tereza Santos, traz dados estatísticos acerca da posição da mulher negra no mercado de trabalho no período de sua elaboração, lembrando que as mulheres brancas obtiveram a partir da década de 1960, com o desenvolvimento do país, vantagens em termos de acesso à educação, mercado profissional e remuneração, que resultam em diferenças qualificáveis e quantificáveis de status em relação às mulheres negras.

Entretanto, em que pese a presença cada vez mais expressiva das mulheres no mercado de trabalho, elas não só permanecem nos postos de trabalhos mais desvalorizados, como continuam sendo as principais responsáveis por atividades de manutenção da vida, sem reconhecimento nem remuneração, os chamados trabalhos reprodutivos (Hirata, 2015). Essa desvalorização do trabalho feminino encontra-se associada à naturalização do trabalho doméstico e de cuidado como “trabalho por amor”. Segundo Cunha (2015), nasce dessa associação a ideia da mulher como ‘dona de casa’ cuja função é realizar todas as atividades de manutenção da vida.

<sup>2</sup> Proposta de Emenda Constitucional nº 66/2012 que dá origem à Emenda Constitucional nº 72/2013, estabelecendo a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais. Sobre as novas configurações do trabalho doméstico remunerado v. Fraga e Monticelli, 2018 e Monticelli, 2013.

<sup>3</sup> A categoria serviço doméstico na legislação abarca uma série de tarefas que apresentam diferenças significativas em relação às funções desempenhadas pelos homens e mulheres contratados para essa função: enquanto os homens são sobretudo motoristas particulares, jardineiros e caseiros, as mulheres são faxineiras, cozinheiras, babás, lavadeiras, passadeiras, arrumadeiras ou fazem várias dessas tarefas ao mesmo tempo. (Fraga e Monticelli, 2018)

<sup>4</sup> OIT, 2017. Disponível em: [https://www.ilo.org/brasilia/temas/trabalho-domestico/WCMS\\_565971/lang-pt/index.htm](https://www.ilo.org/brasilia/temas/trabalho-domestico/WCMS_565971/lang-pt/index.htm). Acesso em: 10 de agosto de 2019.



Há toda uma esfera de atividades humanas, nomeadamente os trabalhos das mulheres que são realizados fora da esfera industrial e do comércio, ou seja, no espaço doméstico ou da comunidade, que não tendo valor de troca no mercado, deixam de ser trabalho, ou, quando muito, são considerados o tal trabalho reprodutivo. (Cunha e Casimiro, 2019, p.8)

Com a naturalização do trabalho doméstico e de cuidado segregam-se e hierarquizam-se as relações entre economia e vida, entre privado e público, trabalho produtivo e reprodutivo e entre mulheres e homens. Cunha (2017) aponta, entretanto, para a necessidade de, a partir de uma hermenêutica feminista, tornar visíveis alguns questionamentos teóricos que dizem respeito à construção social da subalternidade das mulheres e à dicotomia entre trabalho produtivo e reprodutivo. Junto-me à ideia trazida por Cunha e Duarte (2019, p.23) de que *“a dicotomia entre trabalho produtivo e reprodutivo esconde mais do que mostra sobre as alternativas económicas pensadas e lideradas por mulheres”*. Todas as tarefas desempenhadas pelas mulheres, em qualquer esfera da vida, são trabalhos produtivos porque são necessários e contribuem para o bem viver do grupo. É necessário repensar essa dicotomia para que seja possível libertar-nos da hierarquia que ela instaura.

No contexto deste trabalho, essa ruptura com o pensamento dicotômico é que permitirá pensar a emancipação feminina e o protagonismo das quilombolas de Buriti do Meio. Como sugerido por Cunha: é necessário olhar a emancipação das mulheres sempre dentro do seu contexto. Muitas mulheres são levadas por suas experiências socioeconômicas não apenas a disputar as hegemonias totalitárias das dicotomias como as subverterem. Para muitas mulheres, como assinala, *“cozinhar, agricultar, comerciar, tecer, ensinar, curar, fazer medicamentos ou definir metas para o seu negócio fazem parte do seu repertório diário de acção”* (Cunha e Casimiro, 2019, p.9). É preciso contextualizar e ressignificar as fronteiras estabelecidas entre produção e reprodução, público e privado, trabalho feminino e trabalho masculino, para compreender a organização da vida social em Buriti do Meio.

Busco então, nesse trabalho, retomar a ideia de mobilidade feminina, a partir de uma lente feminista focada especificamente naquelas mulheres da base da pirâmide social, como assinala Davis; neste caso, mulher, negra, quilombola e pobre. Esse ato de se *movimentar*, em seus sentidos espacial e simbólico, vem acompanhado de definições e reconfigurações dos papéis sociais atribuídos aos

sexos que dão suporte a toda a hipótese que acompanha o desenvolvimento desse trabalho. A mobilidade feminina se dará aqui, como busco desenvolver ao longo da tese, como reconfiguração dos padrões tradicionalmente estabelecidos, por meio do deslocamento do ambiente privado para o público; das árvores do interior das unidades produtivas para os galpões – de produção de artesanato e comercialização – que também vão se configurar como espaço político de atuação das mulheres. Esse movimento feminino se dá também entre territórios, do campo para a cidade, não mais somente ocupando postos tradicionais de trabalho feminino como o trabalho doméstico, mas através das possibilidades de exposição e venda do artesanato.

Esse deslocamento das mulheres vem gerando efeitos sobre a organização da comunidade<sup>5</sup> em que vivem, reconstruindo papéis sociais e desenhando um outro movimento, nesse caso, movimento político que vem sendo cada vez mais protagonizado por elas. Destaco nesse movimento a crescente atuação feminina na Associação Comunitária da Comunidade Quilombola de Buriti do Meio. Tradicionalmente, nos espaços relativos à cultura, o papel feminino possui grande destaque – artesanato, dança, religiosidade – e esse protagonismo tem se deslocado para a organização política em torno da associação comunitária e na luta por garantia de direitos na comunidade, como procurarei descrever no desenrolar da tese, especificamente no capítulo quatro. Observar esse movimentar feminino na Comunidade de Buriti do Meio auxilia a reflexão acerca do entrelaçamento das esferas de atuação dessas mulheres, que perpassa os espaços públicos e domésticos.

A organização política das mulheres de Buriti do Meio em busca do reconhecimento se entrelaça com o *mexer com barro* das artesãs. Embora esse entrelaçamento se faça em meio a conflitos e adversidades, esse papel feminino em Buriti do Meio, dotado de saber, *locus* da memória, reconecta o presente com o passado, trazendo novas perspectivas de futuro, possibilitando ainda um movimento temporal, de um passado tradicional que vem se recolocando nas práticas cotidianas da comunidade.

---

<sup>5</sup> O termo comunidade é usado, segundo Brandão, como lugar onde os grupos humanos se congregam, seja de forma livre ou arbitrária: “em que pessoas, famílias e redes de parentes e ‘comuneiros’ reúnem-se para viver suas vidas e dar, entre palavras e gestos, um sentido a ela.” (Brandão e Borges, 2014). O uso do termo comunidade nessa tese remete, principalmente, ao espaço onde as mulheres, sujeitas das pesquisas, estão inseridas, estabelecem suas relações e reproduzem suas vidas.

A escolha das *mulheres* como sujeitos da pesquisa se deu por algumas razões que não meramente a minha posição política feminista e o interesse por temas que rodeiam a vida das mulheres, mas, sobretudo, pela relevância do papel da mulher dentro da família tradicional, marcado pelas tarefas de cuidado e organização familiar. A esfera camponesa, segundo Woortmann (1990), envolve três categorias fundantes: terra, trabalho e família. Nesse contexto, se faz necessário, então, pensar o papel da mulher na família e na comunidade, seus espaços de atuação, trabalho e resistência.

A participação das mulheres no processo produtivo se faz presente desde o início da construção humana do saber e da prática vinculada à agricultura (Neves e Medeiros, 2003). O trabalho feminino sempre foi essencial para a garantia da vida, desde a produção da alimentação à comercialização. Ao longo da história, no entanto, o trabalho feminino foi secundarizado, diante de organização social capitalista (Federici, 2017), que redimensiona a ação dos homens e apaga a ação das mulheres.

Trabalhos como os desenvolvidos por Heredia (1984); E. Wootmann, (1991; 1995) e Paulilo, (1987), são precursores nessa temática da produção e reprodução do cuidado na área rural e suas especificidades. Neves e Medeiros (2013), na apresentação do livro “*Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamento político*”, destacam no incipiente crescimento de estudos sobre campesinato as relações de gênero e seus desdobramentos em termos de relações de poder.

...diante da reestruturação produtiva e da crescente complexidade dos mercados, acompanhadas da construção de demandas pertinentes, organizadas por homens e mulheres mobilizados em convergência ou contraponto no exercício de papéis e construção do acesso a recursos públicos, é, contrastivamente, bastante escasso o conhecimento sobre as relações de gênero e seus desdobramentos em termos de relações de poder. (Neves e Medeiros, 2013, p. 14)

As autoras assinalam ainda que esse contraste aparece também sobre as posições diferenciadas que muitas das mulheres deste segmento vêm assumindo. (Neves e Medeiros, 2013). Segundo Neves e Medeiros (2013), mesmo que haja uma quantidade de textos retratando este empenho, não há um agrupamento dessas produções com um tratamento analítico que permita visibilidade e sistematização contextual de diversas questões e do estado da arte.

Paulilo (2016), corroborando o exposto pelas autoras acima, assinala que a sociologia rural historicamente tem privilegiado a ideia de família rural como um

todo, ao passo que o feminismo tem características de um movimento muito urbano. Ainda é necessário um esforço para fazer "*os caminhos dos feminismos e dos estudos agrários se cruzarem*" (Paulilo, 2016).

Vale considerar que a distância do debate de gênero da esfera rural não é uma realidade apenas no debate acadêmico, mas no próprio movimento social. A própria ideia de um "feminismo camponês" no Brasil é muito recente. Segundo Paulilo, que acompanha o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) desde 1990, não obstante a origem do movimento datar de 1983, as militantes do MMC, passaram a usar publicamente a palavra feminismo somente em 2010, em um encontro ocorrido na cidade de Xaxim, SC.

Quando se trata dos estudos sobre as chamadas "comunidades tradicionais"<sup>6</sup>, grande parte das pesquisas tem se dado pela esfera do direito, do processo de reconhecimento, do uso da terra e da valorização de suas culturas (Almeida, 2002; Arruti, 2008, 1997; Fiabani, 2008; O'Dwyer, 2002). Notam-se, no entanto, a emergência de novas identidades e o aumento do interesse dos/as pesquisadores/as em compreender as relações de gêneros nessas novas categorias identitárias: quebradeiras de coco babaçu, coletoras de castanhas, coletoras de flores, catadoras de mangabas, entre outras identidades que surgem atreladas aos seus processos de trabalho e se firmam, trazendo novas demandas e desafios aos estudos sobre mulher e campesinato. Essas identidades que permeiam as sociedades camponesas referem-se a modos de vida baseados na reciprocidade e no interconhecimento, permitindo que eles se reconheçam como pertencentes a um grupo que compartilha práticas, saberes e valores. Sobre comunidades quilombolas, em específico, o recorte de gênero aparece de modo tímido. Destacam-se os trabalhos de Silva, (2016); Souza, (2006); Aguiar (2016) e Tubaldini, (2010).

<sup>6</sup> Há um grande debate em torno do que vem a ser Comunidades, Povos e População Tradicionais. Considero a tentativa de Carlos Brandão (2010) de sintetizar os conceitos apresentados por Almeida (2002; 2004), Antônio Carlos Diegues (2000, 2004) e Manuela Carneiro Cunha (2009) como significativa para se compreender a complexidade do que vem sendo discutido sobre esses grupos. Para Brandão: "Comunidade tradicional constitui-se como um grupo social local que desenvolve: a) dinâmicas temporais de vinculação a um espaço físico que se torna território coletivo pela transformação da natureza por meio do trabalho de seus fundadores que nele se instalaram; b) saber peculiar, resultante das múltiplas formas de relações integradas à natureza, constituído por conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição ou pela interface com as dinâmicas da sociedade envolvente; c) uma relativa autonomia para a reprodução de seus membros e da coletividade como uma totalidade social articulada com o "mundo de fora", ainda que quase invisíveis; d) o reconhecimento de si como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral; e) a atualização pela memória da historicidade de lutas e de resistências no passado e no presente para permanecerem no território ancestral; f) a experiência da vida em um território cercado e/ou ameaçado; g) estratégias atuais de acesso a direitos, a mercados de bens menos periféricos e à conservação ambiental.

Busco então, nessa tese, um diálogo dessas diferentes perspectivas e o que vem sendo produzido principalmente sobre relações de trabalho e campesinato com o feminismo negro interseccional, que, embora possua uma realidade muitas vezes urbana, pode auxiliar na compreensão de alguns fenômenos, como história de luta e resistência das mulheres negras, e da realidade vivida pelas mulheres negras rurais. Embora a organização de mulheres do Buriti do Meio não se auto-identifique como feminista, vale destacar o protagonismo das mulheres nessa comunidade e a reestruturação dos papéis de gênero que tem sido gerada a partir da inserção dessas mulheres em novos espaços da comunidade ao assumirem postos de liderança e a luta por direitos. Esse movimento realizado por elas tem gerado efeitos não só em suas vidas, como em suas famílias e na própria comunidade.

A produção de cerâmica é considerada a principal atividade produtiva realizada na comunidade<sup>7</sup> e tem as mulheres como suas principais atrizes, sendo reconhecida-mente um trabalho feminino. O valor cultural e histórico de sua produção está imbricado no processo de reconhecimento como aparece em muitas narrativas das artesãs. Dona das Neves tem um protagonismo muito específico pelo seu papel de liderança cultural e artesã. Em um tom de orgulho ela afirma: “*eu fui lá [na Fundação Cultural Palmares], eu reconheci essa comunidade*”<sup>8</sup>. No relato de Tânia, que não atua como artesã, mas é uma liderança política e sobrinha de Dona das Neves, o contato com o Serviço de Apoio à Microempresa (SEBRAE) aparece como central para o processo de reconhecimento. Essa relação que perpassa a produção do artesanato em barro como atividade cultural tradicional na comunidade produz reflexo na construção da identidade das mulheres quilombolas, como procurei aprofundar no capítulo específico sobre o agenciamento da comunidade no processo de reconhecimento. Entendo que, por essas razões, o trabalho artesanal das mulheres como a cerâmica de barro aparece como um elo entre o passado e o futuro, entre as raízes étnicas e a memória da comunidade com o presente e a chegada das políticas sociais.

Vinculado a esse ofício, sua valorização simbólica e sua representação local, há um entrelaçado de narrativas femininas, memória coletiva e reconfigura-

---

<sup>7</sup> Não necessariamente é a fonte de renda das famílias ou o principal trabalho desenvolvido pela população de Buriti do Meio, mas a principal atividade desenvolvida na comunidade.

<sup>8</sup> Essa frase, como muitas outras semelhantes, foi proferida pela artesã Dona das Neves se referindo a uma das viagens que fez, articulada com a Fundação Cultural Palmares para fins de reconhecimento étnico. Ela conta que durante o processo fez várias viagens para Brasília e Belo Horizonte a fim de dar depoimentos sobre a história da comunidade e seu passado étnico.

ções de papéis que contribuem para que as mulheres da comunidade se coloquem em primeiro plano na atuação política e na luta pelo reconhecimento quilombola. É possível que a tradição da cerâmica tenha um papel de grande relevância no acionamento da categoria quilombola. É possível que a dinâmica migratória presente na vida das famílias de Buriti do Meio contribua para o movimento das mulheres no sentido de ocupação de novos espaços como o da Associação Comunitária. Essa contribuição pode se dar tanto pela experiência adquirida pelas mulheres fora da comunidade como pela ausência masculina na comunidade nos períodos de migração para trabalho sazonal. Entendo, entretanto, que o ser mulher quilombola no Buriti do Meio se constrói na esfera da cultura, principalmente através “*do mexer com o barro*”, fato contribuiu significativamente para a construção da identidade feminina quilombola de Buriti do Meio. O devir mulher quilombola aparece de diversas formas, associado a uma série de práticas através das quais se constitui o modo de vida local – luta, festejos, rezas, danças, trabalho – que é específico, mas não é homogêneo. Dentro de uma complexa heterogeneidade de trajetórias femininas – que envolve desde a complexidade religiosa às alternativas de migração, permanência, estrutura familiar, entre outras – as formas e possibilidades de trabalho e de produção da vida vão sendo construídas. Embora algumas dessas atividades permaneçam muitas vezes invisíveis a um olhar de fora, são fundamentais para a manutenção da família na comunidade, para a sobrevivência à seca e à precariedade da região.

Partindo dessas premissas, define-se o objeto central de investigação dessa pesquisa: o movimento das mulheres por meio das atividades de trabalho e o protagonismo feminino na Comunidade Quilombola Buriti do Meio. Trago a reflexão sobre como as estratégias de sobrevivência vão emergindo a partir das experiências dessas mulheres e das transformações que atravessam suas vidas. Transformações essas que ganham maior efetividade com as políticas sociais, implementadas como parte do Programa Brasil Quilombola (PBQ), que se iniciaram na primeira década dos anos 2000, após o reconhecimento da raiz étnica da comunidade pela Fundação Cultural Palmares.

As preocupações que deram origem a esta pesquisa de doutorado surgiram durante o desenvolvimento de um estudo de caso na favela do Vidigal, no Rio de Janeiro, com mulheres beneficiárias do Programa Bolsa Família, no processo de elaboração de minha dissertação de mestrado. Busquei nesse momento traçar o

perfil de algumas mulheres beneficiárias do Programa Bolsa Família na Favela do Vidigal, a partir de suas percepções individuais, analisando sua configuração familiar, dinâmica de vida e incorporação de papéis sociais e avaliando também quais os efeitos das condicionalidades exigidas pelo programa sobre suas práticas de vida (Radd, 2015).

Dentre as questões suscitadas no desenvolvimento dessa pesquisa, comecei a me questionar acerca das possíveis interferências das políticas de distribuição de renda, a exemplo do Programa Bolsa Família, na vida das mulheres inseridas em contextos de pobreza diversos. Inicialmente, pensei em estruturar minha tese de doutorado com base em um estudo comparativo entre a pobreza rural e a pobreza urbana. A hipótese levantada nesse momento inicial de reflexão era de que enquanto o Programa Bolsa Família cumpria o seu papel original de renda complementar na vida das mulheres da cidade, no campo, devido à situação de isolamento<sup>9</sup>, passava a se constituir como a principal fonte de renda, considerando a ausência de um trabalho remunerado permanente e estável.

Eu já considerava, naquele momento, que as condições de acesso à terra deveriam incidir sobre a forma na qual as políticas redistributivas, como o Bolsa Família, influenciavam a vida de suas beneficiárias. Essas questões iniciais direcionaram a escolha da comunidade onde seria realizada a pesquisa e minha inserção no campo. A definição do contexto, inicialmente, se deu pelos seguintes critérios: eu buscava uma comunidade rural que apresentasse características de isolamento e com grande parte da população elegível a programas de superação da pobreza. Nesse caso, a questão de gênero ainda se faz relevante já que a divisão sexual do trabalho atribui às mulheres as tarefas de cuidado e o caráter maternalista dessas políticas as tornam prioritárias na titulação para recebimento do benefício, como o do Programa Bolsa Família.

Em abril de 2015 tive o primeiro contato com a região onde se realizou a pesquisa – o Norte de Minas – durante a IV Ação Internacional da Marcha Mundial das Mulheres<sup>10</sup>, nesse momento não como pesquisadora, mas como militante

<sup>9</sup> Refiro-me tanto ao isolamento territorial, em se tratando de locais com difícil acesso – distante de centros comerciais – como material, no que tange à precariedade de acesso a bens públicos e equipamentos estatais.

<sup>10</sup> Ocorreu a primeira ação no Brasil em 2000 com uma plataforma de campanha com 17 reivindicações para a eliminação da pobreza e da violência contra as mulheres. A partir desse momento a MMM se forma como um movimento permanente com ações internacionais para alinhamento da plataforma a cada cinco anos. Disponível em:

feminista. Entre os anos de 2007 e 2015 minha militância feminista estava organizada em um Núcleo da Marcha Mundial das Mulheres (MMM) – Coletivo Maria Maria – em Juiz de Fora – Minas Gerais, cidade onde nasci e onde concluí minha graduação. Em 2015, quando estava no primeiro ano do doutorado, já residindo no Rio de Janeiro, fui convidada a acompanhar uma ação da MMM em Minas Gerais<sup>11</sup>, com atividades que ocorreram do dia dezessete a dezenove de abril nas cidades de Montes Claros e Varzelândia, no Norte do estado. O principal debate que atravessou o encontro foi a denúncia dos projetos de mineração desenvolvidos por grandes empresas na região, que, além dos problemas ambientais, “*têm causado impacto sobre o trabalho das mulheres e aumentando a prostituição e a violência sexista. A mineração é uma das principais causadoras da crise hídrica e por isso as mulheres gritaram que ‘não aguentam tanta humilhação, não tem água pra beber, mas tem pra mineração’*”<sup>12</sup>.

Durante os três dias do encontro, pude conversar e participar de atividades com as mulheres trabalhadoras rurais no Norte de Minas e conhecer um pouco da região e das iniciativas de organização social ali desenvolvidas. Estava naquele momento conhecendo uma nova Minas Gerais, que eu, mineira, da Zona da Mata, agrícola, montanhosa e fértil, não conhecia; que não é nem das minas nem das matas, é das Gerais, da seca, do sertão, do beiju, do pequi, do tropeiro e de um calor quase insuportável. Uma Minas Gerais que eu só conhecia pelas belas descrições de Guimarães Rosa: “*É o Norte, sertanejo, quente, pastoril, um tanto baiano em trechos, ora nordestino na intratabilidade da caatinga, e recebendo em si o Polígono das Secas.*” (Rosa, 1967)

Nesses três dias intensos de atividades, eu percebi que aquela região tinha as características que eu buscava para desenvolver a pesquisa de minha tese de doutorado. Debrucei-me, então, sobre trabalhos acadêmicos desenvolvidos nessa porção do território mineiro e paralelamente buscava contatos com pessoas que

---

<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/acoes-internacionais>. Acesso em: 15 de agosto de 2019.

<sup>11</sup> A última Ação ocorreu em 2015 e teve como pauta “*fortalecer a defesa dos “territórios das mulheres”, que são compostos por seu corpo, pelo lugar onde vivem, trabalham e desenvolvem suas lutas, suas relações comunitárias, sua história*”. No Brasil ocorreu de forma descentralizada com um processo enraizado em nível local, os núcleos estaduais foram responsáveis pela efetivação das ações por estados. Informações retiradas do site <http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/acoes-internacionais/> Acesso em: 15 de agosto de 2019.

<sup>12</sup> Informação retirada no site da Marcha Mundial das Mulheres sobre a IV Ação Internacional no Norte de Minas. Disponível em: <http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/mulheres-marcham-nas-ruas-de-varzelandia/> Acesso em: 15 de agosto de 2019.



pudessem me auxiliar no retorno ao Norte de Minas. Com algumas indicações de contatos pessoais, entidades políticas e instituições na região, após muitos e-mails enviados, recebi duas respostas satisfatórias, de Meire Reis e de Myrlene Pereira<sup>13</sup>.

A partir de algumas conversas iniciais por e-mail, retornei ao Norte de Minas, para um campo exploratório, agora para a região de Januária, já nas margens do Rio São Francisco, um pouco mais próxima da Bahia. Por dois meses<sup>14</sup> fiquei hospedada na casa de Myrlene, que não só me abriu as portas da sua casa, mas compartilhou comigo sua vida e me ajudou a conhecer um pouquinho daquele espaço novo, contribuindo imensamente para o desenvolvimento desta pesquisa.

Meire, coordenadora de um projeto social<sup>15</sup> que está sendo desenvolvido no Quilombo Buriti do Meio, foi quem mediou meu contato com outros coordenadores de projetos desenvolvidos pela Cáritas Diocesana de Januária, possibilitando minha visita a comunidades diversas. Foi Meire também que, de forma muito gentil e amigável, me auxiliou durante todo o período de desenvolvimento do trabalho de campo. Nesse momento exploratório, percorri quatro municípios norte-mineiros: Januária, Manga, São Francisco e Cônego Marinho<sup>16</sup>, visitando 12 comunidades<sup>17</sup>.

Vale destacar o fundamental apoio das organizações sociais que atuam na região, não só no sentido de intermediar minha entrada nas comunidades, como também me auxiliando nesses deslocamentos, uma vez que as comunidades rurais na região se localizam, em geral, distantes dos centros urbanos e o serviço de transporte é precário. Ficou claro nessa ocasião que uma das questões que deveria ser levada em consideração na escolha da comunidade dizia respeito à acessibilidade.

Durante esses dois meses pude entrar em contato com as comunidades rurais e algumas mulheres trabalhadoras da região, experiência esta que resultou em mudanças no direcionamento da pesquisa. O território das comunidades rurais da

---

<sup>13</sup> Myrlene e Meire trabalham na Cáritas Diocesana de Januária.

<sup>14</sup> Janeiro e fevereiro de 2017

<sup>15</sup> Trata-se do *Projeto Quilombo de Direito*, desenvolvido em parceria com a Kindernothilfe (KNH), implementado em 2015 na comunidade, voltado para o bem-estar da criança e do adolescente.

<sup>16</sup> A ida à Comunidade de Olaria, no Candeal, que pertence ao município de Cônego Marinho, foi realizada com auxílio da EMATER, na pessoa da Vera.

<sup>17</sup> Cinco comunidades rurais no Vale do Peruçu (duas autodefinidas como quilombolas); uma comunidade em São Francisco (Comunidade Quilombola Buriti do Meio); cinco comunidades em Manga (entre elas dois assentamentos da reforma agrária e dois quilombos e uma comunidade rural quilombola em Cônego Marinho).

região – refiro-me, aqui, ao território percorrido durante a etapa exploratória da investigação – é marcado por uma diversidade de modos de vida e expressões sociais e culturais. Observa-se, ao mesmo tempo, uma série de elementos comuns que dizem respeito às condições materiais de existência, marcadas pela ausência ou ineficiência de serviços básicos e equipamentos públicos, pela precariedade das edificações e pelo contexto da seca, colocando em evidência as profundas desigualdades que atravessam a estrutura social da região e a vulnerabilidade social destas populações.

As comunidades visitadas apresentavam características muito diferentes e formas distintas de organização social. Infelizmente, eu não tinha disponível tempo e recurso suficientes para uma pesquisa tão extensa. Considerando as especificidades do contexto rural e as questões que aquele espaço me apresentava, direcionei a pesquisa para o mundo rural – agora abandonando a ideia inicial de comparação entre o rural e o urbano.

Ao me aproximar da realidade rural, fui tomada pela reflexão de que, em função da questão territorial, as mulheres camponesas teriam o seu sustento garantido pela terra, pela agricultura, dentro de suas especificidades. A terra aqui entendida como morada de vida, onde se conjuga família e trabalho, segundo a racionalidade camponesa (Heredia, 1984; Woortmann e Woortmann, 1997). O alimento só é comprado quando a colheita “*não dá*”, como afirmaram algumas entrevistadas. Ao deparar-me, entretanto, com várias situações de perda de colheitas por falta de água nas diversas comunidades em que estive, e sabendo de antemão das questões climáticas e econômicas que enfrenta o Norte de Minas, comecei a formular questionamentos: quais seriam as possibilidades produtivas na região como alternativas às políticas de renda? Quais as estratégias criadas pelas famílias, para a permanência nos seus territórios? E qual o papel das mulheres na manutenção dessas famílias?

Uma das comunidades visitadas chamou-me a atenção por ser quase que totalmente composta por mulheres. Eram elas que estavam à frente da maioria das organizações, protagonizavam a principal atividade econômica da comunidade – artesanato – e se destacavam como lideranças políticas em nível local. Além desses fatores, o esforço de mediação desenvolvido por Meire na minha relação com a comunidade garantiu minha entrada e acolhimento e contribuiu para que fosse possível realizar a investigação na Comunidade Quilombola Buriti do Meio.

Ao realizar um levantamento bibliográfico sobre as pesquisas que já vinham sendo realizadas em Buriti do Meio desde o processo de reconhecimento da comunidade como quilombola em 2004, verifica-se um grande interesse de pesquisa nesta comunidade, com destaque para os trabalhos realizados por Souza (2013); Assis (2015); Freitas (2015), além de um conjunto de pesquisas e publicações que compõem o Projeto de Pesquisa *Do sertão para outros mundos: as redes de relações sociais nos processos migratórios para o trabalho do/no Norte de Minas Gerais*<sup>18</sup>. Pude ainda constatar que, embora algumas pesquisas tragam questões em torno das relações de gênero na Comunidade Buriti do Meio, a exemplo de Aguiar (2016) e Costa e Paula (2013), nenhuma pesquisa abordava o trabalho feminino como tema central de investigação. É possível que esse grande interesse por parte de pesquisadores/as nesse grupo e o contato frequente da comunidade acadêmica com a população local<sup>19</sup> tenham contribuído para que minha entrada na comunidade se desse de forma menos estranha. Essa aproximação permite que haja uma compreensão da população sobre a universidade e até mesmo sobre o universo da pesquisa, já que muitos/as pesquisadores/as já concluíram seus trabalhos e têm retornado a comunidade para a entrega do material produzido. Embora, muitas vezes, a interrogação em torno do que eu, jovem pesquisadora, buscava naquela comunidade acompanhasse minha passagem por lá, a questão estava muito mais relacionada a eu ter partido do Rio de Janeiro para Buriti do Meio do que ao fato de eu ser uma pesquisadora.

Durante meu doutorado sanduíche, realizado de setembro a dezembro de 2017, no *Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)*, na Cidade do México, tive a oportunidade não só de aprofundar meus conhecimentos acerca do referencial teórico que perpassa os estudos sobre trabalho, feminismo e populações tradicionais, como também de me debruçar sobre o material de pesquisa que havia coletado durante o campo exploratório realizado em Buriti do Meio. Esse relativo distanciamento em relação ao contexto

<sup>18</sup> Esse projeto está sendo desenvolvido pelo Grupo de Estudos e Pesquisas do São Francisco – Opará/Mutum, parte do Núcleo Interdisciplinar de investigação Socioambiental (NIISA) da Unimontes. Os trabalhos produzidos pelo núcleo estão disponíveis no site <http://niisa.com.br/opara/> Acesso em 17 de agosto de 2019.

<sup>19</sup> Destaca-se também o crescente envolvimento das mulheres no processo educacional. Muitas mulheres têm retomado o processo de escolarização, inclusive estendendo seus horizontes educacionais com a possibilidade de acesso a cursos superiores como aparece mais detalhadamente em suas narrativas apresentadas nos capítulos quatro e cinco mais especificamente.

empírico da pesquisa me permitiu refletir de forma um pouco mais aprofundada sobre a esfera do trabalho feminino nas comunidades tradicionais.

A pesquisa aqui apresentada tem como fio condutor a relação entre as atividades – produtivas e reprodutivas – desenvolvidas pelas mulheres da comunidade de Buriti do Meio e o protagonismo adquirido pelas mulheres no processo de organização comunitária. Interesse-me em descrever e analisar as distintas estratégias desenvolvidas pelas mulheres visando à manutenção de suas famílias na localidade, partindo de narrativas femininas em meio às experiências e trajetórias possíveis vivenciadas por elas, mulheres quilombolas de Buriti do Meio. Dessa forma, é possível pensar se de algum modo a construção da identidade quilombola feminina, que entendo ter relação direta com a produção da cerâmica de barro, tem aberto o ambiente para a construção de uma emancipação das mulheres; e qual o lugar dos conhecimentos e dos trabalhos das mulheres na resistência e na criação de alternativas concretas e viáveis.

Busco compreender, a partir das diferentes experiências de vida das mulheres de Buriti, como a mobilidade feminina que tem ocorrido na comunidade desde o processo de reconhecimento, seja ela espacial ou simbólica, se relaciona com a reconfiguração dos papéis de gênero na comunidade. Dito de outro modo: como essa relação entre mobilidade feminina, protagonismo e identidade quilombola das mulheres se articula. É importante observar que as mulheres desta comunidade fazem parte das famílias que compõem uma comunidade quilombola no Norte de Minas Gerais. São, portanto, mulheres quilombolas que constroem uma identidade étnica que tem especificidades simbólicas relevantes.

Por meio de uma imersão etnográfica e uma descrição densa, procuro apresentar a complexidade da organização social das mulheres quilombolas de Buriti do Meio, dando centralidade às próprias narrativas das mulheres sobre suas vidas, o meio social em que estão inseridas, suas alternativas de trabalhos e sua participação na comunidade. Busco, então, observar os espaços em que estão inseridas, e o que possibilita, ou não, o movimento feito por elas para se inserirem em novos espaços. São as relações sociais e os conhecimentos tradicionais associados aos problemas locais, que vão desde a pobreza, a convivência com a seca e a permanência na comunidade, que me auxiliam a apresentar os sujeitos de minha pesquisa: as mulheres do quilombo de Buriti do Meio.

## Perspectiva teórico-metodológica

A chave analítica que dá sustentação teórica para essa tese perpassa as categorias de identidade, território, gênero e trabalho. Para a sociologia, entender o papel do indivíduo no grupo é fundamental, não sendo possível, portanto, falar de identidade sem que se reflita acerca do contexto social no qual o indivíduo está inserido. Devido ao caráter polissêmico do termo identidade, vale destacar que ao longo dessa tese utilizaremos identidade como um processo que se desenvolve, sobretudo, em sua relação com o território.

Almeida (2008) define território como sendo “*objeto de operações simbólicas e é nele que os sujeitos projetam suas concepções de mundo*”. As identidades, segundo a autora, “*são dinâmicas*” e se relacionam com o contexto socioespacial. Para Almeida (2008) é dessa relação constante entre sujeitos e território que se formam laços identitários que mantêm a cultura viva.

Segundo Paul Little, *territorialidade* se constitui a partir de um “*esforço coletivo de um grupo social para ocupar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo esse em seu território, ou homeland.*” (Little, 2002, p. 253). Trazendo a discussão em torno de Territorialidades culturais e simbólicas, Mbembe (2008) transporta para o plano simbólico as fronteiras, em consequência, por exemplo, das situações de migrações e os intercâmbios culturais provenientes a partir destas. Como assinalado por Paula (2009, p. 26), embora homens e mulheres no processo migratório tenham seus modos de vida e trabalhos alterados, “*eles e elas possuem uma condição estrutural e simbólica de identidade territorial, de alteridade e de reconhecimento como ser do mundo rural camponês*”, que carregam consigo.

Nesse sentido, entende-se por território os diferentes movimentos que definem a forma e o conteúdo de seu espaço; é a união dos sistemas naturais e histórico-materiais que o definem. Longe de ser apenas um espaço físico-administrativo, um território é definido pelo seu uso social, pelo uso que se faz do espaço. O espaço é, portanto, suporte físico de relações sociais.

Articulando identidade e território, procuro inicialmente apresentar o espaço norte-mineiro e seu lugar em Minas Gerais, a constituição dos seus signos e significados, as transformações e a constituição do seu povo. É a partir dessa identida-

de norte-mineira sertaneja que se constitui o povo de Buriti do Meio, que apresento em seguida, nos seus aspectos físicos e culturais.

O *sertão* que trago nessa tese, como local de origem e pertencimento do povo de Buriti, não se configura por uma essência geográfica, mas por uma ligação com o território configurado pelas relações sociais e afetivas. O sertão que outrora nomeou toda a região interiorana do Brasil - em oposição a litoral -, ganha posteriormente um sentido estereotipado, local de pobreza e abandono. Junto a esse sertão como "lugar" de seca, tratado pelas instituições como um mal a ser combatido, surge a categoria 'semiárido', com um caráter político, trazendo a ideia de convivência com o clima e o território. Se sertão é composto de afetividade como se nota em "voltar para o sertão", ao semiárido se aplicam as políticas públicas. Essas, sim, vão para o semiárido. Resgato nessa tese, em oposição ao discurso novecentista depreciativo da *sertanidade* – pobre, seco e desértico –, a categoria sertão como local de diversidade, um *sertão* gestado pelos modos de vida, pela tradição e cultura sertanejas. Trago como hipótese que essa “resistência sertaneja” – a permanência das famílias na comunidade – é possível, ou ao menos se relaciona muito diretamente – com a atuação das mulheres na comunidade e as estratégias criadas por elas.

Entender o território sertanejo norte-mineiro, seus costumes e modos de vida, se faz relevante uma vez que se trata de um recorte mais abrangente, em que está compreendida a Comunidade Quilombola Buriti do Meio, no município de São Francisco. A comunidade como recorte espacial e campo de relações sociais constitui-se como espaço de atuação das mulheres quilombolas, espaço de movimento, de interação com a natureza, de trabalho, de saída e de chegada, espaço atravessado por estratégias femininas para a reprodução da vida e da comunidade.

Buscando responder às questões que conduzem essa tese, parto de um enfoque de gênero como princípio metodológico para compreender melhor as relações sociais no âmbito familiar e comunitário e o panorama das possibilidades de trabalho desenvolvido pelas mulheres na comunidade. Ou seja, busco analisar a relação trabalho, família e comunidade, sob uma perspectiva de gênero.

Sendo o gênero uma ferramenta para designar as relações sociais entre os sexos (Scott, 1996), ele possibilita um reposicionamento da mulher em contextos específicos de interação. Para Scott, gênero é uma categoria de análise que permite explicar o exercício de poder nas formas primárias das relações sociais e na

interação entre pessoas de diferentes sexos. Hernandez *et al.*(2014) ampliam essa concepção, alegando que esta categoria de análise tem sido chave para desvendar uma das dimensões da desigualdade social, ou seja, *“la del ejercicio de poder entre hombre e mujeres que historicamente há creado relaciones de dominación y subordinación”*.

A introdução do conceito de gênero enquanto categoria de análise na década de 1990 deu suporte teórico para a inclusão das mulheres como sujeitos sociais, contribuindo para a entrada do recorte de gênero em campos de estudos como história e ciências sociais. Esse novo aporte possibilita repensar as diferenças sexuais de trabalho, de poder e de saber, que, segundo Hirata (2015), são indissociáveis

É necessário ainda, para uma melhor compreensão do que busco analisar, situar o conceito de trabalho, que nesta tese será usado em seu sentido ampliado. Entende-se por trabalho todas as atividades desenvolvidas pelas mulheres na comunidade. A intenção, aqui, não é estabelecer uma segmentação entre trabalho produtivo e reprodutivo, formal e informal, remunerado e não remunerado, mas compreender as diferentes formas através das quais as mulheres, através do trabalho, vão tecendo uma série de relações com o território, a comunidade, a família e com diferentes atores externos à comunidade com os quais se relacionam e vão se constituindo, nesse processo, enquanto mulheres quilombolas. Conforme sugerido por Cunha (2015), propõe-se a superação das dicotomias entre os diferentes tipos de trabalho, compreendendo que essas diferenciações variam de contexto a contexto, devendo se constituir como um ponto de chegada e não como um ponto de partida da análise. Vale assinalar que, para a compreensão desses conceitos, busco referência nas feministas marxistas<sup>20</sup> como Silvia Federici, Daniele Kergoat, Heleieth Saffioti, as já citadas Helena Hirata e Teresa Cunha, entre outras autoras que trazem uma ampla discussão em torno das relações do que se considera trabalho produtivo e reprodutivo. Essas autoras compartilham o entendimento de que a divisão sexual do trabalho permeia as relações sociais e é fundamental na sua organização. Segundo Biroli (2018), as abordagens feministas marxistas foram as principais contribuições nos debates teóricos sobre as análises de gênero e

---

<sup>20</sup> Há um longo e profundo debate teórico em torno das correntes chamadas de Feministas Materialistas Históricas e Teoria da Reprodução Social. Entretanto esse diálogo, por sua extensão e complexidade, é assunto para um outro trabalho. Para conhecimento desse tema, indico a leitura (Arruzza, 2019).

trabalho, nas últimas décadas. *Trata-se de um conjunto variado de abordagens, atravessado pelo problema de correlação entre divisão sexual do trabalho doméstico não remunerado, a divisão do trabalho remunerado e as relações de poder nas sociedades contemporâneas* (2018, p. 27).

Na transposição do debate de gênero para o contexto rural, a sustentação teórica se dá a partir do debate sobre as relações e organização de trabalho camponesa apresentado por Ellen Woortmann, Beatriz Heredia, Maria Inês Paulilo e Miriam Nobre. Na realidade camponesa, surgem novas relações definidoras da dicotomia produtivo e reprodutivo. Heredia e outros (1984) apontam a relação entre casa e roçado como expressão dessa oposição. O trabalho desenvolvido por Paulilo auxilia a compreender a diferença entre a valorização do trabalho feminino e masculino e aponta que o peso do trabalho não é contabilizado pelo esforço desempenhado ou pelo tempo gasto, mas por quem o executa. As autoras supracitadas permitem analisar o caráter de complementariedade do trabalho feminino.

Com suporte teórico das autoras feministas negras como Lélia Gonzalez, Jurema Werneck, Sueli Carneiro e Angela Davis, busco uma reflexão em torno do papel histórico das mulheres negras no desenvolvimento da sociedade brasileira e nas lutas sociais, em contraposição à invisibilidade em que foram colocadas essas mulheres. Essas autoras podem ainda auxiliar na compreensão do protagonismo das mulheres negras tanto em um contexto mais amplo, quanto em sua importante contribuição nas comunidades negras rurais ao longo da história.

A partir dessas chaves analíticas, busco suporte na metodologia de natureza qualitativa, utilizando um conjunto diversificado de métodos onde se incluem a pesquisa bibliográfica e documental, a observação participante, a realização de entrevistas com informantes-chaves e ainda o apoio importante de narrativas biográficas<sup>21</sup>, recolhidas através de entrevistas abertas<sup>22</sup> individuais, que permitem um papel mais ativo das entrevistadas. Por meio de uma imersão no campo e o relato das entrevistadas, trago para a tese as mulheres como sujeitos agentes da pesquisa.

Foram realizadas também entrevistas com grupos focalizados com mulheres do Quilombo Buriti do Meio, buscando atender a questões sobre temas especí-

<sup>21</sup> Tem como objetivo registrar relatos mais longos e, de uma forma geral, formulados autonomamente sobre histórias de vida ou a respeito de determinada temática. (Rosenthal e Costa, 2017)

<sup>22</sup> A entrevista aberta permite apreender o tema investigado desde o ponto de vista do entrevistado. Segundo Rosenthal e Costa (2017), esta opção metodológica ajuda a compreender e explicar o que está por trás de determinado ponto de vista.



ficos que surgiam no desenrolar da pesquisa de campo, tais como artesanato, identidade, trabalho e reconhecimento. Esse método permite que as discussões em grupo conduzam as narrativas que são expostas em meio a um compartilhamento de experiência de vida entre pessoas que partilham um mesmo ambiente social. Na Comunidade Quilombola Buriti do Meio propus três discussões em grupo com as mulheres, duas com artesãs vinculadas aos grupos de produção, para que elas contassem suas experiências com o artesanato e desenvolvessem suas interpretações e sentidos sobre reconhecimento, uma vez que expressões como “*ser reconhecida*”, “*somos reconhecidas*” e “*temos reconhecimento*”, haviam aparecido repetidas vezes nas narrativas individuais de diversas artesãs quilombolas. Uma outra entrevista em grupo foi realizada com mulheres da comunidade sobre *trabalho*, buscando perceber o entendimento delas sobre suas atividades – aquelas que elas consideram trabalho – e as demais atividades desenvolvidas na comunidade.

Entendendo a pesquisa como um ofício artesanal, procuro aproximação entre métodos propostos para a realização de uma pesquisa qualitativa. Como recomenda Wright Mills (2009), para manter a rigorosidade metodológica científica, é necessário ser um bom artesão, usando a imaginação sociológica e evitando o fetichismo do método e da técnica.

É imperiosa a reabilitação do artesão intelectual despretensioso, e devemos tentar ser, nós mesmos, esse artesão. Que cada homem seja seu próprio metodologista, que cada homem seja seu próprio técnico; que a teoria e o método se tornem novamente parte da prática de um artesanato. Defendemos o primado do intelectual individual”. (Mills, 2009, p. 240)

Tendo como ponto de partida a observação participante por meio de um processo de imersão etnográfica, desenvolvi um esforço bastante intenso de registro da minha vivência no campo no caderno de campo e em máquina fotográfica. Usar a fotografia como recurso metodológico contribui para *enriquecer os meios de observação e registros das realidades sociais* (Martins, 2008). Optei pelo registro fotográfico não somente pelo auxílio que ele proporciona na coleta dos dados, mas também como uma possibilidade de trazer para o texto a complementação de detalhamento que o recurso visual permite.

Fazendo jus à riqueza de detalhe que só a vivência em campo permite, busquei trazer, em parte dessa tese, uma descrição densa, com todo o esforço intelectual proposto por C. Geertz. Vale assinalar que não é objetivo dessa tese fazer

uma discussão em torno da perspectiva de cultura utilizada por esse autor, mas, sim, se valer de seu método, proposto como *descrição densa*.

Segundo Geertz (1981), é por meio de descrições densas que se garante aos leitores a veracidade do relato antropológico. O que se busca é “*ver as coisas do ponto de vista do ator*”, com o cuidado devido por se tratar de uma interpretação.

Nada mais necessário para compreender o que é a interpretação antropológica, e em que grau ela é uma interpretação, do que a compreensão exata do que ela se propõe dizer - ou não se propõe - de que nossas formulações dos sistemas simbólicos de outros povos devem ser orientadas pelos atos. (Geertz, 1981, p. 24 e 25)

É justamente pelo fato da versão do pesquisador se tratar de uma interpretação que Geertz (1981) pontua que de um mesmo local podem decorrer pesquisas diferentes, às vezes até contraditórias, pois o que vai determinar o enfoque é o olhar do pesquisador. Segundo Geertz (1981), o *locus* do estudo não é o lugar, os estudos antropológicos são realizados *nos* lugares podendo, no entanto, utilizar diferentes lentes. A descrição densa, como texto antropológico, tem como objetivo “*o alargamento do universo do discurso humano*” (Geertz, 1981, p. 24) através de um diálogo entre o pesquisador e o pesquisado. Foi com esse objetivo, de fazer um estudo *na* comunidade Buriti do Meio, com o olhar voltado para as mulheres e suas narrativas, que realizei minha imersão na comunidade quilombola.

Em uma perspectiva sociológica sobre o trabalho de campo, Rosenthal argumenta que na pesquisa de campo o que se busca é uma descrição, “*uma análise holística do meio a ser investigado a partir de procedimentos abertos*” (Rosenthal, 2017, p. 121). A socióloga alemã contrapõe a pesquisa de campo clássica às investigações etnográficas contemporâneas. Enquanto a concepção clássica de pesquisa de campo exige imersões de longos períodos para que o cientista social tome parte no dia a dia dos grupos e das organizações que constituem o objeto da investigação, a investigação etnográfica contemporânea volta-se para um recorte específico dessa realidade – “*etnografia focalizada*” – o que permite um tempo mais curto no campo. Como a etnografia focalizada é demasiadamente curta, muitas vezes torna-se necessário o auxílio de instrumentos de registros como áudios e vídeos.

Dentro da disponibilidade de tempo e de recurso econômico que eu tinha para elaborar a tese, não havendo a possibilidade de uma permanência longa no

campo, busquei intercalar as idas com permanência de tempo variada, com o tempo mínimo de permanência na comunidade de cinco dias e máximo de dois meses<sup>23</sup>. Após um trabalho exploratório em fevereiro de 2017, para levantamento inicial de algumas questões da comunidade, através das entrevistas abertas, retornei em março de 2018 permanecendo por dois meses. Em agosto de 2018, fiz um novo retorno curto.

O esforço por combinar períodos de permanência no campo, mesmo que com visitas mais pontuais, permitiu-me vivenciar, de uma forma mais direta, algumas dinâmicas sociais que haviam sido descritas nas entrevistas iniciais. Isso contribuiu para que eu estivesse permanentemente confrontando aquilo que me era apresentado nas entrevistas com as observações práticas do dia a dia, buscando captar, no fluxo das interações estabelecidas no campo, aquilo que não era expresso verbalmente. Essas sucessivas viagens a Buriti do Meio possibilitaram uma articulação da experiência no campo com o processo de reflexão teórica desenvolvido ao longo da pesquisa, oportunizando momentos de distanciamento que me permitiram pensar e repensar aquilo que estava sendo produzido. Dessa forma, o percurso teórico foi traçado a partir dos atores, identificando suas atividades e redes, como recomenda Barth (2000), para evitar prejudicar os parâmetros, padrões e focos significativos presentes nesses sistemas aparentemente desordenados. E assim, foi se dando o processo de descoberta do campo, dos atores envolvidos e a própria construção do objeto.

Não pretendo, entretanto, recontar o que foi me dito durante a imersão em Buriti do Meio, mas organizar, a partir de minhas anotações de campo e de um conjunto diversificado de informações recolhidas durante a pesquisa, o que me foi permitido compreender acerca das relações, dos trabalhos e dos significados em que se constituem as mulheres quilombolas em Buriti do Meio. Em todas as minhas visitas à comunidade foram realizadas, com auxílio de um gravador, entrevistas abertas com moradores da comunidade, complementadas por registros de campo de caráter etnográfico.

---

<sup>23</sup> Inicialmente minha permanência na comunidade em 2018 no período de campo seria de quatro meses; depois de dois meses, contudo, fui obrigada a interromper meu campo em razão de enfermidade ligada a estresse, tendo retomado o trabalho de campo dois meses depois por um mês. É importante registrar que o processo de estresse se iniciou durante a realização do doutorado sanduiche no CIESAS-DF, quando dois terremotos de alta intensidade atingiram a região da Cidade do México, em setembro de 2017, o que acarretou um quadro de estresse pós-traumático.

No período da imersão no campo foi ainda aplicado um questionário semi-estruturado que buscou captar o perfil domiciliar de renda em aproximadamente dez por cento das unidades domésticas da comunidade, o correspondente a vinte cinco domicílios. Esse instrumento possibilitou explorar semelhanças e diferenças existentes entre configurações familiares e produtivas. Na escolha das unidades domésticas para aplicação do questionário, busquei levar em consideração: a localização da unidade<sup>24</sup>, a composição da família, as atividades produtivas desenvolvidas e o perfil geracional da unidade doméstica.

As entrevistadas – mulheres que deram depoimentos sobre seus trabalhos – foram escolhidas a partir do campo exploratório e de conversas com lideranças comunitárias, com o grupo quilombola de mulheres artesãs e com demais pessoas da comunidade que se mostraram relevantes ao longo do desenvolvimento do trabalho de campo. O critério utilizado na seleção das principais interlocutoras buscou atender à diversidade das mulheres de Buriti do Meio e suas variedades de trajetórias: relação com a migração, idade, escolaridade, trabalho(s) desenvolvido(s), atuação na comunidade, local de moradia e composição familiar. A questão religiosa foi levada também em consideração na escolha de interlocutores após saber que havia duas tradições religiosas fortes do local – Igreja Católica e Congregação Cristã do Brasil. Busquei então dialogar e colher depoimentos de mulheres pertencentes aos dois grupos religiosos.

Vale ressaltar que, durante o trabalho de campo, realizei algumas entrevistas com homens de diferentes idades<sup>25</sup>, residentes na comunidade, tendo como foco um conjunto selecionado de temas de relevância para a pesquisa. A seleção desses interlocutores ocorreu em função do tema a ser investigado e do envolvimento do interlocutor nos processos em questão. No caso do questionário que tinha como objetivo ser aplicado à família<sup>26</sup>, deixei a critério de cada família

---

<sup>24</sup> Abrangendo todas as regiões da comunidade.

<sup>25</sup> A interlocução masculina na comunidade foi realizada muito pontualmente, de modo geral com os homens que estão nos espaços de liderança. Essa lacuna no desenvolvimento da pesquisa ocorreu por dois motivos principais: (i) em grande parte do período do desenvolvimento do trabalho de campo, parte significativa dos homens, incluindo os esposos das minhas interlocutoras, estavam fora da comunidade, no trabalho de colheita, (ii) como apresentarei no capítulo dois, as comunidades apresentam uma demarcação de espaços masculinos e femininos e minha condição de mulher limitava meu acesso a espaços predominantemente masculinos, permitindo-me ter um diálogo muito maior com as mulheres de Buriti do Meio.

<sup>26</sup> Refiro-me aqui à composição familiar da unidade doméstica.

quem responderia; e, nesse caso, a participação ou não masculina dependeu das escolhas e das disponibilidades das famílias entrevistadas.

A partir da minha compreensão sobre o que me foi narrado e do registro desses depoimentos, busco trazer nessa tese o relato dessas mulheres sobre suas trajetórias, suas atividades de trabalho, sobre a comunidade e suas relações com suas esferas de atuação. Os relatos orais dessas mulheres podem auxiliar a entender as interações dos sujeitos da pesquisa com o meio onde estão inseridas, suas sensações, percepções, crenças, valores e vivência social. Procurei também pôr em diálogo as informações das narrativas coletadas por mim e os relatos cedidos a outros pesquisadoras/es que desenvolveram ou desenvolvem pesquisas em Buri-ti do Meio a partir das pesquisas publicadas por esses últimos.

Os relatos orais biográficos têm sido utilizados na sociologia, abarcando desde a tradição pioneira da história oral até as tendências mais recentes associadas ao que se convencionou chamar de virada narrativa, assim como o que podemos chamar de 'virada do sujeito'.(Santos, Oliveira e Susin, 2014). Na década de 1950 cresciam os estudos sobre populações marginalizadas; esse interesse de pesquisa sobre grupos desfavorecidos vinha muitas vezes acompanhado pela metodologia de história de vida. Considerava-se que este uso de biografias estava muito mais interessado em dar voz a representantes destes grupos, mantendo ainda a análise centrada na reprodução de seus discursos.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, resistindo à completa conversão às abordagens quantitativas que prometiam mais objetividade à atividade da pesquisa sociológica, destacou-se como proponente do uso de histórias de vida, que visa *“captar o grupo, a sociedade de que ela é parte; busca encontrar a coletividade a partir do indivíduo”* (Queiroz, 1988). A partir da década de 1980, os estudos de história oral e de vida se tornam cada vez mais multifacetados, tanto em relação aos temas abordados quanto em relação à orientação teórica e metodológica dos pesquisadores. Também é a partir desta década que as histórias de vida de mulheres passaram a receber maior atenção no meio acadêmico. Nesse período, Daphne Patai (1988; 2010), pesquisadora norte-americana, conduziu diversas entrevistas com mulheres de diferentes grupos sociais e culturais no Nordeste brasileiro e no Rio de Janeiro, com declarado intuito de *“dar voz”* às mulheres (Santos *et al* 2014) Segundo Santos *et al* (2014), *“Na área da pesquisa voltada para as questões de gênero, o conceito de trajetória tem sido amplamente usado para com-*

*preender as limitações e possibilidades de mulheres perante estruturas sociais desiguais”.*

Para o trabalho exploratório fui acompanhando Meire para uma atividade do projeto *Quilombo de Direito*. Posteriormente, por meio de um novo contato com a Cáritas, questioneei a possibilidade de retornar à comunidade, desta vez por um período maior para o desenvolvimento da pesquisa. Meu retorno então foi intermediado mais uma vez por Meire que levou minha demanda para a Associação Comunitária de Buriti do Meio. Nesse momento foi acertado que eu seria recebida por Dona Maria das Neves.

Dona das Neves não é qualquer mulher de Buriti do Meio: esposa, mãe de sete filhos, além de artesã e liderança cultural da comunidade, possui um tipo de saber de receber e se comunicar que ganha destaque na comunidade. Já nos primeiros dias em sua casa, pude perceber que se hospedar nesse espaço é já um consenso em Buriti do Meio. É pouso obrigatório de pesquisadores de diversas instituições do país, é uma porta de entrada para “os de fora” que buscam conhecer e se aproximar da comunidade. Nesse sentido, sua narrativa sobre a comunidade, memória e modos de vida tende a se sobressair em meio às várias possíveis em Buriti do Meio.

É importante assinalar que, se, por um lado, estar na casa de Dona das Neves me permitiu acompanhar de perto o trabalho artesanal do barro, sua organização familiar e seu desenvolvimento cultural e religioso, por outro lado, por ser tratar de uma família católica que mantém e protagoniza as atividades culturais da comunidade como a dança e o batuque, é possível que tenha havido um enviesamento meu em algum momento. Muitas vezes, por exemplo, após alguma atividade da associação comunitária, o assunto da discussão se estendia no caminho de volta para a casa, às vezes até por dias, o que acabava por interferir na minha reflexão, mesmo com a busca permanente de um distanciamento. É provável que, se minha estada tivesse ocorrido em uma casa de família evangélica, ou se eu mesma fosse adepta de alguma religião pentecostal, minhas observações teriam sido diferentes. Embora tenha havido um esforço no sentido de trazer declarações de mulheres que frequentam a igreja evangélica para a pesquisa, não estar próxima dessas famílias e de seus costumes, como estive com relação aos costumes católicos e à família de Dona das Neves, não me permitiu uma observação mais detalhada

dos grupos familiares com outras afiliações religiosas e suas práticas culturais e cotidianas.

Ficar com a família de Dona das Neves me proporcionou, portanto, maior contato com essa família e o contato também com outros/as pesquisadores/as, agentes do estado, e demais pessoas externas à comunidade. Todos/as ficam em sua casa. Sua unidade domiciliar tem um papel relevante no diálogo com o Buriti externo. É nesse espaço também que ocorrem as festas como Abolição e Consciência Negra que, como mostrarei no capítulo três, são momentos de grande relação do “Buriti de dentro” com o “Buriti de fora”. Dona das Neves tem também grande atuação religiosa: sua vinculação e forte atividade na Igreja Católica contribuem para o seu protagonismo cultural e essa relação com o externo. Vale assinalar um aspecto conflitivo gerado por uma certa polarização entre esfera cultural – protagonizada por Dona das Neves – e a esfera política, assumida pela Associação Comunitária de Buriti do Meio. Entretanto, entre os objetivos da tese, está a tentativa de aproximação entre esses dois polos, como se dá o movimento inter-relacional de um para o outro.

Foi um dos filhos de Dona das Neves, que oferece trabalho como taxista, quem me buscou em um local combinado no município de Luislândia, onde cheguei por uma linha de ônibus que atende “*Montes Claros – São Francisco*”, após um voo do Rio de Janeiro a Montes Claros<sup>27</sup>. A ocupação como taxista é uma das alternativas de trabalho encontrada pelos homens da comunidade em função da oferta restritiva de transporte para a Comunidade Buriti do Meio. Há apenas um ônibus que faz a linha *São Francisco – Comunidade Buriti do Meio*, com saída da comunidade às oito horas da manhã e retorno às quatorze horas. O transporte ocorre apenas nos dias úteis.

Durante a pesquisa de mestrado, minha relação com as mulheres na Favela do Vidigal esteve atravessada pelo marcador *classe*. Este não foi o único eixo de diferenciação, mas considero que o componente “classe social” teve maior relevância, demandando bastante cuidado. Mas o fato dessas mulheres estarem inseridas no contexto urbano auxiliou a aproximação e bastou um olhar cuidadoso, sob um escopo teórico feminista, para refletir sobre o fortalecimento da autonomia e a liberdade de minhas interlocutoras. O mesmo não é possível dizer das mulheres de

---

<sup>27</sup> Na primeira viagem, no momento do campo exploratório, fui de ônibus do Rio de Janeiro a Montes Claros, o que equivale aproximadamente a 20 horas de estrada.

Buriti do Meio. Neste caso, o estranhamento esteve marcado não só por fatores relacionados à classe, mas também, por diferenças raciais étnicas, territoriais, entre muitas outras, que me faziam distante daquele grupo. Eu não era só uma pessoa que não pertencia ao grupo – Quilombo Buriti do Meio – era uma jovem, branca, urbana. A entrada efetiva ao campo foi mais lenta, precisou ser trabalhada cuidadosamente.

Se no Vidigal as entrevistas eram feitas de modo geral nos finais de semana, sentada na sala, acompanhada de uma xícara de café após o almoço de domingo – num contexto bem familiar –, o primeiro convite para entrar nas casas de minhas interlocutoras em Buriti do Meio precisou de tempo e vários níveis de intermediação. Primeiro a Cáritas, depois a Associação Comunitária, posteriormente a família de Dona das Neves, artesã e líder cultural da comunidade, que me hospedou e cuidou da minha estada na comunidade durante todo o campo e teve um papel fundamental para a realização do trabalho.

Posteriormente o diálogo foi se estendendo a outras famílias da comunidade e a outros grupos de artesanato. Um dos três galpões de produção de artesanato em cerâmica que existe hoje na comunidade está no território da unidade domiciliar de Dona das Neves. Isso significa que, estando hospedada em sua casa, muito do que eu vi e vivi sobre a produção das peças foi por meio do seu trabalho e da organização de sua família. Procurei, durante o trabalho de campo, ir aos outros galpões e manter um diálogo frequente com outras artesãs. No entanto, minha circulação pela comunidade dependia de duas questões principalmente: (i) intermediação para a entrada em outro espaço, (ii) transporte, ou alguém que me conduzisse até o local, tarefa muitas vezes realizada por algum dos filhos ou filhas – nesse caso, se fosse possível, ir caminhando – de Dona das Neves. Os dois fatores permitiam um certo controle de onde eu iria, quando eu iria, como eu iria, quem iria entrevistar e até mesmo o tempo da entrevista. Um episódio me chamou atenção logo que cheguei na casa de Dona das Neves, após ela me mostrar o quarto onde eu me acomodaria. Eu sentei para fazer algumas anotações rápidas no caderno de campo sobre a viagem enquanto esperava uma das filhas da Dona das Neves preparar a água para eu tomar um banho. Dona das Neves se aproximou com um papel e uma caneta e pediu para eu escrever uma declaração com meu nome e meus dados dizendo que eu estava em sua casa sob sua responsabilidade, o dia de chegada e o tempo previsto para permanência. Eu fiz como solicitado



sem entender muito o sentido de tal documento. Não refleti muito sobre ele no momento, talvez pelo cansaço da viagem. Registrei apenas sua justificativa de que seria algo para ela guardar como um acordo feito entre nós e não entramos mais em detalhes. Não voltamos a falar sobre o documento, não sei se foi entregue a algum lugar, se isso tem algum valor ou acordo na comunidade. Mas, refletindo posteriormente, até pela relação que se estabeleceu em minha permanência em sua casa, e seu modo de se colocar, me pareceu que era apenas um modo de registrar sua autoridade e até mesmo seu controle sobre minha permanência na comunidade.

Com o tempo de permanência na comunidade, comecei a circular sozinha em alguns espaços, sobretudo para a Associação Comunitária, espaço privilegiado para ampliar os contatos e espaços de circulação – assim, fui conquistando um pouco mais de liberdade na pesquisa. À medida que fui ampliando os contatos, fui também marcando minhas próprias visitas e entrevistas. Em função da distância, dificuldade de mobilidade na comunidade e desconhecimento, continuava ainda muito dependente de transporte.

Frequentar as atividades políticas, sociais e culturais da comunidade auxiliaria na aproximação com pessoas de grupos diversos. Claro que isso só foi possível após eu ser apresentada formalmente em uma reunião da Associação Comunitária quando eu informei sobre minha estadia na comunidade. Após algum tempo, eram frequentes perguntas como “*você é a moça que está na casa de Dona das Neves e vai ficar um tempo com a gente?*” Às vezes se seguia algo como: “*Você vai na minha casa?*”. Assim, fui ampliando a circulação e ganhando confiança na comunidade, embora em alguns casos ainda permanecesse o estranhamento. Se, em muitos casos, há uma familiaridade com o universo da pesquisa, em especial pelas lideranças, para muitos do Buriti, a pesquisa é ainda algo bem distante. Ocorreu, por exemplo, de após a aplicação de um questionário, quando eu havia inicialmente me apresentado e tentado explicar o objetivo da pesquisa, a senhora entrevistada me perguntar, com um olhar de quem não entendia muito o sentido de minha presença ali: “*Você tem como conseguir uma casa melhor pra mim, eu gosto dessa, mas está muito velha*”. E eu, desajeitadamente, um pouco pela inexperiência com a situação e um pouco constrangida, tentei explicar que não era possível, não sei se buscando convencer a senhora qual o objetivo da mi-

nha presença ali ou se o que queria naquele momento era convencer a mim mesma.

Análoga a situações como a relatada acima, de impotência de minha parte diante da necessidade apresentada, acompanhada de uma expectativa da interlocutora de que eu fosse capaz de auxiliar na melhora de sua condição de vida, sentia muitas vezes uma dificuldade de me afirmar como pesquisadora. E por muitas razões: não ter chegado em um veículo institucional, reconhecido de imediato por alguma identidade visual; não fazer parte de um grupo de pesquisadores/as, já conhecidos da região; nem ter junto a mim nada que comprovasse meu vínculo institucional no Rio de Janeiro, a não ser uma carta de apresentação, que levei à Dona das Neves e à Associação Comunitária. Todos esses fatores pareciam inviabilizar minha legitimidade como pesquisadora para aquela população. Eu sentia um estranhamento por parte de muitos, era alvo de olhares de desconfiança, e até de alguns questionamentos a respeito do meu conhecimento sobre trabalhos que já haviam sido realizados na comunidade. Ouvi perguntas quase investigativas, como: “*Fulano do Rio de Janeiro teve aqui pesquisado sobre tal coisa, você conhece?*”; ou algum tipo de comparação, por exemplo, com relação aos meus equipamentos um pouco mais amadores: “*A câmera que fulano trouxe era assim, por que a sua não tem tal coisa?*”.

Durante a imersão no campo, eu buscava acompanhar os eventos sociais, políticos e religiosos<sup>28</sup> da comunidade. Procurei estar presente em toda e qualquer atividade que ocorria na comunidade, até que chegou o momento que comecei a ser convidada a participar e até a auxiliar com alguma informação.

Busquei dar atenção ainda para o que Geertz (1981) destaca como o “estar presente” do pesquisador no ambiente pesquisado. A ação social do pesquisador, de inserção em determinado ambiente com o intuito de observar e compreender, constitui-se em uma experiência que altera em maior ou menor grau a dinâmica do local investigado, podendo gerar estranhamento, ruídos e outras reações por parte dos sujeitos da pesquisa.

Mesmo compartilhando as experiências, vivências e os desafios locais, algo na minha biografia não se adequava ao imaginário social local: mulher com mais de trinta anos, solteira e sem filhos, constitui-se em uma personagem com

---

<sup>28</sup> Sendo a minha formação católica e da família que me hospedou também católica, minha participação aos cultos religiosos ficou restrita aos da Igreja Católica.

características fora dos costumes da comunidade. As mulheres do Buriti casam-se relativamente cedo, comparado à média brasileira atual, e logo têm filhos. Esses signos locais acabaram fazendo com que a minha biografia fosse em alguma medida reeditada, informação esta que me chegou já nos últimos dias de estada: eu teria um suposto filho que minha mãe cuidava, para que eu pudesse estar lá. Talvez essa tenha sido uma forma de me aceitarem como uma pessoa menos estranha às suas realidades.

Para poder transitar entre os grupos sociais da comunidade e as famílias, eu busquei passar grande parte do meu dia no espaço disponibilizado para a Associação Comunitária, local onde também se desenvolve o *Projeto Quilombo de Direitos*. Por se tratar de um espaço central e ao lado do Posto de Saúde, tinha um grande trânsito de pessoas e eu conseguia não só ampliar minhas relações de interlocução, como ficar a par da maioria das coisas que ocorriam na comunidade, pois muitas das informações se concentram nesse espaço.

Juntamente com as incursões etnográficas, realizei um cuidadoso trabalho de levantamento documental buscando informações em instituições e organizações como a Cáritas Diocesana de Januária, que disponibilizou relatórios e diagnósticos utilizados em seus projetos; a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural de Minas Gerais (EMATER-MG), por meio de seus/suas técnicos/as nos municípios de São Francisco e em Belo Horizonte, que me atenderam gentilmente disponibilizando informações e esclarecimento sempre que necessário; o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária de Minas Gerais (INCRA-MG), que prestou esclarecimentos sobre o andamento do processo para titulação das terras da comunidade<sup>29</sup>, disponibilizando cópia da última movimentação e a Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>30</sup> que disponibilizou uma cópia digitalizada dos autos processuais da certificação de autorreconhecimento da comunidade Buriti do Meio como remanescente de Quilombo. Na busca, foi ainda acessado material histórico e documental sobre a comunidade Buriti do Meio e a região norte-mineira, os acervos da Organização Não Governamental Preservar (ONG-Preservar), em São Francisco, da Fundação João Pinheiro, do Centro de Documentação Elói Ferreira da Silva (Cedefes) em Belo Horizonte e do Centro de

<sup>29</sup> INCRA, Processo nº 54170.003747/2005-18

<sup>30</sup> O contato foi realizado diretamente com a sede em Brasília, através do e-mail disponibilizado no site da FCP. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=34](http://www.palmares.gov.br/?page_id=34). Acesso em 10 de junho de 2018

Agricultura Alternativa (CAA) e Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado de Minas Gerais - Polo Regional Norte (FETAEMG-Regional Norte).

Estive também por mais de uma vez na Secretaria do Desenvolvimento Social de São Francisco buscando dados quantitativos sobre a Comunidade Buriti do Meio e as políticas sociais que atendem à comunidade. Embora todas as vezes tenha sido muito bem recebida, nunca consegui os dados. Nessas visitas foi-me apresentada a justificativa de que o *site* onde estariam tais informações estava apresentando falhas após uma troca de servidor. Era sempre solicitado que eu enviasse as questões por correio eletrônico, mas nenhum dos envios foi respondido. As tentativas de acesso à secretaria de saúde de São Francisco também foram sem sucesso. Algumas informações, bem superficiais, foram conseguidas com o agente comunitário de saúde que atende no Posto de Saúde da Família da Comunidade Buriti do Meio que, gentilmente, sugeriu conversar com a enfermeira responsável, que teria acesso aos registros da comunidade, mas essa tentativa também não foi bem-sucedida.

As instituições acadêmicas e pesquisadores/as que vêm desenvolvendo pesquisas acadêmicas na região não só contribuíram para o processo de reconhecimento da comunidade como Quilombola, pela Fundação Cultural Palmares, relação que será explorada mais detalhadamente ao longo da tese, mas também se fizeram presentes na realização dessa pesquisa, auxiliando no levantamento de dados e referências bibliográficas. Cabe citar, aqui, os Grupos de Pesquisa Opará e Núcleo de História e Cultura Regional, ambos da Universidade Estadual de Montes Claros.

### **Organização textual**

Busco inicialmente esclarecer algumas opções feitas na estruturação do trabalho para auxiliar a leitura. O texto foi redigido na primeira pessoa do singular, não ignorando o diálogo necessário para a construção da pesquisa e da composição de saberes, mas por se tratar de uma interpretação pessoal da pesquisadora, tanto no que diz respeito às interações estabelecidas com a comunidade ao longo da pesquisa de campo, como no diálogo com a literatura mobilizada no processo de elaboração da tese.

Os termos estrangeiros, conceitos de outros autores, falas dos entrevistados, expressões anotadas no diário de campo e categorias nativas estão grafados em *itálico*. Para realçar algo nas falas dos interlocutores, a grafia foi destacada em negrito.

Atendendo aos princípios éticos, prezando pelo respeito, pela dignidade e pela autonomia dos/as participantes, todas as entrevistas foram realizadas com consentimento da/o entrevistada/o, após uma explicação sobre a pesquisa para cada entrevistada/o, inclusive com autorização do uso ou não do gravador. Destaco ainda que, no primeiro contato com a comunidade, para o campo exploratório, foi realizada uma conversa inicial com a comunidade intermediada pela Cáritas Diocesana de Januária sobre a pesquisa. Acertada a minha estadia com Dona das Neves em sua casa, compareci em uma reunião da Associação Comunitária apresentando a pesquisa, informando o tempo que eu permaneceria na comunidade e me disponibilizando para qualquer esclarecimento. Alguns depoimentos aqui apresentados não estão identificados, para preservar a identidade do informante e evitar qualquer possibilidade de constrangimento ou retaliação.

A tese está organizada em quatro capítulos. Início o primeiro capítulo trazendo narrativas de trajetórias diferenciadas de mulheres que compõem a comunidade norte-mineira, buscando destacar suas mobilidades espaciais e simbólicas. Em seguida, busco apresentar o processo de formação do sertão norte-mineiro retomando a história e a cultura da região norte do estado de Minas Gerais, trazendo para o debate categorias como territorialidade e sertanejo, para que seja possível pensar o *entre-lugar* norte-mineiro e sua situação de margem na definição trazida por Poole e Das (2004) de espaços descontrolados, ou seja, fora do controle do Estado. Busco, então, discorrer sobre a categoria sertão, gestada pelos modos de vida, acionada pela população da Comunidade Quilombola Buriti do Meio, muito mais do que a ideia de semiárido, que apareceu no trabalho de campo como uma categoria política. Essa contraposição entre as categorias sertão e semiárido pode estar relacionada com a frágil integração da Comunidade à rede das organizações sociais e políticas tradicionais no Norte de Minas, como Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais, Articulação do Semiárido (ASA), Centro de Agricultura Alternativa (CAA), Articulação de Mulheres do Norte de Minas, entre outras.

Em seguida, parto para a reflexão em torno do processo de tornar-se quilombola na região norte-mineira. Segundo João Batista de Almeida Costa (2009), há no Norte de Minas uma efervescência das comunidades tradicionais. Com a ressemantização e atualização do termo quilombo, retirado de um passado colonial, acorda-se que definição étnica de um grupo se dá com base na autoafirmação. A partir dessa regulamentação conceitual, o número de comunidades quilombolas no estado de Minas Gerais chegou a 467 e continua crescendo exponencialmente de acordo com o Cedefes. Quando surgiu a categoria de direito quilombola em Minas Gerais, existiam 67 quilombos. Isso ocorre devido ao fato de haver, em Minas Gerais, regiões como as sertanejas em que há falta de documentação histórica, tanto no período colonial, como imperial. Foi com a instituição das vilas no sertão, em 1831, que a vida social passou a ser documentada. Por essa ausência de documentação, a memória social se torna a única forma capaz de resgatar a historicidade, a territorialidade e a identidade desses grupos negros rurais.

Na sequência, procuro descrever a comunidade onde se realizou o trabalho de campo, sua história, formação do território e os elementos culturais mais significativos presentes nesse contexto. Neste capítulo procuro, então, refletir sobre a organização social e política da Comunidade Buriti do Meio e como foram levados a acionar o “ser quilombola”.

A comunidade organiza-se em diversas frentes – cultural, política, religiosa –, e tem como órgão político representativo a Associação Comunitária do Quilombo Buriti do Meio. É, no entanto, principalmente nos grupos de valorização da cultura tradicional da comunidade – artesanato, dança e batuque – que esta se articula com o que seus integrantes consideram como o “mundo externo”. Considerando a performance das mulheres quilombolas, principalmente por meio dos batuques e da vestimenta, buscarei compreender o “Buriti de dentro” e o “Buriti de fora” e como é feita a articulação da comunidade com o entorno.

As mulheres da Comunidade Quilombola do Buriti do Meio são conhecidas nas atividades culturais do Norte de Minas. Nas feiras agroecológicas e de economia solidária, a participação da comunidade ocorre sobretudo através da dança e do batuque das mulheres quilombolas. Juntamente com o artesanato, o grupo de dançadeiras é lembrado quase que de imediato quando se fala pela região em “Buriti do Meio”. Entretanto, não há uma participação ativa, constante e

organizada das mulheres – nem da Associação Comunitária da Comunidade do Buriti do Meio – nas atividades políticas da região.

No quarto capítulo, trago o debate em torno do protagonismo feminino articulado com os aspectos histórico-políticos na comunidade Buriti do Meio. Buscando sustentação teórica para esse debate, procuro estabelecer um diálogo com feministas negras e interseccionais (Lélia Gonzalez, 1982, 1984, 1988; Jurema Werneck, 2010, Kinberlé Crenshaw, 2002) no intuito de refletir sobre o papel das mulheres no desenvolvimento da sociedade, na luta por direitos, na conquista do território e na valorização das culturas tradicionais. Como pano de fundo, trago as lutas étnico-raciais por reconhecimento e o papel das mulheres – principalmente das mulheres negras – nesses movimentos. Parto de uma análise feminista interseccional das lutas por reconhecimento, buscando articular os conceitos de raça, classe e gênero. Novamente pode-se recorrer à ideia de “margens” apresentada por Das e Poole (2004), uma vez que a noção de interseccionalidade fora cunhada nas fronteiras dos feminismos e categorizações de gênero, classe, raça e sexualidade que fundamentam saberes e embates das diásporas coloniais (Padovani, 2017).

No caso específico da Comunidade Quilombola do Buriti do Meio, enquanto os homens migram para trabalhos sazonais de colheitas em latifúndios, onde se instalam por um período considerável do ano – março a setembro –, as mulheres permanecem na comunidade como guardiãs da terra e do saber fazer. Hoje elas ocupam um lugar de destaque nas lutas pelo direito à terra e o reconhecimento da comunidade como Quilombola. É possível que, como encarregadas do cuidado e da reprodução, as mulheres dependam mais que os homens de acesso a recursos comuns, estando mais comprometidas em suas defesas, como sustenta Silvia Federici (2017). Esta hipótese conduz ao capítulo seguinte no qual será abordada a esfera do trabalho.

No último capítulo procuro descrever as especificidades do trabalho na comunidade Buriti do Meio dialogando com o debate existente no âmbito dos estudos feministas em torno da divisão sexual do trabalho, que tem como referência as autoras Helena Hirata (2015), Daniele Kergoat (2009) e Heleieth Saffioti (2013). A partir desse debate, procuro refletir sobre a divisão do trabalho no mundo rural e as especificidades do trabalho produtivo e reprodutivo no contexto soci-

al analisado, com auxílio de referências no tema como Miriam Nobre (1998), Beatriz Heredia (1979), Elisa Guaraná Castro (2013) e Paola Cappellin (2006).

Ancorada no conceito ampliado de trabalho – produção e reprodução – desenvolvido pelas autoras supracitadas, discorro sobre o caráter pluriativo do trabalho realizado pelas mulheres do quilombo Buriti do Meio, dando um enfoque especial às diferentes atividades desenvolvidas em torno do artesanato, considerado, pela população local, a principal atividade desenvolvida na comunidade e que tem como característica o fato de ser majoritariamente desenvolvido pelas mulheres quilombolas. Além do seu caráter objetivo material, da sua função como mercadoria, o artesanato possui não só para as mulheres, mas para a população de Buriti do Meio de forma geral, um valor simbólico, tradicional, que mantém viva a cultura da comunidade Buriti do Meio, sendo fundamental para o processo de reconhecimento como quilombola. A partir das narrativas das mulheres e do valor simbólico do artesanato, busco auxílio na sociologia das emoções para pensar a díade vergonha – reconhecimento, uma vez que o (re)conhecimento do artesanato e da comunidade aparece como peça central para o processo de construção da autonomia das mulheres artesãs.

Retomando a relação entre o interno e o externo e o processo migratório, busco descrever a relação da comunidade com o externo a partir da esfera do trabalho. A partir da permanência das mulheres e dos relatos sobre suas trajetórias, procuro compreender em que medida o trabalho contribui: i - para o fortalecimento da autonomia individual feminina – dentro e/ou fora da família; ii - para a manutenção da família. Para tal fim, procuro analisar o movimentar das mulheres na esfera do trabalho, trazendo como elementos de análise a pluriatividade do trabalho feminino, a organização familiar, as relações de produção do artesanato, bem como seus processos produtivos, a organização das atividades de trabalho desenvolvidas nos espaços domésticos, as estratégias de sobrevivência e os mecanismos acessados para a permanência na comunidade com uma vida digna.



*Nasci aqui no quilombo. Aí eu fui embora para Brasília em 93. E aí fiquei lá até 2014. Voltei em 2014 e pretendo residir aqui o resto da minha vida. A gente foi trabalhar. Trabalhava mesmo em casa de família. Um determinado tempo eu trabalhei em casa de família e depois em 2001 eu comecei a trabalhar numa creche onde coloquei meus dois filhos e fiquei trabalhando até 2009. E aí 2009 nós saímos e eu fui para Goiás, lá no Parque Eldorado onde eu morei em 2009 ... até 2013. Aí desde 2014, 3 de março de 2014 resolvemos voltar.(Nilda, 2017)*

*Sou casada, sempre morei aqui, tenho 8 filhos. Nasci aqui mesmo, nunca saí daqui pra trabalhar fora não. Meu filho saiu agora, um saiu pra estudar, pra trabalhar e a segunda filha já é professora aqui já. Voltei agora [para os estudos] fazendo EJA. Casei nova, com 16 anos. Ele é muito bom, de experiência, né. Carpinteiro, mas só que ele é alcoólatra, não faz quase nada, faz uns telhados assim, mas a bebida não deixa, começou a parar, agora continuou de novo. Eu trabalho com artesanato, tem dias que eu faço lá no galpão, tem dia que eu trabalho fora, no artesanato. Trabalho mexendo com farinha com o povo (...) Eu levanto, varro a casa, lavo os pratos, quanto eu vou sair tem que encaminhar a comida, primeiro eu cuido dos animais, põe as meninas pra ir pra escola, faz almoço.(Letícia, 2018)*

Nilda tem 54 anos, nasceu na Comunidade Buriti do Meio, casou-se com José Domingos, também de Buriti de Meio. Em 1993 o casal foi para Brasília, onde constituíram família, tiveram um filho e uma filha. Desde que voltaram para a comunidade em 2014, a família de Nilda tem tentado se adaptar à nova vida na comunidade com as limitações de trabalho e de estrutura. Segundo ela, além de falta de trabalho, há principalmente dificuldades na área da saúde e na distribuição de água que “*é muito burocrático, assim tem muita pouca água. Tem dia... por exemplo, já tem duas ou três semanas que eu não sei o que é lavar uma peça de roupa porque a água não chega nas torneiras*”. Ela gostaria de abrir uma cisterna em casa, mas por enquanto está utilizando como suporte uma “caixona d’água” de uma vizinha como reservatório para a água adquirida em conjunto com um grupo de pessoas por meio de um caminhão-pipa. “*porque assim não chega nas torneiras de todo mundo, tem pessoas que liga a bomba mas a água não consegue chegar e aí eu acho que essa parte teria que ter uma melhoria*”.

Apesar das dificuldades, a tranquilidade da comunidade foi o que trouxe Nilda com a família para viver novamente em Buriti do Meio. Quando retornou, ficou um tempo com o esposo morando numa casinha próxima ao posto de saúde que conseguiu alugar provisoriamente por cem reais, que recebia com a venda de salgados. O marido e o filho de Nilda prestam serviço como taxistas e Nilda, além

dos salgados, cuida da horta, costura, cuida da casa e desenvolve um conjunto de atividades para contribuir com o sustento da sua família. Em 2017, a família de Nilda foi uma das beneficiadas com uma casa do programa Minha casa, Minha Vida Rural, onde mora hoje também com o filho. A filha, que mora com o esposo em uma casa cedida por um parente, recebe a ajuda da mãe para cuidar do filho ainda pequeno e tenta se estabilizar com um pequeno mercado que ela montou com o marido na frente da casa, conta Nilda.

*Assim sozinha, tem vez que eu faço tudo de casa, vou capinar, ainda mexo com fazer o salgado. E ajudo minha filha olhar o neném dela. Mas se por exemplo eu não tivesse tido Bolsa Família, tem mês que não entra, quase ninguém compra salgado, eu vou lá pego o dinheiro do Bolsa Família e compro alguma coisa, tipo até uma continha que você tem que pagar você paga com dinheiro do Bolsa Família. Ele ajuda bastante. Eu recebo 85 do Bolsa Família. Tenho também o auxílio-doença. Quando eu tava lá em Goiás, eu sofri um acidente de carro. (...) Aí eu fiz auxílio-doença, aí eu recebo. E foi debilidade permanente porque minha perna não dobra. É uma dificuldade. Mas assim eu consigo fazer umas coisinhas assim (...) O dinheiro do Bolsa Família ele ajuda porque antes tinha bolsa jovem que era 131 reais. Aí, como meu filho fez 19 anos nesse mês, aí cortou. Aí, os 85... Ele ajudava...porque o que que eu fazia com o dinheiro do bolsa jovem? Todo mês eu depositava na conta dele, às vezes eu depositava um pouquinho mais, tirava um pouquinho pra mim e depositava o resto lá, porque é pra investir nos estudos dele que ele também está querendo fazer faculdade. E agora com essa pretensão dessa casa nossa que vendeu, eu pretendo tirar uma parte do dinheiro e depositar na conta dele para ele depois fazer faculdade. (Nilda, 2017)*

Quando retornei à comunidade em 2018, Nilda contou-me que perdeu a “ajuda” do Bolsa Família. Agora a única renda fixa que recebe é do auxílio-doença concedido em decorrência do acidente de carro. Além das políticas sociais, Nilda se refere a um dinheiro recebido pela venda da casa de Goiás, que ocorreu após a mudança de toda a família para a comunidade. A estabilidade financeira, mesmo que provisória, que conseguiram com a venda dessa casa, possibilitou que a família iniciasse a criação de porcos e comprasse um carro. A valorização do estudo e a possibilidade de o filho fazer uma faculdade marcam a fala de Nilda. Segundo ela, o Bolsa Família teve um papel crucial para a manutenção desse sonho.

*Eu acho que a pessoa, por exemplo eu, que não tive estudo, eu pego no pé dos meus filhos, acho que eles têm que estudar, fazer uma faculdade, aprimorar os estudos e valorizar os estudos. Porque sem os estudos as pessoas não conseguem nada.(...) Acho que tem um fundamento [na renda proveniente do Bolsa Família] e outra, assim quando a gente não tinha renda nenhuma, por exemplo, eu não tinha esse auxílio-doença, tinha vez que eu pegava esse dinheiro do Bolsa família pra fa-*

*zer uma comprinha lá em casa, e comprava tudo, até carne dava para comprar com ele, então ele ajudava.* (Nilda, 2017)

Letícia, como se diz no costume local, é nascida e criada em Buriti do Meio, casou-se jovem, aos 16 anos, com um homem da comunidade vizinha e teve oito filhas/os. A questão do alcoolismo do marido deixa a rotina do trabalho instável, tornando-se ela a principal responsável pela renda da sua família. Artesã, faz potes de barro e trabalha na produção de farinha de mandioca recebendo pela diária de trabalho. Nunca saiu da comunidade para trabalhar.

Letícia conta que aprendeu os afazeres com a segunda esposa de seu pai “*A mãe minha morreu eu tinha dois anos, eu nem conheci ela, aí meu pai casou com outra mulher, ela que me ensinou a fazer artesanato, me ensinou remendar, depois a farinha...*” No período de plantio, também tem a atividade na roça, que Letícia acumula com as tarefas de casa, mas nem sempre a colheita é bem-sucedida. Ela conta que no seu quintal “*tem mesmo é feijão catador, a mandioca não dá muito não (...) Tem hortinha lá. Às vezes vende, troca. Vamos ver, até lá não sei, quando a gente mudou pra lá, dava andu, mandioca, agora não dá não, milho, tem criação de galinha caipira*”.

A única renda fixa de Letícia é o benefício que recebe do Programa Bolsa Família. Seis filhos ainda vivem com ela, cinco são dependentes. Uma das filhas formou-se em pedagogia e foi contratada em 2018 na escola Estadual da Fazenda Passagem Funda, que atende à comunidade e um dos filhos está trabalhando em uma fazenda em Unai<sup>31</sup>. Letícia diz que foi a partir do reconhecimento como quilombola e do projeto de desenvolvimento do artesanato que as coisas começaram a melhorar. Apesar da importância do artesanato para a comunidade e para sua família, já que ela considera essa sua principal atividade, ela faz de tudo e aprende tudo que pode, porque para ela ser quilombola é “*tentar fazer de tudo*”.

*Ser mulher quilombola do campo é tentar fazer de tudo, aprender fazer as coisas, eu mesmo sei fazer esteira de palha de bananeira, várias coisas (...) Procura... precisar de mais... eu tentei fazer umas gominhas pra vender, de pedacinho de retalho, aí tinha menina pequena que ia formar no pré e eu não tava tendo condições. E lá em casa marido meu num importa, é só eu que tava fazendo tudo, ele não preocupa, de pagar todo mês 20 reais, ele não preocupa, eu tinha de virar, filha minha tava precisando eu tentei fazer as gominhas [pra cabelo] e fiz e vendi e deu mais de 300 reais, e deu pra pagar e ainda sobrou.* (Letícia, 2018)

<sup>31</sup> Um dos destinos de trabalho temporário dos homens de Buriti do Meio.

Mas, segundo Letícia, a vida na comunidade hoje está melhor do que foi na sua infância, “*Tá melhor, melhorou, antigamente nem roupa não tinha... tá mais melhor, e pode comprar também, antigamente nem isso não tinha*”, conclui.

As duas narrativas apresentam duas trajetórias possíveis dentre várias outras das mulheres de Buriti do Meio. Calcula-se que hoje a comunidade tenha em torno de 260 famílias, segundo informações das lideranças locais. Há uma variação de um total de 200 a 280 famílias nos dados encontrados. Em um mapa da comunidade feito pelos próprios moradores para um Diagnóstico Rápido Participativo<sup>32</sup> que foi realizado em 2016/2017, o total seria de 210 famílias<sup>33</sup>.

A população fixa, que permanece na comunidade a maior parte do ano, é composta de uma maioria feminina e mais velha; os homens e jovens saem para buscar trabalho em São Paulo, nas temporadas de colheita e corte de cana; ou para Brasília, no setor de serviços ou trabalho manual, na maioria para trabalhos precarizados. Os homens trabalham, no geral, em obras como pedreiros e serventes. A migração feminina também ocorre em alguns casos específicos em busca de trabalho, geralmente suprimindo demandas de trabalhos domésticos nas capitais, Brasília e São Paulo principalmente, como foi possível observar na narrativa de Nilda, que foi para Brasília trabalhar como empregada doméstica<sup>34</sup>.

Na primeira visita à comunidade há, para a pesquisadora vinda do meio urbano, um sentimento de distanciamento da civilização. A comunidade parece estar perdida no meio da mata. O tempo é espaçado. O relógio tem outro compasso. A natureza dita o ritmo. O dia começa com o amanhecer e dura enquanto tiver sol, não há iluminação pública. Hoje, o serviço de energia elétrica atende grande parte das famílias da comunidade. Algumas casas ainda precisam improvisar, muitas vezes puxando um fio da casa ao lado. As famílias que foram beneficiadas pelo programa do Governo Federal *Programa Minha Casa, Minha Vida*<sup>35</sup> estão encon-

<sup>32</sup> O diagnóstico foi realizado por lideranças da própria comunidade coordenadas por técnicos da Cáritas Diocesana de Januária para atender a demanda do projeto Quilombo de Direito implementado em 2015 na comunidade. É possível que a variação ocorra por influência do grande número de migração das famílias.

<sup>33</sup> É possível que essa variação ocorra por influência do grande número de migração das famílias, o que altera de acordo com o período do ano.

<sup>34</sup> A discussão sobre trabalho e os tipos de migração que ocorre na comunidade Buriti do Meio será desenvolvida no capítulo cinco.

<sup>35</sup> Em 2015, 15 famílias da comunidade foram contempladas pelo programa.

trando dificuldades na CEMIG<sup>36</sup> para instalação do relógio, por não terem o registro da propriedade da terra<sup>37</sup>.

O comércio local se apresenta em versões improvisadas: não há farmácia, nem supermercados, nem bancos. A relação comercial se estabelece entre as relações de vizinhança e as estratégias de sobrevivência das famílias. Quando há necessidade de ir à cidade, o que não é raro, seja para fazer compras, conseguir remédios, ter atendimento médico especializado, ir a bancos, duas são as opções: o ônibus que atende a comunidade de segunda a sexta, com ida para São Francisco pela manhã e retorno para a comunidade no final da tarde; e uma opção flexível em horários, mas também mais custosa, que são os táxis e serviços de fretamento, organizados e oferecidos pela própria comunidade<sup>38</sup>.

Nilda e Letícia tiveram experiências distintas. Nilda viveu em Brasília, Letícia nunca viveu fora da comunidade. Nilda é comunicativa, uma visita são horas de conversas, ela me mostra os tapetes feitos por ela de retalhos de tecido que estão à venda e conta sobre os seus planos para novos empreendimentos com costura, a ampliação para a cozinha e o investimento na plantação. Letícia, por sua vez, fala baixo, quase um sussurro, difícil ouvir todas as suas palavras, as respostas são curtas, se estendem quando ela fala das filhas e dos projetos que estão sendo encaminhados através da valorização da cultura local. Suas saídas da comunidade foram somente para as atividades como artesã. As duas mulheres, no entanto, lidam com as faltas de estrutura e de oportunidades de trabalho da comunidade, mas fazem de tudo um pouco para aumentar a renda e melhorar a condição social das suas famílias.

Nilda e Letícia têm em comum os sonhos: oportunidades melhores para os filhos para que eles possam construir suas vidas e permanecer na comunidade. O projeto *Quilombo de Direitos* tem alimentado essa esperança de um futuro melhor. Nilda tem expectativa de uma vaga de trabalho para seu filho em alguma atividade desenvolvida pelo projeto. Já Letícia está satisfeita com os cursos que o projeto tem levado para a comunidade e a participação das suas filhas nas oficinas

<sup>36</sup> Companhia Energética de Minas Gerais S.A.

<sup>37</sup> Essa informação foi compartilhada durante uma reunião da associação de moradores e anotada no caderno de campo. Entretanto, no momento de escrita da tese recebi a notícia de que, por ocasião do lançamento do fascículo da cartografia social, a comunidade tinha conseguido a energia elétrica nas casas que faltavam.

<sup>38</sup> O fretamento e o serviço de táxi serão discutidos como alternativas de trabalho no capítulo cinco.

e contribuição com a cultura local, mas pontua a dificuldade que é levar os projetos adiante.

*O sonho meu mesmo é mesmo as meninas aqui, sem precisar de sair (...) teve várias oficinas né..., mas ... A menina mesmo fez projeto curso de aprender a fazer brinco, mas agora não tem nem condição de comprar as matérias pra ela continuar, o que ela aprendeu que ela fez foi o tapete de retalhos, ela tem gostado muito de pintura também, ela já pintou tábua assim que a gente deu pra ela... mas tem que ter as coisas. Ela fez vários cursos pelo projeto Quilombo de Direitos... pra fazer brinco afro, ela tem vontade de fazer, mas não tem como comprar material pra continuar. (Letícia, 2018)*

A família de Nilda não participa das festas e atividades tradicionais da comunidade, pois são evangélicos e muitas das atividades desenvolvidas na comunidade estão ligadas à Igreja Católica. Frequentam a Congregação Cristã do Brasil. Já Letícia e suas filhas são católicas e participam dos festejos, grupo de dança e batuque. Mas Nilda e Letícia fazem parte da Associação Comunitária Quilombola Buriti do Meio e reconhecem a importância de se estar organizado coletivamente para pleitear os benefícios para a família e melhorias para a comunidade.

Esse conjunto de vivências tece a história de Buriti do Meio. A falta de oportunidade de trabalho conduz as alternativas migratórias como no caso de Nilda, que partiu e foi trabalhar como empregada doméstica, e do filho de Letícia, que trabalha na colheita em Unaí. Entre os principais destinos estão Brasília, São Paulo e Sul de Minas. Para quem fica, como Letícia, a alternativa é “tentar fazer de tudo, aprender fazer as coisas”, como ela diz, enquanto espera o respiro com a chegada da aposentadoria, momento mais aguardado pela maioria das famílias da comunidade. A aposentadoria ou pensão de algum membro é muitas vezes a única oportunidade de uma renda fixa. Vale destacar, como as próprias mulheres apontaram, ser frequente na comunidade que o aposentado ou pensionista muitas vezes utilize essa renda para criar netos, ajudar os filhos que não arrumam emprego e não saíram de casa. Enquanto esse momento não chega, no entanto, é o Programa Bolsa- Família que auxilia grande parte dessas mulheres a equilibrar o orçamento doméstico, mas *a renda é pouca*, elas dizem, é preciso inventar.

Procuro trazer esses breves relatos sobre essas mulheres de forma introdutória para que seja possível refletir sobre os espaços de circulação das mulheres de Buriti do Meio, que transitam entre lugares e mundos tão distintos. O ser quilombola, embora vivenciado de forma distinta, tem permitido de certa forma essa cir-

culação, seja entre os espaços da comunidade, com a presença atuante delas na associação comunitária e no desenvolvimento do artesanato, que hoje é produzido nos galpões de produção, seja entre limites territoriais, pela circulação das peças produzidas pelas artesãs e delas próprias, como relata Letícia, sobre suas viagens como artesã quilombola. Para Nilda, no entanto, o ser quilombola permitiu o retorno, o vínculo com o território e a proximidade com a família, que hoje tenta se adaptar à vida no sertão norte-mineiro.

## 2.1.

### **O *entre-lugar* do norte-mineiro**

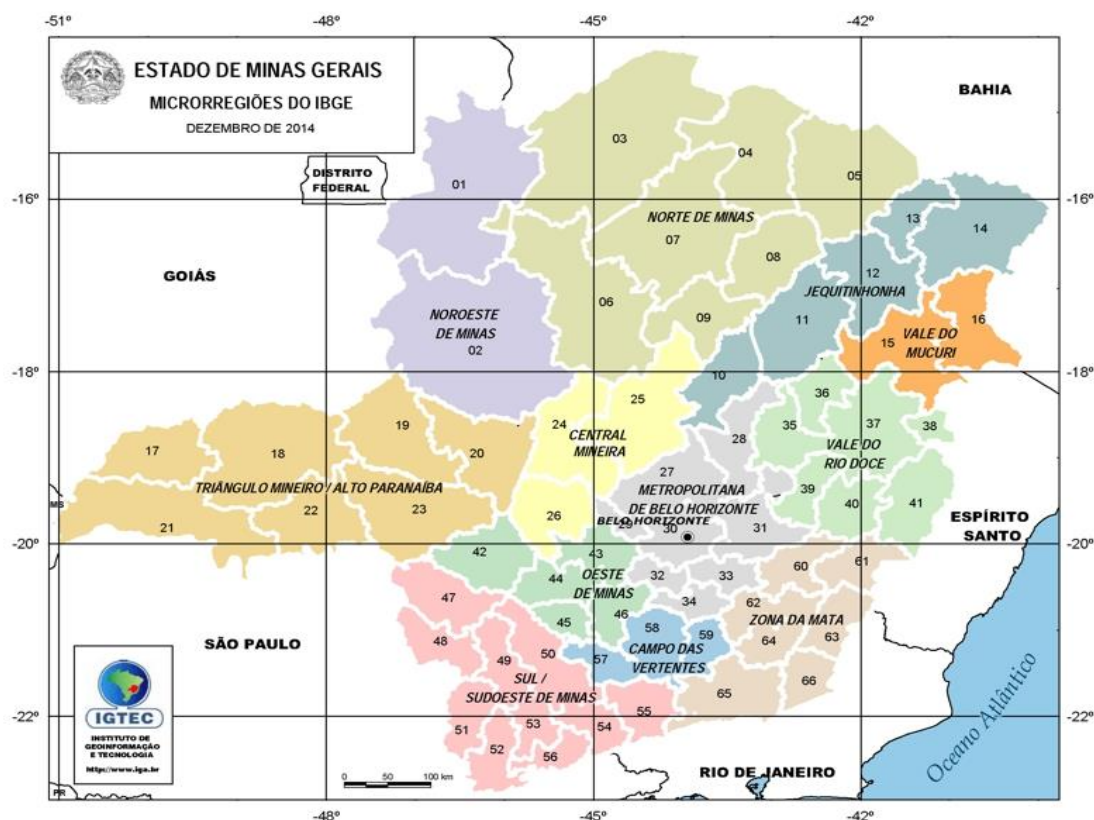
O estado de Minas Gerais é a quarta maior unidade federativa brasileira em extensão territorial e a segunda maior em população<sup>39</sup>. O estado compreende uma parte considerável da região central média do território brasileiro e está dividido em doze regiões: Noroeste, Norte, Jequitinhonha, Vale do Mucuri, Vale do Rio Doce, Metropolitana, Central, Triângulo, Oeste, Zona da Mata, Vertentes e Sul (Figura 1).

A extensão territorial, juntamente com a diversidade étnica, faz de Minas Gerais um estado caracterizado por distintas paisagens, culturas e tradições (Costa, 2009). Essa mesma diversidade pode ser notada na região Norte do estado. Nesse sentido, as razões do multiculturalismo do local podem estar associadas tanto à questão geográfica quanto à variedade do ecossistema.

A importância da centralidade mineira foi lembrada por autores clássicos da literatura brasileira, como destaca o antropólogo João Batista de Almeida Costa (2002). Dentre eles, João Guimarães Rosa, que descreve Minas Gerais como uma realidade múltipla “*ajunta de tudo, os extremos, delimita, aproxima, propõe transição, une ou mistura: no clima, na flora, na fauna, nos costumes, na geografia, lá se dão encontro, concordemente, as diferentes partes do Brasil*” (Rosa, 1967).

<sup>39</sup> Segundo o IBGE, o estado de Minas Gerais compreende a 586.521km<sup>2</sup> da expansão territorial com uma a população de 20.997.560 habitantes em 2016. In: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?sigla=mg>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2017.

Figura 1 Mapa de Minas Gerais por região



Fonte: <https://www.mg.gov.br>

Costa (2002) aponta que na formação histórica da sociedade mineira há duas dinâmicas sociais e temporalidades distintas que se articulam e dão origem a duas regiões mentais distintas: Minas Gerais e Sertão Mineiro. Segundo o autor, diferente de outras sociedades vigentes na antiga colônia de Portugal, a sociedade mineira foi constituída por duas frentes de expansão colonial, o que teria dado origem a dois campos imaginários distintos.

Sobre o quadro cultural específico formado pela região mineira, Manuel Diégues Júnior, em *Regiões Culturais do Brasil* (1960), destaca os dois processos de ocupação humana distintos que confluíram para a formação do tipo mineiro: um caracterizado pelas atividades de mineração e outro que se centrou na formação a partir dos currais, posteriormente fazendas de criação. Enquanto os arraiais de mineração se desdobram em um ambiente de riqueza, a Minas Gerais dos currais tem no vaqueiro o seu tipo humano característico.

Para ilustrar essa variedade regional que compõe o estado de Minas Gerais, retomamos a caracterização do estado mineiro feita por João Guimarães Rosa



(1967), na qual o autor o descreve como uma “*pequena síntese, uma encruzilhada; pois Minas Gerais é muitas. São, pelo menos, várias Minas*”.

Além da Minas antiga, aquela do imaginário social brasileiro, das comarcas mineradoras, descrita como “*Minas geratriz, a do ouro, que evoca e informa, e que lhe tinge o nome*”, Rosa (1967) destaca mais sete caracterizações que formam as regiões culturais internas à sociedade mineira: “*a Mata, cismontana, molhada de marinhos vento, agrícola ou madeireira, espessamente fértil*”; “*o Sul, cafeeiro, assentado na terra-roxa de declives ou em colinas que europeias se arrumam, quem sabe numa das mais tranqüilas jurisdições da felicidade desse mundo*”; “*o Triângulo, saliente, avançado, forte, franco*”; “*o Oeste, calado e curto nos modos, mas fazendeiro e político, abastado de habilidades*”, “*o Centro corográfico, do vale do Rio das Velhas, calcário, ameno, claro, aberto à alegria de todas as vozes*”, “*o Norte, sertanejo, quente, pastoril, um tanto baiano em trechos, ora nordestino na intratabilidade da caatinga, e recebendo em si o Polígono das Secas*” e por último “*o Noroeste, dos chapadões, dos campos-gerais que se emendam com os de Goiás e os da Bahia esquerda, e vão até ao Piauí e ao Maranhão ondeantes*”.

As várias caracterizações de Minas Gerais a que se refere Rosa (1967) compõem regiões culturais internas da sociedade mineira, que se formaram a partir de uma temporalidade própria, em decorrência seja das frentes de expansão colonial ou de processos de migração. Como assinala Costa (2002), trata-se de oito regiões culturais que constituem a Geopolítica do Estado.

As regiões Sul, Mata, Triângulo e Oeste caracterizadas por Guimarães Rosa, são, segundo Costa (2009), um desdobramento da Minas geratriz, que se origina a partir da descoberta do ouro pelos bandeirantes paulistas no fim do século XVII. Enquanto o Noroeste é caracterizado pela perspectiva ambiental, por um “*completo esvaziamento de gente*”, sendo parte do sertão, a caracterização feita por Rosa da região Norte a coloca para fora de Minas, uma Minas nordestina, meio Minas, meio Sertão. É por meio do Centro que o Norte e Noroeste, que não compõem a *mineiridade*, se articulam com a Minas geratriz.

A partir dessas caracterizações trazidas por Rosa, que evocam a mineiridade, mas que trazem consigo a dualidade entre uma Minas aurífera e uma Minas sertaneja, busco trazer a reflexão sobre essa Minas sertaneja, esse *entre-lugar* – sendo este o “*espaço social vivido em situação de fronteira*” (Costa, 2002), que se

configura como meio Minas, meio Bahia. Para isso será necessário resgatar um pouco da historicidade e formação desse território extenso, complexo e multicultural.

A descoberta do ouro, no último decênio do século XVII, desencadeia o movimento para o centro do território brasileiro (Prado Jr, 2011). Afluem para o coração do continente, segundo Prado Jr (2011), colonos novos, escravos trazidos da África e migrantes atingidos pela crise da agricultura litorânea. Começa então o povoamento da Minas geratriz, a partir da descoberta do ouro “*exatamente em 1694, no Tripuí, mas a sua exploração só começou efetivamente, a partir da descoberta do ouro, no dia 16 de junho de 1696, na região de Mata Cavalos, no Ribeirão do Carmo, na atual cidade de Mariana*” (Costa, 2009).

A composição organizacional do sertão mineiro, segundo Paula (2009, p. 65) foi

fundada nas grandes fazendas de gado, nas propriedades herdadas dos tempos do Brasil colônia, no sistema de capitanias hereditárias, e no período do ciclo do ouro. As fazendas de gado do Nordeste seguiram as margens do Rio São Francisco e alcançaram o Norte de Minas, trazendo a pecuária extensiva e a marcha dos latifúndios que se tornaram características da ocupação e estruturação regional.

De acordo com Costa (2009, p. 120), o povoamento do Norte de Minas está vinculado *ao bandeirismo apreador de índios e exterminador de quilombos e à marcha progressiva das fazendas nordestinas de gado pelo interior do país em meados do século XVII*. Sua ocupação teve início em 1664 com o bandeirante Mathias Cardoso de Almeida<sup>40</sup>.

Nesse período, de acordo com Costa (2009), esta região era denominada Currais de São Francisco e pertencia às capitanias da Bahia e de Pernambuco. Foi

---

<sup>40</sup> De acordo com o historiador paulista Affonso de Taunay (1948), por volta dos anos 1612, bandeiras anônimas paulistas começam a percorrer o rio São Francisco, criando o que veio a se chamar, posteriormente, de Caminho Geral do Sertão. Mathias Cardoso de Almeida era filho do bandeirante português de mesmo nome e comandando a bandeira herdada de seu pai, conduziu um grupo de mais de cem “bandeirantes”, além de escravos negros e indígenas, para a região média do rio São Francisco, objetivando aprejar índios e exterminar com os quilombos, cuja existência ameaçava constantemente as povoações dedicadas ao cultivo da cana de açúcar e à criação de gado. Ao chegar, por volta de 1660 na região do rio Verde Grande, Mathias Cardoso de Almeida e seu grupo aí se estabeleceram. Foram fundados alguns arraiais e algumas fazendas, dentre eles, o Arraial do Meio ou de Mathias Cardoso e a fazenda Jaíba de Antônio Gonçalves Figueira nas cabeceiras do rio das Rãs. Entretanto, pouco depois, seguiram para as margens do rio São Francisco (Costa, 2009).

através da conexão<sup>41</sup> com os currais da Bahia e Pernambuco, responsáveis pela alimentação da região mineradora, que a mineração se consolida.

Em 1720 cria-se a capitania de Minas Gerais, sendo anexados a ela os currais da Bahia. Posteriormente, em 1832, a recentemente criada capitania recebe parte do território de Pernambuco. A sociedade mineira forma-se então pela aglutinação dessas duas regiões, uma vinculada ao ouro e a outra ao gado. As outras regiões, segundo Costa (2009), podem ser consideradas desmembramentos dessas duas, seja a das Minas, do ouro e da mineração, que se origina na cidade de Mariana, seja a dos currais, que vai dar origem aos Gerais, formada pelos campos gerais, a partir da atual cidade de Matias Cardoso, situada no Norte de Minas.

Nesse espaço marginal, entre as capitanias de Minas Gerais e Bahia, denominado de baiano (Costa, 2009), as populações não brancas que aí viviam construíram sua própria territorialidade e espaço social, cuja diversidade étnica, cultural e identitária foi negada. O território baiano, então, segundo Costa, se constitui como parte do sertão, situando-se nas margens da nação brasileira, sendo, como tal, parte do cerne da nacionalidade. Costa chama atenção para o distanciamento que esse território, situado nos limites políticos entre a sociedade mineira e a sociedade baiana, é colocado em relação ao que ele denomina como sendo o “nós” mineiro, que remete àquela Minas Gerais definida por Guimarães Rosa como a geratriz, a Minas colonial, do ouro e das montanhas. *“A imagem está focalizada nas cidades auríferas e sua paisagem fala de montanhas. Quando imbricadas, imagem e paisagem iluminam as Minas e ‘esquecem’ os Gerais”* (Costa, 2002).

Esse processo de formação dual acompanha a subjetivação mineira. Para Costa, é do imbricamento dos dois signos do estado de Minas Gerais – a mineradora e a sertaneja – que se pode dar conta da totalidade do sistema social mineiro.

Enquanto ao signo Minas Gerais é associado o modo de olhar e ver, pensar e falar a realidade social vigente em todo o território mineiro, a partir de seu centro gerador, ao signo Sertão Mineiro cola-se o modo de olhar e ver, pensar e falar as regiões Norte e Noroeste desse mesmo território. (Costa, 2002)

<sup>41</sup> Essa conexão entre os currais e as regiões das minas para o transporte de alimentos propiciou o deslocamento do ouro para o sertão e de lá para a Bahia, o que favoreceu o contrabando de ouro levando ao abafamento da economia privada dos currais pela coroa.

Tomemos atenção ao signo sertão, que adjetiva a região estudada, o norte sertanejo, assim descrito por Guimarães Rosa. Sertão tem por definição o espaço geográfico oposto ao litoral, “*cujos recursos naturais e humanos foram explorados pelos portugueses durante a colonização em benefício da metrópole*” (Costa, 2002).

Da categoria *sertão* emana um conjunto de representações entre o real e o simbólico que constitui fundamentalmente importância para o pensamento social, cultural, econômico e espacial do Brasil (Paula, 2009, p. 58). Entretanto, vale assinalar, como aponta a autora, a polissemia que o termo apresenta, na medida em que vai se transformando ao longo do tempo e do espaço, como descrito também por Moraes.

Por sertão, pode-se referir a *interior* (distante da costa), a *selvagem* (eticamente povoado por indígenas), a *pastoril* e *extensivo* (onde não chegou a *civilização* agrícola), a agricolamente pobre e ambientalmente árido (discurso da seca), a *anárquico* (onde o Estado está ausente e a ordem é privada) a deserto, desabitado (baixa densidade populacional). (Moraes, 2000, p. 73)

No pensamento social brasileiro, a identidade sertaneja apresenta-se em oposição ao branco europeu que habitava a região litorânea. O sertão abrigava inicialmente as sociedades indígenas e, em seguida, os sertanejos, populações não brancas que, na ordem escravista e autoritária da Coroa, buscaram refúgio no interior do país. (Pires, Godinho e Paula, 2017)

No período colonial, este território que demarca o atual Norte de Minas tornou-se um atrativo para a população não indígena marginalizada, por se tratar de um espaço não estruturado da colônia. Essa região foi *o locus privilegiado para onde ocorreu uma imensa quantidade de negros que, vindo escravizados da África, buscavam um lugar de liberdade no qual pudessem organizar a sua própria vida*. [...] Os negros articularam-se com sociedades indígenas aí então existentes e construíram uma territorialidade e um espaço social não branco. Vale destacar ainda que a incidência da malária na região norte-mineira do rio Verde Grande repelia a presença branca, contribuindo para a permanência da característica de isolamento da região sertaneja e favorecendo o processo de aquilombamento (Costa, 1999).

Nesta região configura-se uma sociedade muito singular que surge da articulação entre indígenas, quilombolas, paulistas, baianos, mineiros e europeus

(Costa, 2003). Esses grupos foram constituindo seus modos de vida específicos. Contra a frente de expansão da economia nordestina no século XVII, estes grupos empreenderam lutas armadas, sendo, entretanto, vencidos pelos bandeirantes paulistas que expulsaram e exterminaram diversas sociedades indígenas e vários quilombos (Costa, 2002).

No início do século XVIII a administração da capitania de Minas Gerais isola a sociedade pastoril, dando início a um progressivo abandono da área pela população branca; por outro lado, o território passa a ser ocupado por negros aquilombados e grupos indígenas fugindo das frentes de expansão colonial em outras áreas do território brasileiro. Esse movimento, segundo Costa (2002), reforça a condição de margem espacial e social da região.

Quanto à vegetação, o Norte de Minas se apresenta como uma área de transição entre os biomas do Cerrado – predominante em 63% da área - e da Caatinga. Mais uma vez recorremos à descrição de Guimarães Rosa:

O que caracteriza esses GERAIS são as chapadas (planaltos, amplas elevações de terreno, chatas, às vezes serras mais ou menos tabulares) e os chapadões (grandes imensas chapadas, às vezes séries de chapadas). São de terra péssima, vários tipos sobrepostos de arenito, infértil. [...] E tão poroso, que, quando bate chuva, não se forma lama nem se veem enxurradas, a água se infiltra, rápida, sem deixar vestígios, nem se vê, logo depois, que choveu. A vegetação é a do Cerrado: arvorezinhas tortas, baixas, enfezadas (só persistem porque têm longuíssimas raízes verticais, pivotantes, que mergulham a incríveis profundidades). E o capim, ali, é áspero, de péssima qualidade [...] Árvores, arbustos e má relva, são nas chapadas, de um verde comum, feio, monótono [...] Mas, por entre as chapadas, separando-as (ou, às vezes, mesmo no alto, em depressões no meio das chapadas) há as veredas. [...] As veredas são férteis. Cheias de animais, de pássaros. [...] Nas veredas há às vezes grande matas, comuns. Mas, o centro, o íntimo vivinho e colorido da vereda, é sempre ornado de buritis, buritiranas, sassafrás e pindaíbas, à beira da água. As veredas são sempre belas! (Rosa, 2013)

A região é caracterizada por um ecótono<sup>42</sup> com alta biodiversidade, o que justifica a sua importância fito e zoogeográfica como corredor natural de migração, polinização e reprodução de espécies, rico, portanto, em recursos genéticos (Dias, 1992). Segundo o Instituto Estadual de Florestas, há uma pequena parcela

<sup>42</sup> Um **ecótono** é uma região resultante do contato entre dois ou mais biomas fronteiriços. São áreas de transição ambiental, onde entram em contato diferentes comunidades ecológicas -- isto é, a totalidade da flora e fauna que faz parte de um mesmo ecossistema e suas interações. Por isso, os ecótonos são ricos em espécies, sejam elas provenientes dos biomas que os formam ou espécies únicas (endêmicas) surgidas neles mesmos. (Fonte: O Eco, Dicionário Ambiental, dez de 2014. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/28830-o-que-sao-ecotonos/>. Acesso em 15 maio de 2018)

de Caatinga<sup>43</sup> no Norte de Minas que se encontra ameaçada pela exploração de madeira, pelo desmate ilegal e pela caça predatória.

O clima predominante na região é o tropical semiárido, caracterizado por um clima quente de baixa precipitação<sup>44</sup>, no qual a estação seca é muito longa, por oito meses seguidos em média. Devido a essa baixa pluviosidade, as terras apresentam uma deficiência hídrica anual acima de 400 mm, o que, com relação à produção agrícola, exige uma irrigação permanente das culturas.

A transição de vegetação e a alta biodiversidade formam a múltipla identidade norte-mineira. Os grupos sociais que ali vivem passaram a reconhecer a si próprios e uns aos outros tendo como referência o ambiente onde vivem. A antropologia conceitua essa apropriação que a população fez desses espaços e da relação com o ambiente como “etnicidade ecológica”.

Dessa diversidade surge uma pluralidade de denominações, expressões sociais associadas aos diferentes grupos que habitam a região, como os *gerazeiros*, *caatingueiros* e *vazanteiros*, além dos indígenas e comunidades quilombolas (Costa, 2009). Através do Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007, estes grupos foram reconhecidos como comunidades tradicionais. Cito artigo 3º, inciso I do referido Decreto,

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

Trata-se, portanto, de população de um determinado local que possui formas singulares de apropriação da natureza regidas por um sistema peculiar de representações, códigos e mitos. A denominação *gerazeiros*, por exemplo, remete às populações tradicionais que se localizam à margem direita do Rio São Francisco no Norte de Minas Gerais. O nome deriva de gerais, fazendo referência aos planaltos, encostas e vales existentes nas regiões de cerrados. Os gerais se constituem como local de livre acesso, onde é possível a colheita de frutos nativos como pe-

<sup>43</sup> A Caatinga apresenta três estratos: arbóreo (8 a 12 metros), arbustivo (2 a 5 metros) e o herbáceo (abaixo de 2 metros). “Essa vegetação é adaptada ao clima seco para se proteger, sendo as folhas finas ou até mesmo inexistentes. Algumas plantas armazenam água, como os cactos; outras se caracterizam por terem raízes praticamente na superfície do solo, para absorver o máximo da chuva. O aspecto agressivo da vegetação contrasta com o colorido diversificado das flores emergentes no período das chuvas”. (Jesus, 2009).

<sup>44</sup> A precipitação anual da região varia entre 750 a 1.250 mm

qui, coquinho azedo, dentre outros, frutos do cerrado que podem ser consumidos e vendidos pela população, tornando-se fonte de alimento e renda (Dayrell, 1998). Já os *caatigueiros* são aqueles que retiram seus meios de sobrevivência da Caatinga. Esses grupos, segundo Costa (2009), são descendentes, em sua quase totalidade, de italianos, que chegaram ao Brasil no final do século XIX. Nessa paisagem sertaneja com seus variados ecossistemas desenvolveu-se a agricultura camponesa (Dayrell, 2009), que se estrutura em um permanente processo de coprodução com a natureza, mediado por toda uma estrutura social e organizacional (Souza e Brandão, 2012).

Os *vazanteiros*, *barranqueiros* e *ilheiros* são populações tradicionais habitantes das vazantes, barrancos e ilhas do rio São Francisco. Agricultores familiares que adaptam suas produções às condições de permanentes mudanças provocadas pelas variações das águas do rio, eles exercem atividades variadas, como a pesca e a criação de pequenos animais, cultivando alimentos de acordo com o período das águas (Souza e Brandão, 2012).

Além das denominações acima mencionadas, existe no Norte de Minas toda uma variedade de nomenclaturas para designar essa relação da população com o território, relação essa que se expressa em múltiplas identidades; essas identidades muitas vezes se sobrepõem, mantendo as características distintas de cada uma, porém de forma complementar. Há nos municípios de Manga e Januária comunidades quilombolas cujos habitantes são denominados de ribeirinhos e vazanteiros. Da mesma forma, também acontece com os quilombolas que vivem em chapadas na margem esquerda do rio São Francisco que sejam reconhecidos como quilombolas e chapadeiros.

A realidade social de Buriti do Meio é formada pela mistura de culturas vivenciadas nos Gerais, cujas especificidades obscurecidas foram vinculadas à barbárie, à natureza e à poluição. Essa Minas Gerais esquecida, das veredas e chapadões, com uma cultura e uma identidade singulares, foi banida de mineiridade, adjetivada por Rosa de sertaneja.

Para os baianeiros, o conceito de “esquecimento” – termo forjado nas fronteiras da discriminação cultural e exclusão social, política, cultural e representacional – é, ao mesmo tempo, o signo que enuncia sua diferença e o sintoma da marginalização a que a região foi lançada desde inícios do século XVIII, situação ainda recorrente (Costa, 2002).

Essa dualidade, como assinala Costa (2002), está presente também nas transformações econômicas e consequentemente no desenvolvimento do estado. Enquanto parte do estado contou com o planejamento estratégico que teve apoio do Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais, o Norte de Minas Gerais foi anexo à área da Sudene<sup>45</sup>, dada sua vinculação ao Polígono da Seca, ficando sujeito aos recursos do governo federal.

Em 1965, a SUDENE abre seu escritório na cidade de Montes Claros - MG, estimulando a chegada de muitas empresas, o que acarretou num aumento de migrantes para a cidade. Oriundos de várias localidades rurais e de cidades menos industrializadas migravam motivados pela procura de melhores trabalhos e condições de vida. (Pires, Godinho e Paula, 2017)

Apesar dos investimentos fiscais do Governo Federal e o planejamento da Sudene para industrialização e modernização da região Norte Mineira, o parque industrial Norte Mineiro não se consolidou. Passados os dez anos de incentivos, os empresários transferiram a planta industrial para a capital e região metropolitana.

O processo de modernização da agricultura implantado no Norte de Minas tem como objetivo servir às forças do capitalismo nacional, surtindo efeitos negativos para os antigos moradores, segundo Araújo (2009). Esse processo que se caracteriza pela perda de liberdade e pela subjugação dos lugares ao interesse do capital, Araújo chama de *encurralamento*. Segundo a autora,

os mecanismos políticos foram construídos pelo próprio Estado-Nação que em seu projeto de modernização da economia brasileira atuou por meio do Estatuto da Terra. Esta legislação propiciou concentrar ainda mais as terras nacionais, ao instituir mecanismos que propiciavam transformar as fazendas em empresas rurais. Neste sentido, foram fundamentais a atuação desempenhada [sic] por órgãos públicos como a RURALMINAS<sup>46</sup>, a CODEVASF<sup>47</sup>, a SUDENE, que através de programas, ou de incentivos fiscais e de incentivos financeiros privilegiaram os segmentos empresariais e transformaram a economia regional. (Araújo, 2009, p. 240).

É neste momento de atuação dos órgãos públicos para o desenvolvimento da região que se aprofunda a ruptura entre as categorias sociais do sistema produtivo existente, segundo Araújo (2009). Não havendo mais agregados no interior das fazendas, rompe-se a relação entre fazendeiros e trabalhadores rurais assalariados.

---

<sup>45</sup> Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste.

<sup>46</sup> Fundação Rural-Mineira, órgão estatal criado na década de 1970, responsável por regulamentar e titular as terras.

<sup>47</sup> Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e Parnaíba.



Os conflitos agrários na região aumentam e o controle social dos recursos ambientais migra para as mãos dos fazendeiros e para órgãos do governo. O crescimento das desigualdades sociais ganha relevância com a população cada vez mais sem acesso a recursos naturais e à terra para produzir.

Uma outra lógica produtiva se instalou alterando as relações sociais, impactando e degradando os recursos naturais, até então abundantes na região. Quando em grandes proporções árvores são transformadas em carvão, as vazantes em pastagens, as lagoas em represas para alimentar pivôs centrais que irrigam áreas de agricultura para exportação ou simplesmente pastagens. Com impacto direto sobre a qualidade e a quantidade das águas do rio São Francisco que tiveram sua vazão diminuída e vieram sendo cada vez mais poluídas, atingindo também os peixes, os animais aquáticos e silvestres que transitam por este espaço. (Araújo, 2009)

Segundo Rodrigues<sup>48</sup> (2000), órgãos como a SUDENE e a CODEVASF atuam por meio de programas de incentivos fiscais e financeiros, através de quatro eixos de empreendimentos, objetivando o progresso da região: industrialização, agropecuária modernizada, projetos de irrigação e monocultivo de eucalipto<sup>49</sup>. Após descobertas de uma série de irregularidades, extingue-se a SUDENE, instituindo-se a Agência de Desenvolvimento do Nordeste (ADENE). Entretanto, segundo Paula, a substituição não traz uma *boa nova* para a maioria da população sertaneja:

Como em um túnel do tempo, continua-se a observar os deslocamentos de trabalhadores do campo e suas famílias rumo ao município mais urbanizado de sua região ou, então, para o Sudeste do Brasil. Mudam-se as relações de trabalho, na medida que cada vez mais diminuem as ocupações com carteira profissional e aumenta a informalidade. (Paula, 2003, p. 61)

A necessidade de deslocamentos de trabalhadores do campo para os municípios mais urbanizados em busca de trabalho está ilustrada nas narrativas de Nilda e Letícia. A permanência dessa necessidade demonstra que as políticas de desenvolvimento para a região não foram socialmente estruturantes nem afetaram de forma positiva uma parcela mais significativa da população norte-mineira. Como consequência desses investimentos, tem-se hoje na região uma prevalência da pecuária extensiva e da agricultura voltada para o agronegócio, atividades que predominam em boa parte da região (Araújo, 2009), ao mesmo tempo que per-

<sup>48</sup> Rodrigues L. Formação econômica do norte de Minas e o período recente. In: Oliveira MFM, Rodrigues L, organizador. Formação social e econômica do norte de Minas. 2. ed. Montes Claros: Unimontes, 2000. v.1.

<sup>49</sup> Sobre esse processo de desenvolvimento no Norte de Minas Gerais e projetos de irrigação e monocultivo de eucalipto ver (Nogueira, 2009)

manecem traços coronelistas marcantes (Paula, 2003). Nos cerrados, uma agricultura voltada sobretudo para a subsistência, desenvolvida em pequenas unidades produtivas, sobrevive precariamente ao lado de enormes áreas de reflorestamento de eucalipto.

Neste escopo do crescimento econômico, as políticas de desenvolvimento até podem ter levado melhorias em termos de infraestrutura para a região norte-mineira, mas a realidade social desta porção do território mineiro continua sendo marcada pelas desigualdades sociais, segundo Rodrigues (2000). Apesar de sua rica diversidade, quanto aos aspectos econômicos, o Norte de Minas é considerado uma das regiões mais pobres do estado, apresentando baixos indicadores socioeconômicos e elevada concentração de renda.

Em 2011 a região Norte do estado de Minas Gerais representava 3,9% do PIB estadual, com um Índice de Desenvolvimento Humano equivalente a 0,669, segundo o Centro de Estatística e Informações da Fundação João Pinheiro<sup>50</sup>, abaixo da média brasileira. Esses números indicam a instabilidade e vulnerabilidade sociais em que as comunidades quilombolas dessas regiões se encontram. Na maioria dos municípios norte-mineiros encontra-se um índice de desenvolvimento humano (IDHmédio) próximo à 0,6. Este é o caso de São Francisco, município no qual se localiza o Quilombo Buriti do Meio, com o IDH de 0,638.

O modelo de desenvolvimento patrocinado pelo Estado e pelas elites econômicas no sertão norte-mineiro não teve força suficiente para suprimir completamente a identidade da região e dos povos que ali habitam. Araújo (2009) destaca, nesse sentido, um último processo de territorialização que está associado às empresas agrícolas instaladas nos perímetros de irrigação, ao mesmo tempo que começa a ser instituído um sistema de proteção ambiental, movimento este que coincide com o processo de reivindicação e titulação das terras de uso comum das comunidades tradicionais.

É nesse momento, com esse contexto de grande vulnerabilidade social, que se instaura a dinâmica das empresas de contratação de diaristas ao mesmo tempo

---

<sup>50</sup> O IDH de Minas é 0,731 de acordo com o relatório divulgado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud), em parceria com o Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (Ipea) e Fundação João Pinheiro (FJP). O relatório foi divulgado em 2013, com base nos dados colhidos pelo censo de 2010. O estado está na última colocação da Região Sudeste e fica atrás de todos os estados do Sul. (Radar IDHM PNAD Anual: Análises dos Resultados para Brasil, UFs e RMs - 2011 a 2014). Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/radar-idhm/>. Acesso em 15 de maio de 2017

em que se intensifica o processo de migração sazonal. Trata-se, aqui, do deslocamento anual de membros das comunidades rurais para outras regiões. Como veremos mais adiante, a venda da força de trabalho agrícola para as empresas do agronegócio, localizadas em outras regiões do país é, atualmente, umas das principais fontes de renda da Comunidade Buriti do Meio.

Vale ressaltar que, segundo Araújo (2009), o Norte de Minas passa a se constituir como um dos espaços sociais de reserva de mão de obra rural. Fato que se agrava com o encurralamento das famílias e dos territórios coletivos pelas fazendas, cerceando o acesso aos recursos ambientais pelas populações tradicionais. Essa relação de disputa presente na região contribui para um incipiente posicionamento na esfera pública dos grupos identitários que buscam suporte político frente à iminente desarticulação da vida social.

## 2.2.

### A formação de quilombo no Norte de Minas

Segundo Querino (2013), a história da população afro-brasileira nos meios acadêmicos confunde-se com a história da escravidão e da luta contra ela. O autor chama atenção para o binarismo presente na história dos afrodescendentes brasileiros: de um lado são apresentados os mecanismos de opressão e de dominação e de outro a resistência e a luta dos negros contra esse estado de coisas.

A escravidão no Brasil é fartamente estudada por historiadores, sociólogos, antropólogos, economistas e outros. Porém, quase sempre enfatizando as relações de produção, seus mecanismos de distribuição e eventuais e prováveis consequências desse período para a nossa história atual. (Querino, 2013)

Novas abordagens que envolvem questões culturais e do cotidiano como família, gênero, língua, costumes, saberes e fazeres têm conferido maior relevância aos negros e quilombos no processo histórico brasileiro, especialmente no aspecto cultural. Foi fundamental para a formação da nação brasileira o processo sócio-histórico dos quilombos. Sua importância social e cultural é essencial no entendimento da dinâmica histórica do Brasil.

A formação de quilombos até a abolição da escravidão, em 1888, não foi um episódio esporádico, nem no que se refere à ocupação de um espaço territorial, nem no tempo. São muitas, como assinala Moura (1986), as cidades, vilas, povoa-

dos, fazendas e acidentes geográficos com o nome de mocambo ou de quilombo. Sobre a formação de quilombo, Moura (1986, p. 17) afirma que enquanto existiu a escravidão formal “*o fenômeno não foi circunscrito a uma área, mas pontilhou todo o território brasileiro*”.

A variação entre tamanho e densidade populacional dos quilombos também deve ser mencionada. Os grandes quilombos, como Palmares, chegaram a ter cerca de 20.000 habitantes. Em Minas Gerais, na região do Rio Grande, tem-se notícias do Quilombo de Campo Grande, com uma população de 10.000 habitantes (Moura, 1986).

O estado de Minas Gerais tem uma grande concentração de população negra e mestiça. Segundo Costa (1999, p. 28)

(...) a presença dessas famílias *morenas*, entre extensas áreas de muito pasto e pouco gado, chama a atenção e remete a uma trajetória histórica comum que fala de escravidão, quilombos, igualitarismo, reciprocidade, comunidade, *domesticação do sertão*, conflitos, expulsões, resistência, lutas e marginalização: trajetória comum às comunidades negras rurais espalhadas, enquanto organizações negras, em espaços sociais brancos. (grifos do autor).

Dois termos chamam a atenção nessa passagem: “famílias morenas” e “domesticação do sertão”. Por famílias morenas Costa se refere aos remanescentes quilombolas que hoje ocupam uma região conhecida como Brejo dos Crioulos, situada na divisa dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia. E por “domesticação do sertão”, entende-se que Costa está se referindo aos espaços ocupados pelas populações negras remanescentes dos quilombos que não foram reconhecidos socialmente como ocupados, ou seja, são socialmente representados como espaços vazios e ainda não antropizados<sup>51</sup>.

Segundo o autor, tanto o território sertanejo como o das comunidades remanescentes de quilombos, contidos dentro do primeiro, são percebidos como espaços livres para a colonização e exploração econômica, especialmente pelas humanidades tidas como aptas para tal. Ou seja, pela parte da população pautada pela cultura ocidental como apta à ocupação do espaço, mesmo naqueles lugares já ocupados por outras humanidades que, por sua vez, não possuem aqueles atributos, sendo estas, por isso mesmo, obliteradas, invisibilizadas ou englobadas.

<sup>51</sup> Área antropizadas cujas características originais foram alteradas pela ocupação humana. “**Antrópico**”: Que resulta de ação humana. “**Antrópico**”, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/antr%C3%B3pico>. Acesso em 23-07-2019.

Ainda que a Constituição Federal de 1988 garanta aos remanescentes de quilombos a legitimidade da posse de suas terras e que a legislação<sup>52</sup> sobre a questão venha sendo ampliada, os espaços ocupados pelos negros quilombolas foram considerados espaços vazios, continuam sendo invadidos e constituem objeto de disputa.

Retomo a história do Norte de Minas como um espaço *entre-lugar* – como apresento em tópico anterior, meio Minas, meio sertão – para pensar a diversidade cultural de seu território, que acompanha a diversidade de povos e comunidades tradicionais que compõem a cultura regional norte-mineira. Além dos indígenas, os quilombolas são sujeitos da formação socio-histórica e cultural de Minas Gerais.

Uma pesquisa realizada em 2007, pelo Cedefes, identificou em Minas Gerais 435 comunidades remanescentes de quilombos, número que, como veremos mais à frente, está em crescimento. No mesmo estudo obtém-se a informação de que o Norte de Minas concentra o maior número das comunidades do estado, 153, o que corresponde a 35,1% das comunidades quilombolas (Tabela 1).

Tabela 2 Número de comunidades quilombolas por regiões geográficas de Minas Gerais, 2007

Região	Número	%
Campo das Vertentes	5	1,1
Central Mineira	8	1,8
Jequitinhonha	105	24,1
Metropolitana Belo Horizonte	54	12,6
Noroeste	15	3,4
<b>Norte de Minas</b>	<b>153</b>	<b>35,1</b>
Oeste de Minas	8	1,8
Sul	8	1,8
Triângulo/Alto Paranaíba	10	2,3
Vale do Mucuri	19	4,4
Vale do Rio Doce	29	6,7
Zona da Mata	21	4,8
<b>Total</b>	<b>435</b>	<b>100</b>

Fonte: Cedefes, 2007

O quantitativo de quilombos demonstrado na Tabela 1 ilustra o peso e a importância dos quilombos na formação sócio-histórica e cultural e na ocupação territorial ocorrida desde o período colonial no Norte de Minas Gerais. Pode-se

<sup>52</sup> Ver Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

considerar a incidência dos remanescentes de quilombos na região um fator de grande relevância, senão o principal, na alocação dos afrodescendentes no Norte de Minas Gerais.

Um fator que contribuiu para a manutenção das comunidades quilombolas na região do Norte de Minas, como aponta Costa (2003), em estudo sobre as relações de parentesco, foi a constituição de redes. As redes estabelecidas entre as comunidades locais permitiram a ocupação de um território que se estende do Alto São Francisco até o Sul da Bahia. Nota-se então que, diferente da definição de quilombo do período colonial, exposto no conselho ultramarino, como sendo *"toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele"* (Almeida, 2002, p. 47), os quilombos foram muito mais do que simples habitações de negros fugidos.

Arruti (2008) define os quilombos como *"grupos étnicos"*, isto é, *"um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão"*, citando a definição de Fredrick Barth<sup>53</sup> utilizada no documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Tradicionais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Trata-se de (...) *"grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar"*, cuja identidade se define por *"uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados"*<sup>54</sup>.

Contra a ideia de isolamento, Costa (1999) argumenta que os quilombolas interagiam uns com os outros e chegaram mesmo a constituir redes sobre extensos territórios. Diferente da maior parte das interpretações sobre os quilombos, nunca foram organizações isoladas. Para eles convergiam oprimidos da sociedade escravista, fugitivos do serviço militar, criminosos, índios, mulatos e negros livres marginalizados.

<sup>53</sup> Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais (Rio de Janeiro, 17-18 de outubro de 1994), produzido a partir de uma reunião que precedeu o XIX Encontro da ABA (Niterói, 20-27 de março de 1994) e que contou com a participação de Ilka Boaventura Leite, Neusa Gusmão, Lúcia Andrade, Dimas Salustiano da Silva, Eliane Cantarino O'Dwyer e João Pacheco de Oliveira, que assina o documento, como presidente ABA.

<sup>54</sup> O conceito de comunidades remanescentes de quilombo e identidade quilombola serão trabalhados no capítulo três.

A forte tributação que vigorou entre 1735 e 1750 em Minas Gerais foi o principal fator responsável pela marginalização dos homens brancos pobres e pretos forros e, conseqüentemente, a causa maior, se não do surgimento, mas do fortalecimento e exacerbação dos quilombos em Minas Gerais, segundo Martins (Martins, 1995). O imposto incidia sobre todo o tipo de mineração e sobre todo o tipo de trabalho produtivo. Esse sistema levou aos mais diversos tipos de reação, inclusive a migração para as regiões não submetidas a tal opressão, como era o caso do Norte de Minas, contribuindo para a intensificação da formação de quilombos nessas áreas.

O sertão resistiu então, enquanto pôde, às ações disciplinadoras do Estado. Visto por alguns como terra de bárbaros e de facínoras e por outros como terra de liberdade, os sertões constituíram um espaço atrativo para os oprimidos, vítimas da administração colonial.

Uma característica marcante das rebeliões negras ocorridas nas cidades do período colonial e do período da monarquia no Brasil, ou seja, enquanto vigorou legalmente o regime escravista, assinalada por Querino (2013), foi o apoio de escravos urbanos e rurais aos quilombolas. Foi essa interação entre os oprimidos da sociedade mercantil-escravista que deu a vitalidade e longevidade que caracterizaram os quilombos.

Em Minas Gerais, o escravo fugido e o quilombola relacionavam-se de forma constante com o faiscador e com o contrabandista de diamantes através de um comércio clandestino que era duramente combatido pelas autoridades constituídas.(Querino, 2013)

Querino (2013) procura, entretanto, demonstrar que a história da população negra no Norte de Minas é uma história de liberdade já que, nos quilombos, os negros eram homens livres. O autor argumenta que a presença de escravos no Norte de Minas foi muito pequena no período colonial. Segundo Querino (2013, p. 11):

Voltando à hipótese da presença da população negra, associa-se a busca de liberdade, manifesta na formação de quilombos, e considerando a grande densidade de negros na região. A população remanescente de quilombos, que hoje luta pela posse das terras que ocupou historicamente, foi, então, composta de homens livres e não de escravos.

Apesar do quantitativo de escravos africanos ter se elevado no século XIX, Querino (2013) considera a escravidão no Norte de Minas, no aspecto quantitativo, muito pequena e, portanto, de influência reduzida na alocação dos negros nessa região. Essa hipótese é confirmada pelo quantitativo de escravos levantados por Botelho (2000) e apresentados em “Demografia e Família Escrava em Montes Claros no Século XIX”.

Tabela 3 População de distritos selecionados, 1838

Distrito	Livres		Escrava		Total
	N	%	N	%	
Montes Claros	5.001	90,6	518	9,4	5.519
Contendas	3.914	90,1	430	9,9	4.344
Coração de Jesus	2.767	85,0	488	15,0	3.255
Bonfim	2.725	79,8	691	20,2	3.416
São Romão	946	82,8	197	17,2	1.143
Januária (Brejo)	1.329	67,4	642	32,6	1.971

Fonte: BRASIL, Arquivo Público Mineiro: Mapas de População. Pasta 13, Doc.03; SP, PP 1/10, Cx, 24, Doc. 12; Mapas de População. Pasta 08; SP, PP 1/10, Cx. 45, Doc 03; SP, PP 1/10, Cx. 15, Doc.03. (Apud., Botelho, 2000: 355)

Tabela 4 População de distritos selecionados, 1872

Distrito	Livres		Escrava		Total
	N	%	N	%	
Montes Claros	8.862	88,6	1.143	11,4	10.005
Contendas	13.293	96,1	544	3,9	13.837
Coração de Jesus	5.923	85,2	1.026	14,8	6.949
Bonfim	4.889	87,8	714	12,7	5.603
São Romão	2.672	92,5	216	7,5	2.888
Januária (Brejo)	7.876	92,2	664	7,8	8.540

Fonte: BRASIL, Recenseamento Geral do Império, 1872. (Apud., Botelho, 2000: 356).

Como é possível verificar nas tabelas 2 e 3, apesar de ter aumentado em números absolutos, em termos percentuais o crescimento da população escrava foi muito pequeno, exceto em Montes Claros, onde ela mais que dobrou. Segundo Querino (2013), a população negra do Norte de Minas era composta, menos de ex-escravos e mais de negros livres, remanescentes das comunidades quilombolas. Considerando-se a grande incidência de quilombos na região,



podemos dizer que antes da chegada dos portugueses e seus descendentes, existia na área média da bacia do Rio São Francisco uma sociedade multicultural e multi-étnica, organizada pelos princípios de reciprocidade e solidariedade, com relações sociais articuladas fortemente por parentesco e, possivelmente, por casamento inter-étnico, por ser uma característica das sociedades indígenas brasileiras. Assim, consolidou-se nesta área sanfranciscana uma sociedade de encontros e de liberdade, que não era tardia, porque verificada na prática social e cuja característica é legada à sociedade que se forma com a presença dos brancos. (COSTA, 2006, p. 15)

A liberdade manifesta no Norte de Minas, de acordo com Querino (2013), está associada a fatores como: (i) a distância da região em relação aos mecanismos de controle e disciplinamento típicos do Estado de Direito, do mercado e das leis positivas; (ii) a resistência dos índios à sua escravização e as características da sua cultura e sociedade; (iii) a fuga dos negros formando quilombos na região como forma de resistir à escravização e aos preceitos da civilização ocidental; (iv) a presença de vaqueiros dos Currais da Bahia, homens livres por excelência; e, (v) a presença dos bandeirantes que não se submetiam aos mecanismos disciplinadores das autoridades portuguesas.

Resgatando a historiografia da região, Costa (2006: 29-30) destaca a presença de duas famílias que receberam grandes sesmarias nas margens direita e esquerda do rio São Francisco, respectivamente: Garcia Ávila (Casa da Torre) e a de Antônio Guedes de Brito (Casa da Ponte). Essas famílias se especializaram na criação de gado e trataram de atrair homens para as suas terras através de arrendamentos, recebendo deles, “dez mil réis de foro por ano” (Mata-Machado, 1991). A possibilidade de possuir gado e acumular riqueza pode ser um mecanismo que tenha atraído a população para a região: os arrendatários tinham o direito de possuir de uma a cada quatro cabeças de gado criadas após quatro ou cinco anos de trabalho.

Com relação à contribuição dos bandeirantes para a ocupação local, pode-se dizer que, à medida em que a Casa da Torre e a Casa da Ponte iam tendo suas terras ocupadas, passaram a enfrentar o problema da resistência, do ataque e dos saques praticados pelo gentio. Para resolver tal problema, recorreram aos paulistas, em destaque Matias Cardoso de Almeida, Januário Cardoso e Antônio Gonçalves Figueira que se estabeleceram definitivamente na região, conformando, junto com os potentados das famílias Guedes de Brito e Ávila uma elite local bastante autônoma em relação às autoridades portuguesas.

Segundo Querino (2013), outros fatores, mais recentes, podem ter contribuído para a grande quantidade de população negra atual no Norte de Minas<sup>55</sup>. O autor destaca a centralidade regional da cidade de Montes Claros como atrativo para a mobilidade, assinalando tanto a industrialização local, especialmente a partir da década de 1940, quanto a expropriação e expulsão de muitos camponeses de suas terras, como ocorreu no Sul da Bahia, por exemplo, fruto do advento das relações capitalistas de produção, como busquei abordar em seção anterior.

### 2.3.

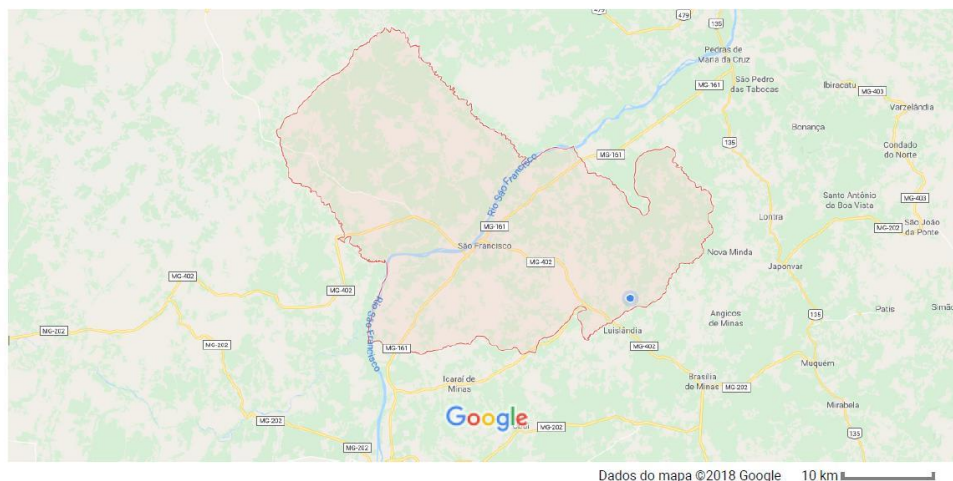
#### **A descrição do espaço: a comunidade Buriti do Meio**

A Comunidade Quilombola Buriti do Meio está localizada entre os municípios de Luislândia, Brasília de Minas e São Francisco no sertão norte-mineiro, sendo este último sua sede municipal (Figura 2). O município de São Francisco está a 157 quilômetros de Montes Claros, cidade polo do Norte de Minas Gerais, e a 532 quilômetros da capital mineira, Belo Horizonte. Esses três municípios do entorno de Buriti fazem parte do circuito estratégico da reprodução da vida quilombola da comunidade. Durante muito tempo essas cidades foram os únicos locais para comercialização dos potes, produzidos por Letícia e outras artesãs de Buriti do Meio. Atualmente, as idas à cidade estão mais associadas à necessidade de acesso a algum serviço. Jovens que optam por continuar os estudos após a conclusão do ensino médio, como a filha de Letícia que cursou pedagogia, frequentam a cidade, pelo menos uma vez por semana, para realização dos cursos profissionalizantes. A necessidade de idas e vindas a esses municípios permite que o marido de Nilda exerça seu trabalho como taxista.

---

<sup>55</sup> Segundo dados coletados pelo IBGE no último censo brasileiro realizado em 2010 no Norte do estado de Minas gerais, 71,96% da população residente se declarou como preta ou parda. Valor acima do total de declarações de cor ou raça preta ou parda em todo o estado de Minas Gerais (53,82%) e 20% maior do que a quantidade de pessoas que se declararam como preta ou parda no Brasil (50,54%). (IBGE - Censo Demográfico, 2010).

Figura 2 Localização geográfica da Comunidade Buriti do Meio



Fonte: Elaboração própria a partir de imagem disponível no Google

A comunidade Buriti do Meio até o início dos anos 2000 vivia em um cenário de extrema pobreza e vulnerabilidade social. A definição de *margens* trazida por Poole e Das (2004) como espaços não meramente territoriais, mas também em relação de oposição ao Estado, pode auxiliar na compreensão da situação de precariedade de Buriti do Meio e a ausência de serviços públicos e assistência estatal que a população quilombola de Buriti do Meio viveu até o processo de reconhecimento. Como espaços descontrolados, as *margens* exigem do Estado redefinições de seus modos de governar e controlar. Para as autoras, *margens* são "*sitios de prácticas en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas mediante otras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política e económica*". (Poole e Das, 2008, p. 24).

Em 2004 a comunidade rural Buriti do Meio foi reconhecida como “*Comunidade Remanescente de Quilombo*” pela Fundação Cultural Palmares<sup>56</sup>, como consta no documento de certificação de autorreconhecimento, (v. anexo A). Hoje é uma das cinco<sup>57</sup> comunidades certificadas como remanescente de quilombo do município de São Francisco.

<sup>56</sup> Órgão do Governo Federal instituído pelo art. 1º da Lei nº 7.668/1988 com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. Em 2003 o Decreto nº 4.887/2003, em seu § 4º do art. 3º, atribui como competência da Fundação Cultural Palmares (FCP) a emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral. A certificação é realizada a partir da auto-declaração das comunidades, respeitando o direito à autodefinição preconizado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

<sup>57</sup> Buriti do Meio, Bom Jardim da Prata, Benedito Costa, Mestre Minervino e Caraibas I

Segundo dados de registro sobre a comunidade anexado nos autos do processo para fins de reconhecimento pela FCP, a situação física e econômica do Buriti do Meio era bastante precária em 2004. Pude perceber durante o trabalho de campo que algumas melhorias só foram conquistadas após o reconhecimento como comunidade quilombola. Transcrevo relatório datado de 2004, anexado ao processo:

Eu Eurípedes Severo de Araújo - Pesquisador do Instituto Fala Negra, estive em companhia do Sr. Antônio Raposa na comunidade do Buriti do Meio nos dias 30/06 e 01/07/2004, onde fui muito bem recebido pela comunidade, chegando lá até foguete foram soltos. Andando pela comunidade de moto ou a pé por dificuldade de acesso, me deparei com uma situação muito crítica, que é a falta de água e algumas pessoas passando fome.

Eu particularmente fiquei muito triste, principalmente pelas crianças, na maioria das famílias não tem água nem para o banho, a água das cacimbas é uma sujeira e a falta de higiene é total a céu aberto, a maioria das famílias pega a água para o próprio consumo no lombo de um jegue. Porque a maioria mora muito distante das cacimbas, visitei uma família onde na casa tem uma cisterna, mas a água que sai é com muito barro, tem que esperar o barro assentar para que possa ser consumida; as famílias também buscam na cabeça porque o jegue não dá conta de abastecer a toda comunidade. (Processo nº 01420.000382/2004-25, FCP, fl. 14).

Nota-se na descrição do pesquisador a situação de vulnerabilidade e abandono em que vivia a comunidade de Buriti do Meio em um tempo tão recente, 2004. No levantamento realizado pela FCP, logo após esse relatório, em julho de 2004 e anexado em seguida no processo (fls 15-25), vemos com detalhes essa situação de penúria vivida pelas 116 famílias que compunham a comunidade naquele momento. A energia elétrica, oferecida pela rede de distribuição de energia (CEMIG) atendia em média cinquenta por cento da comunidade (fl. 18-verso).

Sobre os tipos de construções, há uma nota na folha 22 do processo relatando a recorrente presença de casas de “pau a pique” na comunidade. Nenhuma casa da comunidade contava com abastecimento de água por rede; as principais formas de acesso à água eram poço, cacimba e fonte, com o armazenamento feito em balde, tambor e nos tradicionais potes de barro feitos pelas artesãs. A situação de falta de água ainda é uma característica muito forte da comunidade, ilustrando bem sua situação de comunidade sertaneja inserida no polígono da seca. Assinala-se que a falta de água representa uma construção do sertão que se estende até os dias atuais. Apesar da proximidade com o Rio São Francisco, hoje todas as nascentes que havia na comunidade secaram e a comunidade depende de políticas públicas para abastecimento de água, tanto para o consumo como para a produção.

Foi nesse contexto de ausência de serviços básicos que a comunidade, no início dos anos 2000, começou a se organizar, reivindicando o seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, com base no art. 2º, §§1º e 2º, do Decreto 4887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. (Brasil, 2003)

A partir da regulamentação assegurada pelo Decreto 4887/2003 e da implementação de políticas sociais<sup>58</sup> voltadas para atendimento a esses grupos étnicos que vinham sendo reconhecidos como remanescentes de quilombos é que comunidades rurais, como Buriti do Meio, começaram a receber melhorias e ter acesso a bens e serviços. A autoatribuição insere a comunidade na política de ações afirmativas e de melhorias materiais do governo federal destinada exclusivamente às comunidades remanescentes de quilombos.

De acordo com Claudionor, liderança local e ex-presidente da Associação Comunitária de Buriti do Meio, toda a movimentação começou a partir de uma viagem a Belo Horizonte com o SEBRAE<sup>59</sup>, para participar de uma feira.

*...essa viagem lá também abriu outros caminhos, expectativa, né, que foi quando falou que havia possibilidade, né, a comunidade ser descendente de quilombo... E aí começou o processo. Foi enviado uma carta para Brasília, essa carta, ela foi assistida. Também logo na época do presidente Lula, né, tinha José Alencar que era o vice-presidente na época e ele tinha um escritório em Montes Claros. E aí, através dele foi encaminhando para procurar essa comunidade, localizar aqui, o Buriti do Meio, e como José Alencar tinha um conhecimento... é pessoal com Olga Beatriz, aí entrou logo em contato com Olga Beatriz.... Olga Beatriz foi candidata a prefeito várias vezes, é uma pessoa da área de saúde, ela inclusive até hoje... não sei, mas ela é presidente do conselho de saúde, do IPSENG, ela tem muita influência nessa parte e ela nos procurou. Teve uma reunião na associação quando eu era presidente aí, disposto para nós essas possibilidades, né, aí foi lá onde tudo começou a avançar, as coisas se encaminhou, começou a andar... várias reuniões.... até que chegou". (Claudionor, 2018)*

<sup>58</sup> Faz-se referência aqui, sobretudo, ao Plano Brasil Quilombola.

<sup>59</sup> Serviço de Apoio à Microempresa

A partir dessa carta, citada por Claudionor, que foi enviada à Brasília, e do contato com figuras públicas ligadas ao meio político local e federal, inicia-se uma sequência de visitas à comunidade, por representantes políticos. Dentre eles, Claudionor destaca um consultor da UNESCO<sup>60</sup>, e representantes da Fundação Cultural Palmares. Deu-se início, então, à abertura do processo de reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares. Convocou-se também, nesse momento, a FUNASA<sup>61</sup> para que fosse resolvida a questão da água e do saneamento da comunidade.

*...sempre foi e até hoje a prioridade aqui é água, né, e havia na FUNASA a possibilidade de um recurso para questão do saneamento básico e a parte hídrica também. A própria FUNASA que fez o projeto, e ela que licitou também o recurso, aí a gente conseguiu, graças a Deus nessa época, que eu era Presidente, aí conseguiu o recurso de R\$ 300.000 reais, que foi que cuidou da parte hídrica e a parte de saneamento que foi esses banheirinhos que cada casa quase tem um, né... mas a casa mais antiga na época, 2005/2004... e participou de vários processos, encaminhou vários documentos também participou de vários eventos, aí a gente começou a viajar, né.... começou o trâmite aí a Fundação Palmares teve na comunidade... com o pessoal da UNESCO, da FUNASA e... e a gente reuniu todo mundo aí... daí para frente tudo se encaminhou, se alavancou bastante. (Claudionor, 2018)*

A situação hídrica da comunidade e a falta de saneamento estavam entre as muitas precariedades vividas pela população local nesse momento. Em consonância com o que foi relatado por Claudionor, Tânia (2018) assinala em seu depoimento a situação de falta de água em que a comunidade se encontrava até 2002. “A gente vivia uma situação de extrema necessidade de água, onde a gente tinha que levantar, 4:00 e 5:00 horas da manhã pra ir pras nascentes pegar... esperar água juntar para gente pegar e grande dificuldade mesmo.”

Para atenuar o problema do abastecimento de água na comunidade, foram perfurados dois poços artesianos pela FUNASA e realizada a canalização da água em todas as residências do quilombo. Um dos poços está em atividade desde 2005; o outro, até o momento em que estive na comunidade<sup>62</sup>, não estava em funcionamento devido à falta de instalação da bomba.

No entanto, para Nilda a distribuição de água na comunidade, ainda hoje, é insuficiente para abastecer todas as famílias, exigindo muitas estratégias de adap-

<sup>60</sup> Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

<sup>61</sup> Fundação Nacional de Saúde

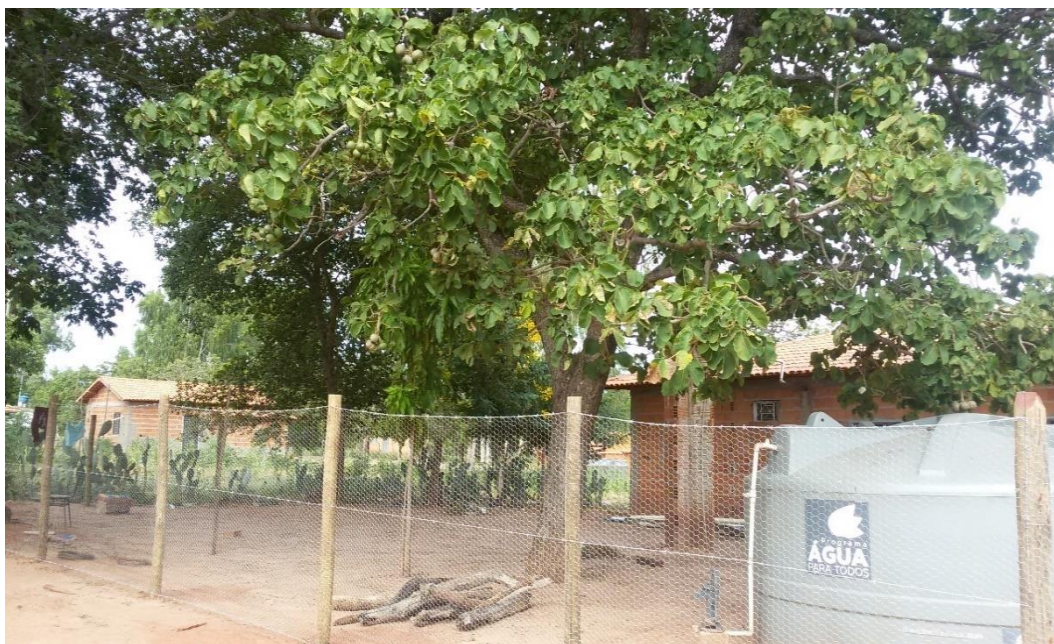
<sup>62</sup> Setembro de 2018

tação. É possível que, pelo fato de Nilda ter retornado para a comunidade em 2014, já após o processo de reconhecimento, e ter vivenciado outro momento da trajetória de Buriti do Meio, sua avaliação sobre a situação em que a comunidade se encontra seja mais crítica. Na visão de Letícia, que nunca viveu em outro lugar e passou toda sua vida enfrentando os desafios de Buriti do Meio, a questão da água melhorou. Mesmo que de forma falha, a água chega na sua casa toda semana. Segundo ela, entretanto, a dificuldade ainda é grande porque “*a água que tá pouca e bomba é muito caro para consertar*” (Letícia, 2018), referindo-se à bomba que não está funcionando.

O poço artesiano não tem sido suficiente para atender a toda população da comunidade. A água ainda é escassa, com distribuição irregular realizada em sistema de rodízio. Em 2014, a comunidade foi beneficiada com o programa Água para Todos, do Governo Federal, sendo implantadas cisternas de polietileno nas residências do quilombo para captação de água de chuva por um sistema de calhas implementado nos telhados das casas. Entretanto, o problema da falta de água continua frequente no Buriti do Meio, principalmente no período de estiagem – entre abril e outubro – quando praticamente não chove. Nesse caso, as famílias se organizam e, dentro de suas possibilidades econômicas, arcam com o custo de um carro-pipa para abastecer as cisternas. Algumas famílias reclamam da qualidade da água vinda do poço, usando a cisterna para armazenar a água limpa – para uso doméstico - adquirida na COPASA pela compra do caminhão-pipa. Em 2015, uma longa estiagem assolou o Norte de Minas e, para suprir a falta de água ocasionada pela seca, a Administração Municipal disponibilizou um carro-pipa para abastecer a comunidade, evitando que moradores do quilombo passassem por necessidades ainda maiores.



Figura 3 Casa com cisterna de polietileno



Fonte: acervo pessoal

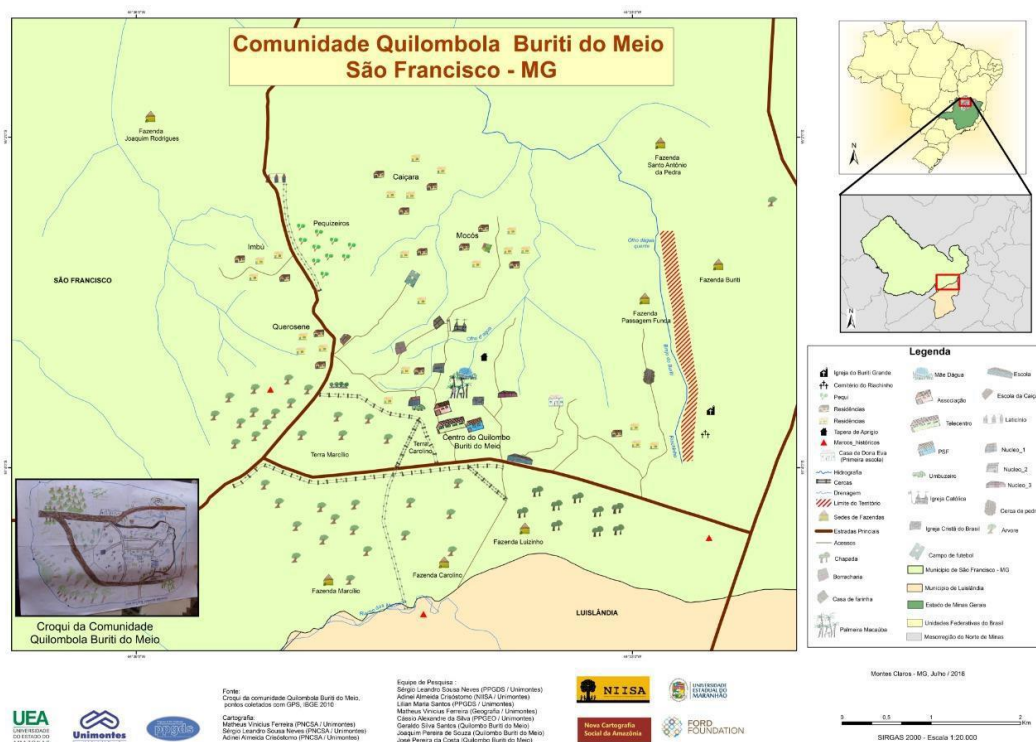
O esgotamento sanitário, que também era inexistente até este momento de reconhecimento da comunidade como quilombola, está entre os benefícios disponibilizados pelo Governo Federal. Em 2005 foram instalados pela FUNASA cento e cinco sanitários com sistema de fossa, visando à melhoria na qualidade de vida de quase toda a população. A partir desse momento começou um trabalho de acompanhamento com visitas regulares de seis em seis meses, durante quatro anos. O objetivo do acompanhamento da FUNASA era conscientizar a população da necessidade de cuidados básicos e da importância de se obter uma boa qualidade de vida. Percebe-se aí que é mediante a intervenção de políticos da região, incluindo o vice-presidente da república José Alencar (v. anexo B), que melhorias na situação da água e do saneamento, entre outras, começaram a se concretizar na comunidade.

O quilombo subdivide-se em seis grupos, distribuídos em seis áreas: Riachinho, Caiçara, Mocó, Querosene, Imbu Cabeludo, além de uma área chamada de Centro do Buriti (Figura 4 e 5). Antes do processo de reconhecimento do quilombo, esses grupos eram comunidades independentes umas das outras. As comunidades menores, após o reconhecimento da comunidade como Quilombo, foram assimiladas à comunidade maior, Buriti do Meio (atual centro do Buriti). Apesar



A comunidade é toda subdividida em subgrupos, definidos pela relação de parentesco<sup>64</sup>. O espaço é delimitado por uma cerca, em geral de arame, demarcando as divisões intragrupo. Senhor Miguel contou que antigamente não havia cercas na comunidade. Lembra que, quando criança, seu pai falava que um dia as roças iriam ser divididas, um pedaço de terra para cada um e o povo achava impossível. A terra do quilombo era considerada área comum; as fazendas é que possuíam divisão.

Figura 4 Mapa da Comunidade Quilombola Buriti do Meio<sup>65</sup>



Fonte: Fascículo Nº 6 janeiro 2019 - Projeto Conflitos Sociais e Desenvolvimento

<sup>63</sup> Registro de caderno de campo a partir de relato espontâneo cedido por um morador, membro da Associação Comunitária do Buriti do Meio.

<sup>64</sup> A relação de parentesco não é determinante nem exata, mas o fato de a comunidade ser pequena, em torno de 200 famílias, faz com que todos acabem tendo alguma relação de parentesco, seja consanguínea ou matrimonial.

<sup>65</sup> Mapa produzido a partir do croqui feito por moradores da comunidade através de oficina de cartografia social realizada com a população local como parte do Projeto Conflitos Sociais e Desenvolvimento.

Figura 5 Croqui do Buriti do Meio produzido pela comunidade a partir da oficina de cartografia social



Fonte: Fascículo Nº 6 janeiro 2019 - Projeto Conflitos Sociais e Desenvolvimento

Marcando a divisão entre o território do Quilombo e a Fazenda Passagem Funda, há uma cerca de pedra (Figura 5). A população de Buriti do Meio conta que a cerca foi construída pelos primeiros habitantes do quilombo e as pedras que a compõem foram carregadas nos ombros. Cada pedra pesa aproximadamente 70kg, segundo informaram. Em uma ocasião, nas proximidades da cerca, encontrei um senhor morador da fazenda que reforçou a história sobre a construção da cerca. Segundo ele, negros recém-libertos construíram a cerca para marcar a divisão da fazenda.

A cerca de pedra é vista como um sinal que marca a ancestralidade do quilombo, ligada à escravidão, havendo uma preocupação dos moradores em mostrar a sua existência. Não se visita Buriti do Meio sem visitar a cerca de pedra.

Figura 6 Cerca de Pedra



Fonte: acervo pessoal

O entorno da comunidade é mata com árvores nativas, pequizeiros e mangabeiras, plantações, na grande maioria, sofrendo impactos dos longos períodos de seca, e muita terra. O verde da mata contrasta com o vermelho da terra e o céu bastante azul, quase o tempo todo sem nuvens. A paisagem de vasta vegetação e uma grande diversidade de aves dá leveza ao local que “esconde” uma realidade tão dura.

Para acessar o Quilombo partindo de São Francisco, é preciso, na altura do quilômetro 32 da Rodovia MG 401, percorrer uma estrada não asfaltada por aproximadamente dez quilômetros, para chegar ao centro da comunidade. Nesse percurso da estrada de terra é possível visualizar a desigualdade agrária, reflexo da regularização fundiária brasileira de 1850. As cercas que acompanham o trajeto demarcam fazendas e seus pastos do entorno da comunidade.

Na estrada de terra, estreita e de sinalização precária, é possível avistar algumas casinhas e pequenas roças de milho e melancia, produtos da safra que já havia sido plantada pelos quilombolas na minha primeira visita à comunidade, em fevereiro de 2017.



Figura 7 Casa com plantação de milho



Fonte: acervo pessoal

A estrada que dá acesso à comunidade tem uma bifurcação: à esquerda se chega ao centro da comunidade, à direita, se estende na direção da Comunidade do Riachinho e Fazenda Passagem Funda. Nesse caminho que margeia a comunidade é possível contrastar de um lado, o cerrado, mais preservado, de outro, as fazendas, com cercas imponentes, delimitando a criação agropecuária em substituição à biodiversidade nativa.

No centro da comunidade, há um conjunto de construções que destoa do restante da comunidade pela presença de um galpão, um Telecentro<sup>66</sup> comunitário, uma creche municipal que atende crianças a partir de dois anos e um posto de saúde. Esse conjunto foi construído após o reconhecimento da comunidade como quilombola, através de políticas voltadas para a melhoria das condições de vida da população. Esses e outros benefícios existentes atualmente na comunidade foram adquiridos após muitas reivindicações da população local. Mesmo demandas antigas como a escola e posto de saúde só foram concluídas após muitas reuniões e encontros com autoridades competentes.

<sup>66</sup> O Telecentro comunitário com internet, que atende às famílias de Buriti do Meio, foi implementado através de um projeto de inclusão digital do Banco do Brasil com o Instituto Novas Fronteiras. No momento, o espaço físico encontra-se desativado por falta de recursos, porém o serviço de internet (wi-fi) continua em funcionamento atendendo à associação comunitária. Há também cobertura de rede de internet e telefone na comunidade.

Figura 8 Centro da Comunidade Buriti do Meio



Fonte: acervo pessoal

O galpão foi construído, originariamente, como parte do projeto das artesãs para armazenar e comercializar as peças produzidas por elas. Atualmente, é usado como sede da Associação Comunitária do Quilombo Buriti do Meio e espaço de funcionamento do Projeto Quilombo de Direitos. Em 2016 foi construída uma cozinha, que atende à comunidade quando há atividades no galpão, e onde é guardada a alimentação das crianças e adolescentes vinculados ao projeto.

Para Letícia, ter a comunidade reconhecida como quilombola não trouxe só melhorias estruturais, permitindo também um reconhecimento pessoal, de valorização do povo de Buriti e da arte por ele produzida. *Quilombola* torna-se um adjetivo com conotação positiva, como é possível perceber na seguinte fala:

*Água que não tinha, agora tem, as caixonas já tem, os banheiros também já foi depois disso (...) Mudou, que sempre que eu vou nas feiras agora, em Belo Horizonte, Montes Claros, que falo que sou quilombola, eles se aproxima mais, gosta de comprar... a cultura. Antes também eu não saía, de uns tempos para cá poder sair, e aí quando eles vê aqueles banner que eles fala, “a lá quilombola” e compra as coisas. (Letícia, 2018)*

Do outro lado do terreno cedido para a construção do galpão, funciona um posto de saúde, inaugurado em 2014, onde uma médica de família atende duas vezes por semana. Entretanto, a implantação do Programa de Saúde da Família (PSF) também não foi um processo sem barreiras, sendo o resultado de sucessivas

reivindicações encaminhadas pela população de Buriti do Meio às autoridades públicas. Segundo Dona das Neves, até 2008 tinha muita gente na comunidade que nunca tinha ido ao médico. Havia na comunidade, além de um número alto de hipertensos e diabéticos, muitos casos de doença de Chagas. Quando a equipe de Programa de Saúde da Família passou a frequentar a comunidade, a situação foi amenizada, mas o atendimento ainda era bem precário.

Os profissionais de saúde, muitas vezes, não tinham as condições necessárias para um atendimento correto, sem estrutura para a realização de exames, material de trabalho, como gazes e esparadrapos e medicação. Devido a essa situação, os moradores tiveram que se organizar e formar mutirões, contribuindo com materiais e com a mão de obra para que pudessem ter o posto de atendimento básico de saúde.

De acordo com os moradores, havia um projeto disponibilizado pela Prefeitura de São Francisco para a instalação de um posto de saúde para a comunidade, mas não sabem explicar por qual motivo essa unidade demorou tanto a ser instalada. Segundo Tânia, moradora da comunidade que atuou como agente de saúde local de 2002 até 2016, foi somente em 2014, após muita reivindicação e reuniões com o prefeito de São Francisco, que foi construído o posto de saúde (Figura 8). Uma médica de saúde da família, acompanhada por uma enfermeira, comparece à unidade duas vezes por semana para dar atendimento à população do quilombo.

A luta pela escola é anterior ao processo de reconhecimento, mas a construção do prédio atual só ocorreu em 2005. Segundo a diretora<sup>67</sup>, até 1992 a escola funcionou na casa de Dona Eva, quando então foi construída uma sede na Fazenda Passagem Funda. Desde então, funciona em duas sedes, Fazenda Passagem Funda e Caiçara. Esta segunda, com estrutura ainda precária, atende apenas às séries iniciais.

---

<sup>67</sup> Algumas informações estão incompletas pois a diretoria não permitiu que a entrevista fosse gravada.

Figura 9 Posto de saúde



Fonte: acervo pessoal

Segundo Dona Maria das Neves, as reclamações sobre as condições da escola eram frequentes, mas nunca atendidas; a precariedade escolar era motivo de reivindicação constante. As aulas, segundo Dona das Neves, aconteciam em uma pequena casa sem condições higiênicas e comodidade para os alunos. A Escola Estadual da Fazenda Passagem contava com apenas duas salas de aula e atendia somente a alunos do primeiro ao nono ano do ensino fundamental II. Não havia refeitório e o banheiro estava impossibilitado para uso devido à inexistência de abastecimento de água para a escola – eram os próprios moradores quem buscavam a água de carro de boi e a armazenavam em tambores<sup>68</sup>. Em decorrência das más condições em termos de infraestrutura, após algumas visitas de representantes da Secretaria de Ensino do Estado de Minas Gerais, foi iniciado o processo da construção de um novo prédio e a ampliação das atividades educacionais.

A Escola Estadual Quilombola da Fazenda Passagem Funda atende atualmente a comunidade nas seguintes modalidades: Ensino Fundamental I e II, Ensino Médio, incluindo também uma turma de Educação para Jovens e Adultos

<sup>68</sup> Dados retirados do relatório anexado aos autos do Processo de Reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, Fls, 19 – verso.



(EJA)<sup>69</sup>. Desde a ampliação do atendimento escolar para outros níveis de ensino, além do fundamental, os jovens não precisam se deslocar da comunidade para dar continuidade aos estudos em Vila do Morro. Segundo informações cedidas pela diretora, estão matriculados, aproximadamente, nas duas sedes da Escola da comunidade, 314 alunos das séries iniciais até o ensino médio e aproximadamente 20 alunos no EJA; destaca-se neste segmento a expressiva participação de mulheres.

Em 2009 foi realizada uma reforma de ampliação na sede da Escola Fazenda Passagem Funda. O novo prédio é composto, além de salas de aula, por um centro de informática, dois sanitários, bebedouros, uma quadra coberta e cozinha com refeitório, onde são servidos almoço e lanche para os alunos. Na quadra ocorrem frequentes atividades abertas a toda a comunidade, como feira literária, campanhas educacionais, além das festas escolares. A escola, segunda a diretora, está novamente aguardando a aprovação de uma reforma para ampliação da sala de informática.

Figura 10 Escola Estadual da Fazenda Passagem Funda



Fonte: acervo pessoal

<sup>69</sup> Este segmento teve início em 2007. Em 2008 as turmas foram fechadas, voltando a serem abertas em 2018. O motivo da interrupção não foi esclarecido.



A principal forma de deslocamento dos alunos às duas sedes da escola era a pé, o que significava andar mais de três quilômetros, uma vez que a maioria das casas é distante do centro da comunidade. O abandono escolar era alto, tanto pelo não atendimento da escola aos anos seguintes, como porque muitos precisavam interromper os estudos para trabalhar. A partir de reivindicações dos moradores, foram disponibilizados dois ônibus para o transporte dos alunos pela Prefeitura Municipal de São Francisco, visando proporcionar maior comodidade e melhorar a qualidade do ensino<sup>70</sup>.

A Escola Estadual da Fazenda Passagem Funda foi, em 2011, reconhecida como Escola Quilombola. Entre os requisitos da escola quilombola, está a geração de emprego para a população local. A escola tem, em seu quadro de funcionários quilombolas, cantineiras e auxiliares de serviços gerais. Entre os professores, até o 5º ano, apenas um professor não é quilombola. Já nas séries finais, do ensino fundamental e ensino médio, que exigem formação específica na área de atuação, segundo a diretora, os docentes não são quilombolas pela dificuldade, ainda presente, de encontrar pessoas com formação para atender às turmas. Apenas o professor de educação física é quilombola.

Em conversas com pessoas da comunidade, no entanto, ouvi relatos de que a escola tem apresentado dificuldades nesse processo de transição para uma escola quilombola, tanto no sentido de implementar as diretrizes contextualizadas, como de dialogar com a realidade da comunidade. Durante o período de campo, tive a oportunidade de participar de uma atividade de formação contextualizada oferecida pela escola em parceria com o Projeto Quilombo de Direitos, onde foram discutidas questões relacionadas à adaptação da escola à realidade local e à aplicação da Lei 10.639 de 2003 e das diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica<sup>71</sup>. Nesse momento, ficaram evidentes os conflitos e dificuldades da aplicação da educação contextualizada por parte de alguns membros do corpo docente, embora se perceba um esforço para a adequação. Ouvindo relatos das professoras quilombolas que assumiram muito recente-

<sup>70</sup> Pela referência das datas informadas da aquisição dos ônibus escolares, é possível que estes tenham sido adquiridos a partir do Programa Caminho da Escola, implementado pelo Governo do então presidente Lula (Decreto nº 6.768, de 10 de fevereiro de 2009) e ampliado pela presidenta Dilma. O programa tem como objetivo renovar, padronizar e ampliar a frota de veículos escolares das redes municipal, do DF e estadual de educação básica pública. Voltado a estudantes residentes, prioritariamente, em áreas rurais e ribeirinhas, o programa oferece ônibus, lanchas e bicicletas fabricados especialmente para o tráfego nestas regiões, sempre visando à segurança e à qualidade do transporte. Disponível em Histórico – Programa Caminho da Escola (FNDE, [s.d.])

<sup>71</sup> Resolução, Nº 8, de 20 de novembro de 2012.

mente suas vagas (2017 e 2018), há falta de apoio por parte da escola em seu processo de adequação às normas da escola, sendo que algumas chegaram a relatar estar sofrendo discriminação entre o corpo docente, pelo fato de muitos dos professores virem de cidades do entorno. Há ainda reclamação de que a escola não tem cumprido a resolução para educação quilombola por falta de interesse da direção em se adequar à realidade quilombola e às especificidades da população.

Por outro lado, a diretora reclamou da falta de recursos e condição precária da escola, que não possui serviço de assistência social e psicologia. Entre as maiores dificuldades vividas pela instituição, segundo ela, destaca-se a situação de precariedade em que vive a comunidade. Muitas vezes as crianças apresentam problemas por falta de estrutura e cuidados familiares. Diversas crianças necessitariam, segundo a entrevistada, de cuidados básicos, sendo necessário muitas vezes enviar professores em casas de alunos para verificar a situação e a condição de limpeza e higiene da família. De acordo com este depoimento, não há um atendimento adequado para os alunos com necessidades especiais, o que dificulta o trabalho de assistência. A gravidez na adolescência também foi apontada, pela diretora, como uma limitação na trajetória educacional, principalmente das meninas, que engravidam e se casam muito cedo, interrompendo os estudos.

Entretanto, a diretora afirma haver uma boa relação entre os alunos, as famílias e a instituição escolar. Segundo ela, a escola tem mostrado resultados positivos, na medida em que atualmente não só há um número significativo de jovens que concluíram o ensino médio, como muitos têm seguido no ensino superior. Em 2017, ano anterior à entrevista, um aluno havia sido aprovado pelo Enem na UNOPAR<sup>72</sup> e algumas pessoas da comunidade estavam fazendo cursos de licenciatura, a distância, oferecidos pela UNIFRAN<sup>73</sup>. Muitos não continuam os estudos porque não querem sair da comunidade, segundo a diretora. Mesmo quando vão a São Francisco para estudar, voltam para a comunidade.

É de se notar, portanto, que os investimentos na infraestrutura têm contribuído para melhorar a qualidade de vida da população e que os resultados destas ações têm sido satisfatórios, mesmo que com dificuldades. Segundo Claudionor, liderança local que ocupava a presidência da Associação Comunitária no momento do reconhecimento, como já citado anteriormente, a transformação tem sido tão

---

<sup>72</sup> A Instituição oferece cursos de educação à distância com bolsas de até 100%.

<sup>73</sup> Instituição de ensino pertencente ao Grupo Cruzeiro do Sul que oferece cursos na modalidade à distância no polo da Cidade de São Francisco, com bolsa de até 100% pelo PROUNI.

grande na comunidade que já há jovens com formação superior, o que era impensável há dez anos atrás. A valorização da educação tem incentivado aqueles/as que haviam interrompido os estudos a voltarem para a escola, principalmente as mulheres. Segundo Flávia, uma das professoras quilombolas que concluiu o curso superior em pedagogia e atua na escola local, a educação foi colocada como uma das principais lutas empreendidas por eles/as.

Na comunidade Quilombola Buriti do Meio as relações de gênero demarcam diferenças entre homens e mulheres na prática do artesanato, nas lutas políticas e até mesmo no cotidiano da vida. Os espaços masculinos e femininos são demarcados, tanto simbolicamente, através da separação entre o que é tarefa masculina e o que é tarefa feminina, como em termos espaciais. Em uma roda de conversa<sup>74</sup> com mulheres da comunidade, quando questionadas acerca da existência de espaços de lazer, por exemplo, as mulheres se limitaram a responder que estes espaços inexistem. Depois de um pouco de reflexão, mencionam a igreja e o bar. Quando indagadas se elas frequentavam o bar, a resposta foi negativa, pois este é um espaço eminentemente masculino. Uma das mulheres que participava da roda de conversa disse: “mulher, se for, é mal falada”. Outra completou: “às vezes até vai”, mas explicou que essa presença feminina nos bares se dava apenas em situações específicas como quando tem jogo ou algum evento, como aniversário ou algo comemorativo. Quando o time de futebol da comunidade joga, ocorre uma maior mobilização para ir assistir às partidas. Nesse caso, a presença das mulheres é permitida. Mas vale assinalar que a presença feminina em eventos comunitários, em geral, é acompanhada de isopores e bolsas térmicas. Elas aproveitam a movimentação na comunidade para a venda de salgados, sucos, “sacolés”, entre outras mercadorias.

A ocupação dos espaços de sociabilidade da comunidade é marcada pela presença de grupos, que se diferenciam tanto em função de recortes de gênero como do ponto de vista geracional. Certos locais são demarcados como ponto de encontro de jovens, locais para diálogos e conversas. Se é comum ver homens nos espaços considerados públicos, nos bares ou em outros pontos de livre circulação da comunidade, as mulheres por sua vez estão sempre dentro de espaços demarca-

---

<sup>74</sup> A roda de conversa foi convocada por meio da Associação Comunitária a meu pedido, e realizada em uma ida curta à comunidade, no mês de agosto de 2018. No total, estiveram presentes 10 mulheres, entre elas, lideranças, artesãs e membros da associação comunitária.

dos como ambientes domésticos. Vale destacar que, embora os galpões sejam espaços em teoria mistos, além de estarem associados ao artesanato que apresenta relação direta com o feminino, eles foram construídos dentro de unidades domiciliares próximas à casa, o que atribui a eles uma característica doméstica.

As moças jovens são vistas geralmente nas varandas de suas casas em pequenos grupos. As mulheres circulam pela comunidade em grupos ou com crianças, sempre em trânsito: para o posto de saúde, a associação comunitária, a escola ou a igreja. Embora esses sejam espaços abertos de “livre circulação”, são caracterizados pela presença feminina. Nesses espaços, ditos comum, os homens e as mulheres aparecem sempre em grupos separados, inclusive nas festas. Nas apresentações em eventos externos, ainda que se trate de uma atividade coletiva e mista, há uma separação dos quilombolas em grupos de homens e de mulheres, reproduzindo, nesses momentos de celebração, diferenciações de gênero consolidadas no dia a dia. De acordo com a tradição, os homens batucam e as mulheres dançam. Entretanto, na falta de participação masculina, as mulheres assumem os instrumentos, destacando mais uma vez a mobilidade feminina no esforço por ocupar novos espaços.

Essa separação entre os gêneros na ocupação dos espaços da comunidade corrobora a divisão tradicional entre o ambiente público, como um espaço preponderantemente masculino, e o privado, como um ambiente fortemente marcado pela presença do feminino. Embora no ambiente doméstico, por ser o espaço também da família, haja presença masculina, quem gere esse espaço são as mulheres. É possível, entretanto, a partir desse protagonismo das mulheres, identificar esses espaços tradicionalmente femininos, como espaços de resistência, gerando um embaralhamento entre os sentidos tradicionais de público e privado.

As mulheres de Buriti do Meio têm ressignificado seus papéis e fomentado um processo de reconstrução das relações entre homens e mulheres no interior da comunidade, principalmente através de sua imersão no campo político. Se a comunidade, por um lado, ainda é marcada por mecanismos tradicionais de diferenciação – principalmente no que diz respeito à utilização do espaço físico – entre papéis e espaços femininos ou masculinos, é importante reconhecer que as mulheres têm assumido a luta pelos direitos enquanto quilombolas, sendo reconhecidas como interlocutoras por diferentes atores, buscando melhorias para a comunidade e suas famílias. As mulheres quilombolas de Buriti do Meio transitam em

dualidades entre os espaços públicos e espaços privados, mantendo-se no ambiente doméstico como responsáveis pela organização domiciliar e assumindo, ao mesmo tempo, o protagonismo político da comunidade. No capítulo cinco retomo a atuação feminina nos espaços domésticos trazendo a necessidade de se repensar esses espaços como espaços de resistência e protagonismo.

Pensando o *entre-lugar* como local de fronteira ou margem, (Mbembe, 2008; Poole e Das, 2004), é possível dizer que as mulheres quilombolas de Buriti do Meio são atravessadas por categorias fronteiriças que conjugam o conceito de interseccionalidade – gênero, raça, classe, etnia – e encontram-se nesse “entre-lugar” que compõe o movimento entre o público e o privado, entre o doméstico e o político, entre o sair da comunidade e o retorno para o território.

## 2.5.

### **Mídia, pesquisadores, visibilidade e reconhecimento**

A invisibilidade das comunidades negras marca profundamente a história de desenvolvimento do Brasil. Este não reconhecimento por parte do poder público resultou em uma extrema falta de assistência das comunidades negras rurais, dentre elas a Comunidade Buriti do Meio.

Em 2004, com objetivo de superar esses anos de opressão violenta a que foram submetidas essas comunidades quilombolas, por representarem uma ruptura da ordem jurídica, o Governo Federal implementou o Programa Brasil Quilombo-la. O programa tem por objetivo consolidar os marcos da política de Estado para os territórios quilombolas por meio de ações da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) direcionadas às Comunidades Remanescentes de Quilombo.

As ações do programa são estruturadas em quatro eixos: acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva e desenvolvimento local, direitos e cidadania. A implementação exige envolvimento das lideranças políticas e comunitárias, da comunidade quilombola, dos governos federal, estadual e municipal e suas entidades públicas, universidades e a sociedade civil organizada de forma geral (SEPPIR, 2004).

Nesse contexto de reconhecimento das comunidades negras, algumas pessoas da comunidade, aquelas que estavam mais envolvidas com os movimentos so-

ciais, começaram a se movimentar em torno do processo de certificação como um grupo pertencente aos remanescentes de quilombos. Nesse movimento se destaca a crescente participação feminina. Apesar de, no início do processo, a Associação Comunitária ter um homem no cargo da presidência, a atuação das mulheres, principalmente das artesãs e do grupo de dança, ganha destaque no resgate e valorização da cultura tradicional da comunidade. Vale ainda destacar que a mobilidade possibilitada pelo artesanato produzido pelas mulheres, os cursos, as idas delas às feiras e às demais atividades a ele associadas atraíram olhares de pesquisadores para o caráter étnico da arte desenvolvida pelas mulheres de Buriti do Meio.

Segundo a narrativa das lideranças, a mídia e a comunidade acadêmica de Montes Claros tiveram um papel fundamental nesse processo de conquista de reconhecimento. Foi em decorrência da imagem da comunidade veiculada em redes locais que a comunidade saiu da invisibilidade à qual estava submetida.

De acordo com Claudionor, há poucos anos atrás a comunidade ainda era desconhecida, até mesmo para as comunidades vizinhas, por ser uma comunidade pobre e de população negra. Devido à cor da pele, como ele diz, a população de Buriti do Meio era menos assistida. A própria população de Buriti não mantinha contato, ou evitava manter, com a população do entorno, por se sentir discriminada.

*...até então, antes é... hoje não, mas uns anos atrás a comunidade praticamente existia, mas era pouco conhecido, pessoas perto, próximo aqui não sabia que existia esse povo aqui, né, porque devido o pobre, né, o negro, a cor da pele sempre foi... assim um pouco, né... menos assistido. Foram os menos favorecido e a gente por ser dessa forma é... acaba a gente próprio mesmo se privatizado em se... do seu preconceito... Aliás digamos assim, que a gente mesmo era preconceituosa sobre sair assim com as outras pessoas, né... então a gente sempre ficava recuado né... porque ia na cidade a gente era muito criticado, às vezes, né.. aconteceu várias vezes aqui próximo em Luzilândia mesmo a gente ia sair.... aquele duro de gente atrás da gente criticando, né... chamando de negra, pessoa da roça, muitos falavam que a gente era abóbora, porque abóbora que era da roça e tal... então a gente foi e se excluía da sociedade, entendeu... (Claudionor, 2018)*

Nota-se pela fala da liderança que a identidade do povo do Buriti passava pela discriminação racial, relacionada diretamente ao corpo negro, atravessado pela pobreza, origem escrava e local de moradia (o campo). O contato e a relação com o entorno era marcado pela vergonha e episódios discriminatórios, como também assinalou a artesã Rosimeire. Essa relação entre a população de Buriti e

seu entorno é transpassada por expressões simbólicas explícitas e negativas, relativas à cor, classe e origem, que classificavam os moradores de Buriti.

Rosimeire conta que precisavam ir à cidade, principalmente à Luislândia, centro das relações comerciais de Buriti do Meio, para vender a mercadoria produzida, os potes de cerâmica, e sofriam constante discriminação. Os comentários pejorativos sobre eles eram frequentes e fizeram com que as pessoas do quilombo se mantivessem afastadas do convívio com os “de fora”. *“A gente era muito humilhada [...] as moças de lá ficavam tudo gritando ‘é do Buriti do Meio’, ‘as poteiras do Buriti do Meio’, naquela maior discriminação, a gente ia mesmo por precisão”*. O relato de Rosemeire complementa a informação exposta na narrativa de Letícia. A construção da identidade étnica dessas mulheres, – como negras quilombola artesãs – permitiu a valorização de suas artes, que, segundo Letícia, agora são vistas nas feiras como “artesanato quilombola”.

Antes do contato com o Sebrae e o processo de reconhecimento como comunidade Quilombola pela Fundação Cultural Palmares, a identidade de Buriti do Meio era descrita como estigmatizada. De acordo com Malighetti, 2007, esse fenômeno era comum entre os grupos marginais poliétnicos, como ele verificou em seu trabalho no Quilombo do Frechal.

Em Frechal, a identidade estigmatizada era exprimível, em termos relacionais, através do preconceito de cor, destruído do conteúdo das práticas socioculturais a ele associadas, e desta maneira manipulado enquanto mecanismo de discriminação e marginalização social. (Malighetti, 2007, p. 207)

Segundo Tânia, o processo de reconhecimento se inicia a partir da visita de um representante do SEBRAE – que já tinha um relacionamento prévio com a comunidade por causa da produção de artesanato em barro – e a realização de um vídeo da comunidade sobre a cultura local, levado para o meio acadêmico de Montes Claros. Tânia enfatiza a importância do contato com pesquisadores do círculo acadêmico de Montes Claros, da Rede Pitágoras e Unimontes, sendo estes últimos, segundo ela, fundamentais para a exteriorização da comunidade.

*a gente teve contato com pessoal do SEBRAE, eles passou a vir na comunidade ver o Contestado da comunidade e foi quando um dia a gente veio com um rapaz chamado Antônio Carlos, do SEBRAE, aí ele foi que levou a imagem da comunidade junto com outra professora do Pitágoras lá em Montes Claros, esqueci agora no momento o nome dela... Luci, Luci Amorim. Então, essa professora vem aqui na comunidade, também viu e foi quando ela... tipo assim, ela passou pra Unimontes*

*que tinha comunidade, que tinha potencial, que tinha as característica comunidade quilombola e através daí veio a certificação, que foi quando veio a televisão é... pegou a imagem da comunidade levou e apresentou. Até então, nunca tinha saído imagem nenhuma daqui da comunidade, é através dessa imagem veio a certificação também da comunidade e sim com todo esse movimento... (Tânia, 2018)*

A mídia tem nesse momento um papel de expor a realidade dos moradores locais, suas carências e a situação de isolamento da comunidade que, até então, experimentava uma relação negativa, levando-os a *ficar recuado* como colocado acima por Claudionor. De acordo com as informações de Tânia, a comunidade ganha visibilidade na região a partir de uma matéria exibida na TV Grande Minas<sup>75</sup>, em 2003. Na emissora estava sendo veiculada uma série de matérias sobre as condições de vida das comunidades carentes no Norte do Estado, dentre elas a Comunidade Buriti do Meio, que ganha, então, notoriedade em âmbito local e estadual.

*...até então nunca tinha passado pro mundo que existia uma comunidade expressamente de negro. E na verdade pela política que se tinha no Brasil isso era proibido... falar que tinha comunidade que tinha sido escravizada. Então quando aconteceu, que foi quando eu te falei, do rapaz do SEBRAE, ele ligou falando que a televisão queria fazer a imagem na comunidade, se podia vir fazer. Aí, eu sem maldade nenhuma falei, “Uai pode, pode vim” (...) Mas assim eu vejo que a partir dessa imagem muitas coisas mudaram... na época a escola... mudou 100% a comunidade, a visão até das pessoas que tinha da comunidade. Porque antes, as pessoas fazia, aliás não fazia, e falava que fazia. Acredito que é assim gente continuava sofrendo, para as pessoas de fora tava fazendo um monte de coisa para comunidade. Daí hoje graças a Deus e a comunidade cresceu, desenvolveu, mais de 100%, eu falo mais de 100% por que na época eram muito sofrimento, muito sofrimento mesmo para hoje, em 2018, então a gente mudou bastante a comunidade, e a escola, por exemplo, que era só até a quarta série, hoje a gente tem ensino médio, cresceu muito, mas nós ainda temos muito a crescer, muito mesmo, mas eu vejo que essa imagem foi a imagem de libertação da Comunidade. (Tânia, 2018)*

Até aproximadamente uns quinze anos atrás, a comunidade, segundo os interlocutores, tinha pouco contato com o mundo exterior. Após ser reconhecida como remanescente de quilombo, a comunidade ficou mais conectada tanto com a região, como com a capital mineira e outros estados do país. A projeção da imagem para além do município dá início a um novo momento da comunidade, de busca por melhores condições de vida.

*então a partir daí a gente começou a conhecer e a descobrir que a gente tinha direito na sociedade da mesma forma que os outros, né... aí a gente começou a pro-*

<sup>75</sup> Atualmente Inter TV (afiliada da Rede Globo)



*curar as autoridades do município, né... que até então a gente não tinha acesso à saúde, a gente não tinha acesso... a nada no município... de projeto social e coisa assim... então a gente não tinha conhecimento de nada... a partir daí que a gente começou sobressair, se representar para a sociedade aí a gente foram reconhecidos pelas pessoas da própria região, começou a descobrir a cultura que a gente tinha, que tinha era de grande valor... (Claudionor, 2018)*

O conceito de identidade na sociologia é fruto de um esforço de compreender as semelhanças e diferenças entre os indivíduos, estando intrinsecamente relacionado ao conceito de socialização (Medeiros, 2002). A partir de um diálogo das narrativas locais apresentadas com o pensamento sociológico, é possível se compreender o processo da construção identitária de Buriti do Meio que ocorre pela conjugação entre a classificação vinda de fora, externa ao sujeito de Buriti, que possui interesses muito específicos, políticos e de produzir a subalternidade, e os interesses coletivos de diversos agentes, dentre eles o da própria comunidade.

As narrativas apresentadas apontam para três componentes centrais do processo de construção da identidade. O primeiro componente trata das atribuições simbólicas que vêm de fora da consciência dos indivíduos, dotadas de valor negativo e discriminatório, a partir das relações sociais do povo do Buriti com a sociedade do entorno. Esse processo constitui “o povo negro da roça de Buriti” com valor pejorativo. Dentro dessa perspectiva durkheiminiana, a identidade se constrói coercitivamente, a partir de uma necessidade do outro de normatizar, de atribuir um lugar dentro do social. Nesse primeiro componente, o povo do Buriti toma conhecimento de como é percebido pelo outro, pelo Buriti de fora.

Um segundo momento refere-se à interiorização e à identificação da classificação simbólica. Esse componente é necessário para que haja representação. Entretanto, esses valores externos nem sempre estão de acordo com os desejos individuais, ocorrendo, nesse caso, uma divisão do sujeito. Segundo Goffman (1981), isso ocorre porque existe uma defasagem importante entre a identificação social dominante e a identificação real do indivíduo. É necessário, para conseguir um certo equilíbrio entre a identidade real e a identidade social, que o sujeito procure estratégias para gerir essa divisão, numa constante negociação. A identidade se constrói, entretanto, entre dois espaços: entre o singular e o plural, entre o externo e o interno, da discriminação e da assimilação. É necessário, para que esse movimento se processe, uma tomada de consciência. Dito de outro modo, que o ator social adquira a dimensão de si (Medeiros, 2002).

Nota-se que há inicialmente um processo de identificação, uma necessidade de se igualar, uma homogeneização de um grupo – tornar-se um indivíduo igual aos outros –, para que, posteriormente, ocorra a tomada de consciência individual. Esse processo de tomada de consciência é consequência do processo de *identização*, que se refere a um processo de autonomização e diferenciação social que se fixa em relação ao outro, construindo distâncias e fronteiras mais ou menos rígidas, nesse segundo processo da construção da identidade o indivíduo busca se afirmar pela separação (Medeiros, 2002). Em Buriti do Meio esse movimento ganha sentindo com a construção da identidade quilombola, que se realiza por reconhecimento e que se impõe aos outros.

É possível perceber em algumas narrativas uma ruptura com a alienação do passado, à medida que direitos vão sendo adquiridos e a comunidade dá início ao processo de construção de sua identidade em torno da valorização cultural que se impõe para o Buriti externo. A tomada de consciência de interesses e direitos dos indivíduos quilombolas choca-se com a visão do passado e o indivíduo recupera sua dignidade devastada pela dominação de outras identidades negativas. Foi a partir dessa tomada de consciência por parte de algumas lideranças culturais e políticas que a comunidade começa a se organizar em prol do reconhecimento. Segundo Dona Maria das Neves, em 2003, a comunidade começa a se organizar em torno do processo de reconhecimento junto às autoridades locais. Claudionor, Dona das Neves e Tânia, lideranças comunitárias que acompanharam o processo de reconhecimento, como narrado anteriormente, avaliaram a agilidade do processo como positiva em decorrência da comunidade já estar organizada em torno da Associação Comunitária. Estarem já organizados facilitou, segundo eles, para que as reivindicações dos habitantes pela melhoria de vida fossem atendidas, e reivindicações antigas como a escola e posto de saúde, que citamos anteriormente, fossem concluídas.

A comunidade está vinculada à Federação Quilombola de Minas Gerais, sendo representada legalmente pela Associação Comunitária de Buriti do Meio, fundada em 1994 por Nicolau Gonçalves Ferreira. Mantida por recursos próprios, a Associação Comunitária é composta por doze membros da diretoria que formam o conselho e atende cerca de duzentos e cinquenta associados que contribuem mensalmente com uma taxa de R\$4,50 (quatro reais e cinquenta centavos). Entre os associados da ACQBM há um número expressivo de mulheres. A Associação

está em sua terceira gestão consecutiva presidida por uma mulher. A maior parte da diretoria também é composta por mulheres. Tanto em reuniões da associação, quanto em atividades promovidas na comunidade, sejam elas propostas pela própria associação comunitária ou por alguma outra entidade, é notável a presença de uma maioria feminina entre os participantes. O protagonismo feminino tem se evidenciado também na participação ativa na associação através de falas e de tomadas de decisão. Quando assumida por uma maioria feminina, a associação comunitária, como espaço político, toma um novo sentido. O campo político como domínio masculino ganha forma de atividade feminina quando trazido para o campo do cuidado: são as mulheres quem cuidam da comunidade, os homens saem para trabalhar.

Tânia destaca a importância da entidade, por sua característica de ser a representante legal de toda a população de Buriti do Meio, desenvolvendo o papel de interlocutora entre a comunidade e as instituições públicas, na busca de melhorias e recursos. Estarem organizados, segundo Tânia, facilitou a mobilização de todos no fortalecimento do processo de identificação da comunidade como remanescentes de quilombo.

É de se notar que a conjuntura nacional e as políticas afirmativas fortalecidas, a partir dos anos 2000, contribuíram para o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, dando voz ao seu povo e colocando em destaque suas vulnerabilidades e carências, tanto no contexto político, quanto no acadêmico. Destaca-se o ano de 2005 como momento em que se iniciou um conjunto de ações para melhor qualidade de vida, como as oficinas realizadas pela FUNASA, que cito anteriormente, que buscaram trabalhar com a comunidade questões ligadas aos cuidados com a saúde através da alimentação, limpeza dos sanitários e manuseio da água; as oficinas e cursos oferecidos pelo INFC<sup>76</sup>, EMATER e SEBRAE, que buscaram incentivar o artesanato local e sua comercialização, contribuindo para a renda das famílias do Buriti do Meio em prol de desenvolvimento da comunidade. Em que pese o desmonte das políticas sociais que vem ocorrendo desde 2015, vale destacar que as conquistas e o reconhecimento do povo negro e das populações tradicionais foram adquiridos a partir de muitas lutas e reivindicações.

A tomada de consciência em Buriti do Meio está em um constante processo que vem se constituindo em meio a negociações ente os conflitos internos (reli-

<sup>76</sup> Instituto Novas Fronteiras da Cooperação

gião, parentesco, geração) e os conflitos externos (reivindicações de direitos e luta pela regularização fundiária). Essa tomada de consciência, não ocorre, entretanto, de forma homogeneizante. O processo de construção da identidade ocorre de forma lenta e diversa, entrelaçando as trajetórias individuais da população de Buriti. As mulheres de Buriti demonstram em sua fala suas percepções e sentidos em torno desse ser quilombola que se constitui na identidade de Buriti do Meio.

Ao compartilharem suas percepções sobre o *ser quilombola*, as mulheres trouxeram questões tanto do campo do reconhecimento – seja na esfera individual como o reconhecimento estatal –, quanto de uma esfera pessoal, no sentido de ter atributos próprios dentro de um campo interpretativo próprio, como um perfil auto atribuído de um *ser quilombola*, que as qualifica como alegres, guerreiras, resistentes. Da mesma forma que foi identificado pela artesã Letícia, através da valorização da arte “quilombola” nas feiras de artesanato, é possível perceber esse reconhecimento pessoal adquirido pelas mulheres na fala de Jovita, moradora da comunidade. Para Jovita, ser mulher quilombola: *“é muito bom porque a partir que fomos assim, né, fomos mais reconhecidos”*. Segundo ela, o adjetivo “quilombola” aparece em substituição a “negros do Buriti” que as qualificava anteriormente nas idas às cidades vizinhas,

*Porque antes algumas pessoas fazia até criticar, por a gente ser negro, né, chamava tudo de negro [risos]. Antes eles falavam, chamavam a gente de negro, algumas pessoas, né, antes não sabia, né, aí eles falavam, os negros do Buriti do Meio, como se tivesse mangando da gente. Mas a gente também, nem importava com isso não, incomoda não, pra gente era normal.* (Jovita, 2018)

O reconhecimento estatal, ser reconhecido por outrem, como quilombola, e as garantias de direitos, benefícios e oportunidades que surgem a partir desse reconhecimento aparecem na narrativa da moradora Liana que qualifica ser quilombola como algo *legal* porque

*hoje tá sendo muito valorizado assim é até mesmo os governantes estão voltando muito para cultura afro, tão tentando trabalhar em cima disso. Então é muito bom. Em relação a isso a gente tem a oportunidade de viajar muito, isso pra mim é muito bom também, conhecer lugares diferente em cima disso.* (Liana, 2018)

A fala de algumas mulheres, como Ivanete, apontam para um movimento inverso ao do ser reconhecido, externo ao sujeito – ser reconhecido por alguém –, o ser quilombola como um sujeito agente. A percepção de ação na fala de Ivanete

aparece junto a utilização do verbo *afirmar* atribuído aos direitos possuídos pela população de Buriti do Meio, antes mesmo de um ser quilombola ser estabelecido.

*É afirmar, né, que a gente somo do quilombo, que nascemos aqui, que o nosso direito é aqui, que nós temos o nosso direito aqui na nossa comunidade, e não pode deixar de ser quilombola no lugar que a gente for, não só aqui no lugar, tem que afirmar que é uma quilombola, no lugar que a gente sair, nós somos os negros mesmo aqui da comunidade, da nossa descendência deixou nós, é nós continuar sendo descendência dos negros.*

Em um grupo focal, uma das participantes reforça esse sujeito ativo percebido na fala de Ivanete, uma vez que *ter direitos* não foi suficiente para garanti-los, mas o *ser quilombola* lhes dão condições para que esses direitos sejam reivindicados “*Ser mulher quilombola é assumir sua identidade e buscar seus direitos, mais políticas públicas, mais informações. Ser mulher quilombola é nunca desistir de correr atrás dos seus direitos e tentar alcançar o máximo dos seus objetivos*”. A fala de Simone, presidente da Associação Comunitária, pontuou que só o fato de ser mulher de uma forma geral já é um símbolo de resistência e concluiu que sendo mulher e ainda quilombola “*aumenta mais ainda esse fator aí de luta e resistência pelo histórico do negro no Brasil, né, e do passado das mulheres de maneira geral, então acredito que é lutar, resistência, persistência. força...*” (Simone, 2018)

As mulheres lamentaram que, apesar de as reivindicações da comunidade hoje terem uma voz feminina, não são todas as mulheres que têm se envolvido e buscado pelas melhorias. Segundo elas, muitas ainda se mantêm distantes e não participam: “*ser mulher quilombola não é só morar na comunidade e ser mulher negra não, a luta que a gente enfrenta pra ocupar nossos espaços é uma luta contínua e a todo momento estamos nos preparando para situação difícil*”. (Joana, 2018). A escola e os cargos ocupados recentemente pelas quilombolas foram citados como exemplo, pois, segundo elas, as vagas foram conseguidas através da manifestação delas e da luta para a implementação da legislação que prioriza a contratação de quilombolas nas escolas quilombolas. “*Se a gente não tivesse força de vontade e persistência e coragem para enfrentar, a gente tinha baixado a cabeça e deixado outras pessoas ocuparem os espaços que a gente poderia estar ocupando*”. (Joana, 2018).

As narrativas de Dona das Neves e Gislene apresentam um ser mulher quilombola em uma complexidade que mistura os atributos do indivíduo com o reco-

nhecimento pelo outro. Para Gislene, ser mulher quilombola é *ser mulher guerreira* e ser guerreira implica “*estar sempre na luta em busca de melhorias, pra família, para comunidade*”. Dona das Neves vai um pouco além em sua definição: ela não só resgata em sua fala um passado de sofrimento como traz as especificidades dá mulher negra e quilombola, distinguindo as duas categorias. Para ela, ser mulher negra quilombola a diferencia de outras mulheres negras:

*é ser corajosa, não desistir. É uma grande honra ter conseguido, tantos aí não conseguiram tantos direitos. A mulher quilombola continua pedindo respeito, não pode voltar acontecer com nós o que já passou com outras. Tem a mulher negra e a mulher quilombola. A mulher negra tão sofrida, mas nós não podemos sofrer porque tamo resistindo. A mulher quilombola é uma autoridade. Temos então muito orgulho por isso, e não pode deixar acontecer com a gente o que já aconteceu com outras mulheres negras quilombolas. (Dona das Neves, 2018)*

### 3

## A memória: a Comunidade Buriti do Meio e sua história

Proponho, nesse trabalho, que, no sistema dos mineiros, as refeições são um dos momentos privilegiados de obtenção de informações relativas ao campo: “*comida puxa prosa e prosa puxa comida*”, como formulou a antropóloga Ana Carneiro (2015) em seu trabalho realizado sobre os sistemas dos povos *buraqueiros* no município de Chapada Gaúcha no Norte de Minas. É por esse movimento que se ganha intimidade: “*As relações constitutivas do ‘povo’ revelam-se conforme se vão notando as maneiras pelas quais se faz, se oferece e se aceita a comida.*” (Carneiro, 2015, p. 94). Os grandes momentos de circulação de informação, principalmente sobre os assuntos atuais da comunidade, ocorriam nos momentos das refeições, nos quais também ocorre maior aglomeração de pessoas da família, às vezes até um ou outro compadre.

Figura 11 Preparação da refeição no espaço físico da cozinha



Fonte: acervo pessoal

Nesse contexto, a cozinha se apresenta como espaço privilegiado para o trabalho de campo. Cozinha envolve aqui não um espaço físico, mas todo o lugar envolvido no preparo e consumo da alimentação. Desde o debulhar do feijão pela manhã, do qual participei junto aos filhos de Dona das Neves sentada no banqui-

nho na frente do espaço físico da cozinha, até o consumo da laranja – ou outra fruta da época – após o almoço debaixo da mangueira no quintal. A prosa se arrastava até a tarde na hora do café, já no galpão de produção, se misturando com a preparação do barro para a produção das peças.

Durante a realização do trabalho de observação, acompanhei por diversas manhãs a produção da alimentação e às tardes a produção de objetos de cerâmica. Na “*hora do café*” a prosa se desenvolvia e os relatos informais de Dona das Neves iam tecendo a história da comunidade: organização comunitária, famílias, religião, cultura local e diversos outros temas eram lembrados entre um “*amassa o barro*” e um gole de café. Foi assim que conheci as histórias do Sr. Eusébio, da “*negra fugida*” que ensinou como fazer a panela de barro e a da mãe d’água.

### 3.1

#### Memória, parentesco, identidade e território

Foi em uma das tardes, fazendo companhia à Dona da Neves em seu café, no galpão de produção do artesanato, que ouvi pela primeira vez a narrativa sobre o início do povoamento:

...com a chegada de um negro fugido do estado da Bahia que passou por Grão Mongol e veio para o local. A primeira família foi formada pela união desse primeiro negro, Eusébio Gramacho, com D. Manuela Francisca de Barros. Eles tiveram sete filhos que se casaram com mulheres de comunidades vizinhas já existentes. Desde então a comunidade foi se multiplicando e em meados de 1937 já existiam aproximadamente 32 famílias.<sup>77</sup>

A história narrada por Dona das Neves é ratificada no trecho acima, retirado de uma cartilha construída coletivamente durante uma oficina na comunidade realizada com auxílio do grupo de pesquisa Opará. A narrativa local mantém a memória sobre o início do povoamento da comunidade com a chegada de um negro chamado Eusébio Gonçalves Gramacho que teria vindo fugido da Bahia, onde era escravizado, na virada do século XIX<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Este trecho foi retirado da cartilha **Comunidade Quilombo Muriti do Meio - Nossos Saberes**, em 2013, produzida pelo Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Comunidades Tradicionais do Rio São Francisco – OPARÁ juntamente com a população da comunidade buscando registrar interativamente a memória -vida das pessoas do sertão. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1BuC8wOh3yDeNGF1kssOzNv6tIddNRb4N/view>. Acesso em 10 de fevereiro 2019.

<sup>78</sup> É possível que a chegada do Sr. Eusébio tenha sido anterior uma vez que no momento de seu falecimento na década de XX deixou oito filhos adultos e as fazendas feitas. (Melo, 1999)



Conta-se que o negro Eusébio, quando chegou à região norte-mineira, morou primeiro na fazenda São José do Macaúba, onde hoje é Janaúba. Segundo Dona das Neves, como na fazenda continuava a sofrer castigos, ele fugiu para Gurutuba<sup>79</sup> onde permaneceu por pouco tempo. Mudou-se em seguida para Grão Mongol em decorrência da fome.

No município de Grão Mongol, localizado aproximadamente a 282 quilômetros de Buriti do Meio, enriqueceu trabalhando na mineração. Com mais três companheiros<sup>80</sup>, seguiu para a localidade do município de São Francisco, onde fixaram-se e começaram a negociar pinhão, mamona e algodão com os navegantes que ficavam nas margens do rio São Francisco.

Sr. Eusébio, então, teria adquirido terras no local e se fixado com sua esposa, Dona Manoela Francisca de Barros. Há uma versão reproduzida pela bisneta de Senhor Eusébio, Dona Josefa Ferreira da Silva (Melo, 1999), de acordo com a qual seu bisavô chegou onde hoje é a comunidade *“ainda menino”* com o pai, *“fugindo”* de uma fazenda de Grão Mongol. Lá cresceu e se casou com Dona Manoela que, segundo alguns relatos<sup>81</sup>, seria uma negra de uma comunidade vizinha.

Na memória local, contada e recontada pelos moradores da Comunidade Quilombola Buriti do Meio, tem-se a origem do povoamento a partir do casamento de Eusébio Gramacho com Dona Manoela, que se fixaram na região nordeste do município de São Francisco, na então Fazenda Engenho de Santa Rita. Desta união tiveram oito<sup>82</sup> filhos que se casaram com mulheres de comunidades vizinhas, povoando o local. Hoje, grande parte das famílias da comunidade relata ter algum membro herdeiro de Eusébio Gramacho. A relação de parentesco de grande parte da população de Buriti do Meio com Sr. Eusébio aparece de forma bem explícita no discurso de Dona das Neves<sup>83</sup>, que termina seu relato sobre a chegada do Sr. Eusébio no local e o início do povoamento afirmando que *“ele casou e tiveram sete filhos, o povo quase tudo é parente dele.”* (Das Neves, 2017).

Na narrativa de Dona das Neves se destaca ainda a existência de outras famílias na proximidade da comunidade no momento da chegada do negro de Grão

<sup>79</sup> Comunidade negra estabelecida ao longo do rio Gurutuba.

<sup>80</sup> Um dos companheiros de Eusébio seria um homem a quem a população de Buriti do Meio se refere como Modesto, que permaneceu na localidade e apareceu na narrativa de algumas pessoas relacionado à formação do quilombo, e o outro não se tem referências ou informações sobre ele.

<sup>81</sup> Os relatos foram recolhidos durante o trabalho de observação, registrados no caderno de campo.

<sup>82</sup> O número de filhos do casal – Eusébio e Manoela – sofreu variação entre sete e oito nos relatos.

<sup>83</sup> Quilombola, artesã e líder cultural da Comunidade de Buriti do Meio.

Mongol: *“chegou aqui e comprou um pedaço de terra, já tinha nego na região”* (Das Neves, 2017). De acordo com ela, os descendentes dessas famílias foram se casando entre si formando novas famílias. Segundo Tânia<sup>84</sup> (2018), professora quilombola e moradora da comunidade, do casamento entre os primos se formaram oito grupos de sobrenomes, que eram conhecidos pelos apelidos atribuídos de acordo com alguma característica específica da família, como a família dos gogos que gaguejavam (Quadro 1).

Quadro 1 As famílias de Buriti do Meio e seus apelidos

Famílias	Apelidos
“Pereira dos Santos”	Bois
“Pereira do Rosário” e “Luiza de Souza”	Paú
“Ferreira Damião”	Gavião
“Francisco”	Macacos
“Gonçalves”, “Silva” e “Oliveira”	Gagos

Fonte: elaboração própria

A comunidade se apresenta como uma grande rede familiar, *“todo mundo é meio parente aqui”*, segundo o depoimento de um morador local<sup>85</sup>. Essa informação sobre a relação de parentesco entre os moradores da comunidade se repetia em várias conversas informais durante o trabalho de observação realizado nos períodos de imersão no campo. Em reuniões da associação comunitária, quando ocorria algum mal-entendido ou desavença, a solução começava a ser buscada após uma afirmação de *“não podemos brigar, temos todos o mesmo sangue”*.

O casamento entre primos também é um costume da comunidade que permanece nos dias atuais<sup>86</sup>. Dona das Neves relata que seu genro, casado com sua filha mais velha, veio “de fora” e teve que lidar com algumas dificuldades por não ser de origem da comunidade. Segundo ela, a população local não gosta muito que *“as moças da comunidade se casem com os homens de fora”*. Mas completou que hoje esse modelo de união – somente entre membros da comunidade – é mais comum entre os membros da Congregação Cristã do Brasil<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Professora quilombola e liderança comunitária.

<sup>85</sup> Depoimento informal voluntário em maio de 2018.

<sup>86</sup> Sobre matrimônios em Buriti do Meio v. Souza, 2013

<sup>87</sup> A crença religiosa da comunidade é dividida entre a Igreja Católica (padroeiro São Geraldo) e Congregação Cristã do Brasil, aprofundaremos o tema das crenças ao final deste capítulo.

Nos vários registros de casamento da população do Buriti do Meio encontrados na Paróquia da Matriz de São José, no município de São Francisco, consta a identificação de *dispensa*: trata-se de uma autorização concedida pela Igreja Católica, representada pelo bispo local, permitindo o casamento consanguíneo. Nesse caso, às margens das folhas do livro de casamentos, consta “*Dispensa de impedimento de consanguinidade*”. A identificação dessa autorização em vários dos registros de casamento entre moradores do Buriti do Meio confirma que há presença de casamentos consanguíneos na comunidade, como demonstrou Souza (2013).

De acordo com Dona das Neves, para adquirir a tal dispensa era necessário pagamento de uma quantia à igreja, “*a gente tinha que pagar a dispensa e mais o casamento*” (Das Neves, 2018). Ela explica que, quando era moça, chegou um padre na comunidade que, segundo sua narrativa, trouxe muitos conhecimentos para a comunidade, e melhorou as condições de vida da população. “*O padre Vicente era um padre muito bom e trouxe com ele muitos conhecimentos, ele proibiu os casamentos entre primos, só podia casar se pedisse permissão para ele*”. O padre citado por Dona das Neves, segundo registros encontrados na cidade de São Francisco, era um padre de origem alemã, Vicente Euteneuer, que chegou em 1965 na referida cidade e ficou por 43 anos como pároco local. Realizou diversos trabalhos pastorais (e assistenciais), além da construção de igrejas em todo o município, incluindo a área rural<sup>88</sup>.

Por causa da situação econômica da população local, muitos não conseguiam pagar a dispensa. Assim, a união entre parentes próximos foi diminuindo gradativamente. Dona das Neves (2018) conta que, quando o padre chegou na comunidade, uma jovem estava noiva de um primo e com tudo pronto para o casamento, mas o padre disse que eles não poderiam se casar e o noivo, então, “*desmanchou o casamento*”. “*A [mãe da noiva]<sup>89</sup> ficou tristinha, já tinha comprado tudo, e foi pedir o padre, mas ele não deixou... o noivo foi embora pro outro lado do rio e a [noiva] não casou nunca*”.

A própria Dona das Neves relata que quase não conseguiu autorização para se casar com seu marido que é seu *primo segundo*, em 1981. Para que o matrimô-

<sup>88</sup> Disponível em São Francisco agora, 2008

<sup>89</sup> O nome da noiva e sua mãe foram omitidos.

nio ocorresse, foi necessário que sua mãe pagasse a *dispensa*. Pagando a dispensa, “fica dispensado do pecado” (Das Neves, 2018).

Esse costume, no entanto, é um elemento significativo na formação da comunidade que tem os laços de consanguinidade na maioria de sua população. Segundo Souza (2013), “*Esse fator pode ter contribuído para reforçar as características étnico-raciais, que dão ao povo de lá status de remanescentes de quilombos.*”

Em vários relatos houve confirmação por parte dos moradores desse costume que teria sido instituído pelos “antigos” do local. Com o trabalho de observação e as conversas informais as quais constam do registro no caderno de campo, foi possível perceber que tal costume ainda está presente na comunidade, uma vez que muitos dos interlocutores da pesquisa possuem laços de parentesco com seu cônjuge. Eles argumentam que os casamentos entre os parentes ajudam na conservação dos costumes locais. Alguns discursos apresentaram ainda a dificuldade de interação com o povo de fora da comunidade, embora na maioria das vezes essa limitação na interação seja descrita como característica dos antepassados, “*antigamente, o povo aqui tinha medo de gente de fora*”, “*chegava alguém aqui todo mundo escondia dentro das casas*”, “*melhorou muito mas ainda tem muito bicho do mato aqui*”.

João Naves de Melo, memorialista da Cidade de São Francisco, em um artigo que escreveu para a Revista de Folclore Mineiro (1999), dá ênfase aos casamentos consanguíneos que, segundo ele, garantem a distinção pela cor *preta*, considerando o costume como “*instinto de defesa*” de peculiaridade cultural da comunidade.

O tempo foi passando e talvez por um instinto de defesa, essa peculiaridade cultural foi se entrelaçando fortemente, não permitindo a entrada de pessoas estranhas ao grupo, especialmente na cor. Assim, foram se casando primos com primas – a princípio os próximos e, com o tempo, os mais distantes, mas todos negros e consanguíneos – nem um branco, todos negros. (Melo, 1999)

Os casamentos endógenos também podem ter sido impulsionados pela distância das outras localidades. A dificuldade de mobilidade e acesso à Brasília de Minas, Luislândia (antiga comunidade do Jacu) e São Francisco apareceu com bastante frequência nos relatos. As relações com as comunidades e fazendas vizi-

nhas eram, segundo narrativa local, bastante restritas e ocorriam apenas por relações comerciais. Quase sempre no sentido “para fora”.<sup>90</sup>

Outro fator relevante na história do Sr. Eusébio que aparece nas narrativas era sua condição de, como um senhor negro, adquirir terras, naquela época, por meio de compra. De acordo com Alfredo Wagner de Almeida, as chamadas “Terras de Preto” surgiram e se mantiveram nos limites históricos da expansão e da retração da economia capitalista, emergindo das grandes fazendas de cana-de-açúcar, antes e após a abolição (Malighetti, 2007, p. 117). O acesso a essas terras por parte das comunidades negras abrange várias formas. Além dos domínios correspondentes aos antigos quilombos e às áreas de escravos fugidos e as concessões feitas pelo governo em recompensa pelo serviço militar durante a guerra, há situações particulares em que os grandes proprietários consentiram o uso comum da terra mediante o pagamento de um foro irrisório por parte das famílias de ex-escravos. É possível que esta última forma tenha sido aquela pela qual o Sr. Eusébio adquiriu o pedaço de terra que corresponde à Comunidade Buriti do Meio.

Tal feito é justificado por Das Neves como possível em função do trabalho no garimpo realizado pelo Sr. Eusébio em Grão Mongol. A cidade é conhecida na região como produtora de pedras preciosas e semipreciosas desde a época da colonização – o povoamento começou por volta de 1781, após a constatação de que ali se encontravam diamantes (Chaves, Benitez e Andrade, 2006).

Em um dos momentos, quando eu acompanhava o trabalho no galpão de produção do artesanato e conversava informalmente sobre a história da comunidade com Dona das Neves, ela, obviamente, por saber do meu interesse como pesquisadora pela história da comunidade, recontou sua experiência ao visitar o município de Grão Mongol com um grupo de moradores da comunidade Buriti do Meio levados pela Fundação Cultural Palmares. Ela começa sua narrativa com a pergunta, “*Você já foi lá em Grão Mongol?*” Em seguida detalha a beleza da cidade, *as pedras e a água clarinha* e a forte presença de escravos no passado. A descrição de Grão Mogol por Dona das Neves aparece também no trecho da en-

<sup>90</sup> Há outros possíveis influenciadores para casamento endógeno, que não foi possível aprofundar no momento da pesquisa como as redes de migração. Em outras cidades por motivo de trabalho, casar com alguém do lugar de origem pode ser uma forma de vínculo com o território e a família. Muitas das mulheres que aparecem como interlocutoras dessa pesquisa relataram ter casado com alguém da comunidade como, por exemplo, Nilda que estava em Brasília trabalhando como empregada doméstica.

trevista cedida por ela à historiadora Souza e reproduzida em sua dissertação de mestrado (Souza, 2013).

*Lá em Grão Mogol é muito lindo, tem uma pedra e água clarinha. A gente vê tudo como era a vida dos escravos lá, mas é muito bonito mesmo, eu queria saber a história do Eusébio, mas eles não tinham boa vontade não. [...] Quando ele chegou aqui ele comprou a terra, o povo dizia que ele garimpou em Grão Mogol e veio pra cá e fazia comércio, ele trouxe a semente de feijão catador, porque aqui na região quando tinha seca o povo passava necessidade e o feijão catador aguentava a seca e aí matava a fome do povo. (Das Neves, 2010 apud Souza, 2013).*

Dona das Neves resgata também, através de sua oralidade, a influência do Sr. Eusébio na tradição produtiva e comercial da comunidade. Sua memória remete às práticas econômicas preservadas no local ao citar o cultivo e comercialização do feijão, trazido por Sr. Eusébio e que, ainda nos dias de hoje, garante a subsistência da população de Buriti do Meio no período de seca. Segundo Das Neves, o grão é utilizado tanto para a alimentação local como para o comércio desde os tempos da fundação: *“Ele plantava o feijão catador e depois vendia na cidade. É esse feijão que a gente planta aqui”* (Das Neves, 2018).

Embora a compra da terra pelo Sr. Eusébio esteja bastante presente na memória dos moradores da comunidade Buriti do Meio – eles relatam desconhecer a existência de documento de comprovação de compra e venda da terra –, vale considerar a promulgação da Lei de Terras de 1850<sup>91</sup> que acaba com o sistema das sesmarias e estabelece a compra como a única forma de acesso à terra. Entretanto, ressalte-se o caráter excludente da referida Lei, que restringe a possibilidade de adquirir a propriedade da terra somente a alguns homens, excluídos desse direito índios, negros escravizados ou alforriados. É possível que essa restrição legislativa tenha impedido o Sr. Eusébio de registrar a terra adquirida. No entanto, dessas fontes documentais encontradas, como o manuscrito do inventário de partilha e a certidão registrada do cartório de São Francisco, é possível extrair informações que corroboram a memória da comunidade no que tange à posse da terra pelo Sr. Eusébio.

Junto ao processo que tramitou na Fundação Cultural Palmares<sup>92</sup> concedendo o reconhecimento da Comunidade Remanescente de Quilombo de Buriti do Meio em suas folhas 9, 10, 11 e 12, constam cópias de certidões registradas no

<sup>91</sup> Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850

<sup>92</sup> Processo nº 01420.000382/2004-25

cartório do 1º ofício de São Francisco, que fazem referência ao processo de arrolamento e partilha dos bens de Eusébio Gonçalves Gramacho e Manoela Francisca de Barros com data de 09.11.1927. No referido documento consta pagamento referente a herdeiros do casal de *“parte de terras em comum na fazenda ‘Burity do Meio’ com a área de trinta e um alqueires e valor primitivo de quinze mil réis, havida por compra a Cypriano Pereira de Oliveira que avaliaram a dez mil réis o alqueire e todos por trezentos e dez mil réis.”*

Durante a busca de algum registro no município de São Francisco sobre a formação da comunidade, obtive acesso a uma cópia<sup>93</sup> de um manuscrito que parece ser o inventário do Sr. Eusébio e da Dona Manoela, com algumas informações que coincidem com as encontradas na certidão registrada no cartório de São Francisco.

Pagamento ao herdeiro Henrique Gonçalves Gramacho, filho dos de cujos, na importância de quarenta e um mil réis. Haverá em uma parte de terra em comum na Fazenda do “Burity do Meio” com a área de trinta e um alqueires e valor primitivo de quinze mil réis havida por compra a Cypriano Pereira de Oliveira que avaliaram a dez mil réis o alqueire, todos por trezentos e dez mil réis (...) Haverá na parte de terras na Fazenda do Engenho de Santa Ritta com uma casinha coberta de telhas com a área de dez alqueires...

O inventário refere-se a uma área de terras em comum de trinta e um alqueires pertencente à Fazenda Burity do Meio, que foi comprada por Eusébio Gramacho de Cypriano de Oliveira. De acordo com os documentos encontrados e os trechos possíveis de leituras, devido às condições ruins do documento – em muitas partes a leitura está comprometida –, a partilha da área foi realizada entre os descendentes de Sr. Eusébio e Dona Manoela. Além dos oito filhos, constam no inventário como herdeiros netos, bisnetos e genros do Sr. Eusébio.

É possível que a comunidade, que está localizada entre quatro fazendas, tenha sofrido alterações nos seus limites em função de acordos de compra e venda entre os próprios membros da comunidade ou entre esses e fazendeiros vizinhos. A comunidade é cercada por propriedades privadas de pequenas produções agrícolas e um laticínio que, por sua vez, emprega alguns dos moradores do quilombo. Segundo Aguiar (2016), há expropriação do território pelos grandes proprietários

<sup>93</sup> A fonte original é possível que esteja na ONG Preservar, que, por falta de recursos, encontrava-se fechada. Em uma das tentativas de visita foi possível falar com o historiador responsável pela documentação, mas as pesquisas estavam suspensas, pois o espaço estava passando por uma reforma.

de extensas fazendas em torno do quilombo. Segundo a autora, um depoente relatou que no período da década de 1980, quando era empregado de uma dessas fazendas, a mando do seu proprietário, demarcou uma área do quilombo para ser erguida uma cerca. Foi quando os próprios quilombolas, na figura de uma mulher, Dona Henriqueta, já falecida, impediram que tal processo se consumasse.

Um senhor, morador da comunidade, contou que entregou o único documento que tinha de sua terra a um vizinho após este ter insistido em ter o documento para uma suposta conferência de limites<sup>94</sup>. O senhor informante alega que nunca mais conseguiu ter acesso ao documento. Outra moradora da comunidade contou que foi recentemente questionada por um fazendeiro da região sobre os moradores da comunidade estarem reivindicando direitos às terras expropriadas. A questão da posse da terra tem se tornado necessária, segundo os moradores, em decorrência do crescimento populacional da comunidade. Com o aumento das famílias, o espaço territorial está ficando cada vez mais reduzido. Como exposto anteriormente, a organização da comunidade é feita por grupos familiares. De acordo com o costume local, conforme os filhos vão se casando, vão construindo mais casas na mesma propriedade familiar. Ou seja, os filhos vão constituindo família e agrupando-se no espaço de terra de seus pais. Em geral, a moça muda-se para a propriedade da família do marido, segundo informação de uma jovem que estava prestes a se casar e aguardava a construção de sua casa, a ser finalizada em terras do sogro.

As comunidades negras rurais contemporâneas formam-se a partir de redes familiares extensas, em moldes bastante similares aos dos africanos, resultando em um modo de produção coletivo ainda presente no Brasil. Nesses agrupamentos, as famílias compartilham seus modos de vida, crenças, mitos e memórias. Essa forma de organização social funda uma cultura própria que nutre as identidades sociais.

Em virtude do crescimento populacional, alguns membros da comunidade vêm tentando conscientizar a população da necessidade de lutar pela recuperação do território perdido. Entretanto, há receio, entre alguns quilombolas, de que sofram represálias por parte dos fazendeiros e medo de que vivenciem a violência

---

<sup>94</sup> Por questões de segurança deixo em sigilo o nome do interlocutor.



que muitas comunidades quilombolas da região<sup>95</sup> têm sofrido em decorrência da disputa pela terra. O problema da distribuição de terras para cultivo e criação de animais pela população local é assinalado principalmente pelos mais velhos, que reclamam da necessidade da compra de alimentos em mercados nas cidades próximas, quando anteriormente eles eram colhidos no próprio território.

Como a maioria das terras férteis estão dentro das terras dos fazendeiros vizinhos, há uma parte significativa de pessoas da comunidade que presta serviço para essas fazendas, entre muitas outras famílias que vivem como posseiros nas terras pertencentes hoje a fazendeiros. Pode-se dizer que essa relação entre fazendeiros e quilombolas ocorre de forma harmônica e pacífica, por não haver conflito territorial, embora tenha ocorrido expropriação pelos latifundiários. Não há, entretanto, nenhum registro de ação violenta no que diz respeito à situação da propriedade local.

Apesar de sua autoatribuição como Quilombola e da obtenção do reconhecimento pela FCP, como grande parte dos quilombos brasileiros, Buriti do Meio ainda não conseguiu a sua demarcação territorial. De acordo com o Cedefes, há cerca de cinco mil comunidades quilombolas em todo o território nacional e aproximadamente duzentas com terras tituladas. Entre os anos de 2005 e 2018 foram titulados pelo INCRA 124 territórios quilombolas (INCRA, 2019). Segundo dados de relatório do INCRA publicado em março de 2018, há 1.715 comunidades quilombolas no país com o processo em andamento, como demonstrado abaixo, por região, em tabela 4.

Tabela 5 Processos Abertos Por Região

<b>Nordeste</b>	977
<b>Norte</b>	142
<b>Centro-oeste</b>	118
<b>Sudeste</b>	327
<b>Sul</b>	151
<b>TOTAL</b>	<b>1715</b>

Fonte: INCRA-DFQ (Elaboração própria).

Dos 327 processos abertos pelo INCRA na região sudeste, 262 são correspondentes a terras no estado de Minas Gerais (INCRA, 2018). Estima-se que há

<sup>95</sup> Frequentemente foi citado o que foi vivenciado pela comunidade Brejos dos Crioulos, que tem um histórico de violência, perseguições e mortes sofridas pelos quilombolas que estão reivindicando direitos sobre suas terras. Para mais informações sobre a história e o conflito de terras em Brejo dos Crioulos, V. Costa (1999).

aproximadamente oitocentas comunidades quilombolas em Minas Gerais, não sendo esse um dado definitivo. Segundo Costa (2009), esse número é de exponencial crescimento, pois, à medida que as comunidades negras tomam conhecimento do direito – possibilidade de acesso ao território pensado coletivamente, solicitam o seu reconhecimento.

Enquanto a FCP emitiu 286 certidões, reconhecendo as 366 comunidades remanescentes de quilombo no estado de Minas Gerais entre 2004 e 2018<sup>96</sup>, nenhuma comunidade no estado teve durante esse mesmo período sua terra titulada. De acordo com Costa (2009), o estado de Minas Gerais é o mais atrasado na regularização fundiária tendo apenas um único quilombo com terra titulada – o quilombo de Porto Corís<sup>97</sup>, situado no município de Leme do Prado, no vale do Jequitinhonha. A comunidade conseguiu a titulação de suas terras em 2000, mas foi atingida pelas águas da barragem da usina hidrelétrica de Irapé, inaugurada em 2006, sendo obrigada a se reassentar em um local distante do rio, na fazenda Mandassaia.

O processo para demarcação e titulação das terras da Comunidade Quilombola Buriti do Meio foi aberto no INCRA em 2005 (Figura 10), mas como é possível observar na Figura 11, a comunidade Buriti do Meio não está entre as quatorze comunidades com processo em andamento no estado de Minas Gerais (INCRA, 2019).

De acordo com as informações de uma funcionária do INCRA, que nos atendeu em uma entrevista informal e preferiu não ser identificada, há uma ordem de prioridade entre os processos, devido à grande quantidade de demanda. Segundo a funcionária, seriam dois os principais motivos para tal prioridade: estar em área de conflitos de terras violentos e demonstração de interesse por uma das partes: *“tem que ficar em cima”*, disse ela, *“aquelas comunidades que demonstram maior interesse e ficam cobrando vão passar na frente”*.

<sup>96</sup> Dados atualizados de até 23/11/2018. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/quadro-geral.pdf>

<sup>97</sup> Disponível em <https://www.Cedefes.org.br/porto-coris/>

Figura 12 Abertura de processo para titulação de terra - Buriti do Meio

Relação de Processos Abertos					
UF/SR	Nº De Ordem	Nº Processo	Comunidade	Município	Ano De Abertura
 MINAS GERAIS 06	17	54170.003743/2005-21	Muzambinho	Muzambinho	2005
	18	54170.003744/2005-76	Arturos	Contagem	2005
	19	54170.003745/2005-11	Mumbuca	Jequitinhonha	2005
	20	54170.003746/2005-65	Buriti	Vigosa	2005
	21	54170.003747/2005-18	Buriti do Meio	São Francisco	2005
	22	54170.003748/2005-33	Santiago	Minas Novas	2005
	23	54170.007017/2005-88	Cabeceiras, Cabeludo	Minas Novas, Vazante	2005
	24	54170.007018/2005-22	Capão da Taquara	Minas Novas	2005
	25	54170.007019/2005-77	Bom Jardim da Prata	São Francisco	2005
	26	54170.007020/2005-00	Bagres	Vazante	2005
	27	54170.007021/2005-46	São Pedro do Alagadiço	Minas Novas	2005
	28	54170.007022/2005-91	Trovoadas	Minas Novas	2005
	29	54170.007024/2005-80	Quilombo	Minas Novas	2005
	30	54170.008052/2005-14	Limeira	São João da Ponte e Varzelândia	2005
	31	54170.008053/2005-69	Sete Ladeiras e Terra Dura	São João da Ponte	2005

Fonte: INCRA-DFQ

Figura 13 Quadro Geral: Andamento dos Processos MG

Andamento dos Processos - Quadro Geral					
SR	Comunidade	Município	Área <sub>ha</sub>	Número de Famílias	Etapas
 MINAS GERAIS 06	Brejo dos Críoulos	São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia	17.302,6057	387	DECRETO NO DOU
	Machadinho	Paracatu	2.217,5216	318	RTID
	Marques	Carlos Chagas e Teófilo Otoni	250,7647	6	DECRETO NO DOU
	Mangueiras	Belo Horizonte	19,5425	35	PORTARIA NO DOU
	São Domingos	Paracatu	665,8119	49	RTID
	Amaros	Paracatu	960,5900	171	RTID
	Mumbuca	Jequitinhonha	8.248,7398	88	RTID
	Luizes	Belo Horizonte	2,2928	30	RTID
	Marobá dos Teixeira	Almenara	3.075,1061	79	PORTARIA NO DOU
	Gurutuba	Pal Pedro, Jaíba, Gameleiras e Porteirinha	45.589,2093	891	RTID
	Lagoa Grande	Jenipapo de Minas, Novo Cruzeiro e Araçuaí	4.737,3805	29	PORTARIA NO DOU
	Lapinha	Matias Cardoso	7.566,1612	126	RTID
	Sete Ladeiras e Terra Dura	São João da Ponte	6.498,9215	73	RTID
	Família Teodoro de Oliveira	Serra do Salitre	3.861,1871	198	RTID

Fonte: INCRA-DFQ

Na consulta processual realizada pela plataforma online<sup>98</sup>, a Superintendência Regional do INCRA no estado de Minas Gerais esclareceu que o último andamento no processo referente à regularização fundiária da comunidade quilombola da comunidade Buriti do Meio é o Registro de uma Reunião. A referida reunião ocorreu na Unimontes em três de março de dois mil e dezesseis e estiveram presentes antropólogos do INCRA, da Unimontes e do CAA, professores pesquisadores da Unimontes, o pró-reitor da mesma universidade e lideranças da comunidade Buriti do Meio. De acordo com o relatório da reunião, o objetivo era discutir o interesse e as possibilidades de se realizar o relatório antropológico por meio de uma cooperação técnica entre o INCRA/MG e a Unimontes.

Apesar das limitações de recursos apresentadas pelo INCRA, o acordo foi firmado entre as partes, mas o laudo antropológico ainda não foi realizado<sup>99</sup>, pois, segundo informação da Unimontes, o INCRA não disponibilizou o contrato para início do processo.

A identidade das “*comunidades negras rurais ou das denominadas terras de preto baseia-se na crença em uma origem comum, articulando-se internamente e mantendo uma regularidade nos padrões de comportamento*” (Anjos e Silva, 2004). No caso da Comunidade Quilombola Buriti do Meio, o processo de territorialização tem como origem comum a chegada da pessoa de Sr. Eusébio – mito de fundação. É a chegada do referido negro que possibilita que o espaço se transforme em território.

Segundo Rafael Sanzio dos Anjos (2004, p. 4), os agrupamentos negros rurais que se constituíram e se reconstituem com base na memória, no parentesco, no lugar, referindo-se a um mesmo patrimônio territorial e cultural, são em grande parte desconhecidos, ou não reconhecidos pelo Estado. Esses territórios são retomados na história do Brasil através de diversas nomenclaturas, como “mocambos”, “comunidades negras rurais”, “quilombos contemporâneos”, “comunidades quilombolas” ou “terras de preto”.

O conceito de quilombo foi estabelecido pelo conselho ultramarino em 1740 como uma categoria política, sendo classificado como agrupamento de escravos fugidos. Com a abolição da escravatura em 1888, o termo desaparece, o que acar-

<sup>98</sup> Sistema eletrônico do serviço de informação ao cidadão

<sup>99</sup> Último levantamento de dados de campo realizado em março de 2019

reta um processo de invisibilidade do povo negro. Até meados da década de 1970, o traço comum entre os estudiosos da temática quilombola estava em

atribuir aos quilombos um tempo histórico passado, cristalizando sua existência no período em que vigorou a escravidão no Brasil, além de caracterizarem-nos exclusivamente como expressão da negação do sistema escravista, aparecendo como espaços de resistência e de isolamento da população negra. (Schmitt, Turatti e Carvalho, 2002, p. 2).

É ao longo do século XX que o tema dos quilombos emerge na pauta brasileira, em especial após a promulgação da Constituição de 1988 (Arruti, 2016). De acordo com Arruti (2016), a questão quilombola ressurgiu pela mediação de dois movimentos bastante distintos “*em suas pautas, ideologias, vocabulários e objetivos*”: de um lado, o movimento intelectualizado negro urbano e, do outro, o movimento camponês.

Grande parte das comunidades quilombolas encontra-se no meio rural, embora existam alguns núcleos em áreas urbanas e periurbanas no país (Anjos e Silva, 2004). O número significativo de comunidades remanescentes de quilombos compondo espaço rural brasileiro leva o debate sobre essas comunidades para a questão agrária (Fernandes, 1999; O'Dwyer, 2002). A partir de um contexto de luta política de entidades negras organizadas, sobretudo do Movimento Negro Unificado e da Comissão Nacional de Articulação dos Quilombos, as comunidades remanescentes de antigos quilombos ganham visibilidade na esfera nacional.

A questão ressurgiu, então, cem anos depois da abolição da escravatura com a promulgação da carta constitucional de 1988, que, por meio de seus artigos 215, § 1º<sup>100</sup> e 216, § 5º<sup>101</sup>, busca garantir a preservação dos direitos culturais e do patrimônio dos “*diferentes grupos formadores da sociedade brasileira*”. Dentre as mais importantes ações governamentais assumidas nesse processo, destaca-se a implementação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)<sup>102</sup>, que reserva direitos de propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades dos quilombos, como podemos ver a seguir: “*Aos remanescentes*

<sup>100</sup>Garante o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional apoiando e incentivando a valorização e a difusão das manifestações culturais. §1 O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. (CRFB 1988)

<sup>101</sup> 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. “§ 5º – Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

<sup>102</sup> Promulgado com a Constituição Federal de 1988.

*das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.* (Art. 68, ADCT)

Arruti (1997) destaca que após a promulgação da constituição de 1988 as populações tradicionais, a que se refere o “artigo 68”, *ganham espaço* nas discussões étnicas.

uma considerável translação de ‘especialistas’ (ONG’s e antropólogos) de um tema ao outro, lançando mão do instrumental crítico e do acúmulo das técnicas de mediação e intervenção sobre a ‘terra indígena’, para atuação sobre as ‘terras de preto’ ou como insistem nossos legisladores, terras de comunidades remanescentes de quilombos. (Arruti, 1997)

A ausência, entretanto, de uma definição clara do que seriam os “*remanescentes das comunidades dos quilombos*” engendrou dificuldades à implementação de políticas, contribuindo, assim, para a invisibilidade dos povos e para o não reconhecimento de seus territórios na estrutura agrária brasileira.

Na década de 1990, começam os debates na Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que dão origem, em 1994, a um Grupo de Trabalho centrado nas discussões em torno das Comunidades Negras Rurais, com o objetivo de elaborar um conceito novo para “remanescentes de quilombos” (Leite, 2000, p. 341).

A Associação Brasileira de Antropologia busca estabelecer diretrizes ao redefinir o conceito de “remanescentes dos quilombos” afirmando que

o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, constituída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para identificar afiliação ou exclusão. (Schmitt, Turatti e Carvalho, 2002)<sup>103</sup>

Não se tratando, então, de grupos necessariamente isolados, rebelados e homogêneos, surge a necessidade de criação de um novo conceito de quilombo, baseado na autodefinição (Almeida, 2002). O’Dwyer (2002), também buscando uma ressemantização para *quilombos*, define-os como “*grupos que desenvolveram*

<sup>103</sup> Grupo de Trabalho “Comunidades Negras Rurais”/ABA. “Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, Associação Brasileira de Antropologia”, 1994.

*práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio”.*

Para Fiabani (2008), se faz necessário o debate conceitual em torno do termo “*remanescentes de quilombos*”, uma vez que parece fazer referência a uma história do passado. O autor argumenta que o termo “*remanescentes das comunidades dos quilombos*” trata esses povos como se fossem um fenômeno ocorrido no passado brasileiro, do qual na história contemporânea restam apenas alguns resquícios. Segundo ele, essa compreensão não se coaduna com a realidade, uma vez que o termo “*quilombo*”, no sentido de resistência contemporânea, significa uma forma de luta por direitos e não um passado a ser rememorado.

Na mesma linha, Rafael Sanzio dos Anjos (2004) diz que “*a história brasileira tem se referido aos quilombos sempre no passado, como se não fizessem mais parte da vida do país*”. Esse desaparecimento, segundo o autor, faz parte da estratégia de branqueamento da população brasileira, que legitimou o mito da democracia racial na formação do Estado brasileiro.

Segundo Sansone (2004), a centralização no mito da democracia racial que surgiu nos anos 1930, no Brasil, camuflou a subordinação de grande parte da população que foi movida por um processo de “branqueamento” e tentativa de ocultamento das características étnico-raciais. Entretanto, a insistência na democracia racial por parte do Estado, juntamente com o caráter mutável do que é branco e negro na sociedade brasileira não impediram que as categorias baseadas na racialidade constituíssem um aparte importante da divisão do trabalho. Como argumenta Hasenbalg (2005), os negros sofrem uma desqualificação peculiar e desvantagens competitivas que provêm de sua condição racial. Florestan Fernandes em *a Integração do Negro na Sociedade de Classes*, ao analisar a situação social do negro pós-abolição no estado de São Paulo, argumenta que a mudança do status social do negro pós-desintegração do regime escravista não gerou uma modificação substancial de sua posição social (Fernandes, 2013). Até aproximadamente a década de 1930 o modelo tradicional de relações raciais manteve-se quase intacto. Para ele, uma democracia racial autêntica implicaria que negros e mulatos alcançassem posições de classe equivalentes às aquelas ocupadas por brancos.

Destaca-se então que foi devido à forte atuação do Movimento Negro contemporâneo na década de 1980 junto às comunidades negras rurais que foi resgatada a valorização da história do negro e da identidade étnica. A atuação de inte-

lectuais como Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Kabengele Munanga no movimento negro, desde a década de 1970, vinha colocando em pauta a questão quilombola em âmbito nacional. O Movimento Negro soma a perspectiva cultural ou racial à perspectiva política e elege o quilombo como ícone da resistência negra (Arruti, 2008).

Em 2003, a Associação Brasileira de Antropologia, juntamente com o Ministério Público, redefine o conceito de quilombo como sendo “*toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos, vivendo da cultura de subsistência, e onde as manifestações culturais têm fortes vínculos com o passado*”<sup>104</sup>

Com fins de regulamentar o art. 68 da ADCT, estabelecem-se, no art. 2º do decreto 4887/2003, três critérios para a autoatribuição como grupo étnico remanescente de quilombo: i – trajetória histórica própria, ii – relações territoriais específicas, iii – presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

A partir dessa definição, reconhece-se a relação entre identidade, memória e território. O que permite a autodefinição e a autoafirmação como formas de expressão da identidade étnica e da territorialidade é o sentimento de pertencimento a um grupo e a um lugar, construído sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam. Dito isto, Schmitt et al. (2002) afirmam que o conceito antropológico moderno dispõe que a condição de *remanescente de quilombo* é definida de forma dilatada, enfatizando os elementos de identidade e território. Assim, de acordo com esses autores, a identidade se constitui pelo parentesco e pelo território,

na medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares ao decorrer dos anos, os quais se relacionam a lugares dentro de um território maior. Se, por um lado, temos território constituindo identidade de uma forma bastante estrutural, apoiando-se em estruturas de parentesco, podemos ver que território também constitui identidade de uma forma bastante fluída, levando em conta a concepção de Barth (1976) de flexibilidade dos grupos étnicos e, sobretudo, a ideia de que um grupo, confrontado por uma situação histórica peculiar, realça determinados traços culturais que julga relevantes em tal ocasião. (Schmitt, Turatti e Carvalho, 2002)

Para O’Dwyer (2002), a definição da comunidade deve ocorrer primeiro espacialmente, isto é, a partir do território, com os membros concentrados internamente, o que independe da relação deles com o externo. A territorialidade será

<sup>104</sup> Esta definição da ABA está disponível em (Andrade, 2000)



atribuída pela ocupação da terra e caracterizada pelo uso comum desta pelos laços de parentesco e vizinhança, considerando a solidariedade e a reciprocidade. Os laços de parentesco e vizinhança se fundamentam nas relações de solidariedade e reciprocidade existentes no grupo.

Paul Little, em *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil* (2002), assinala três elementos importantes para o reconhecimento de uma comunidade remanescente de quilombo: regime de propriedade comum, sentimento de pertencimento e profundidade histórica. Segundo Little (2002, p. 11), é a memória coletiva que articula os quilombolas em torno da terra, da etnia e do território. A territorialidade é definida pelo uso comum da terra, pela sazonalidade e diferentes formas de uso e ocupação dos recursos naturais daquele espaço. Os grupos contrariam as formas de ocupação existentes, uma vez que a terra-território é coletiva (Carril, 2017).

No que se refere à memória do povo de Buriti do Meio sobre sua territorialidade e costume local, o povoamento começou nas proximidades do córrego do Buriti, local onde extraíam o barro e o buriti para a confecção das peças de artesanato, que eram comercializadas em comunidades vizinhas, muitas vezes utilizadas para a troca.

O artesanato feito de buriti, assim como os buritizeiros, que dão o nome à comunidade, restaram apenas na sua memória. O nome “Buriti do Meio”, segundo relato de Dona da Neves, seria devido à existência – no passado – de muitos buritis<sup>105</sup> na região e ao fato de a comunidade se localizar entre dois “Buritis”, a saber, “Buritizinho” e “Buriti Grande”, comunidades do entorno. Com a seca das nascentes e o desmatamento no local, resta atualmente apenas o buriti do nome da comunidade. Se hoje já não há mais buritis na comunidade, a sua existência está profundamente ligada à comunidade pela memória local. O elo entre o passado e o presente da Comunidade do Buriti é mantido pelo recurso da memória de seus moradores.

<sup>105</sup> O Buriti (*Mauritia Flexuosa*) é uma espécie de palmeira de origem amazônica, também conhecida pelos nomes de buriti-do-brejo, carandá-guaçu, Carandaí-guaçu, coqueiro-buriti, itá, palmeira-dos-brejos, buritizeiro, meriti, miriti, muriti, muritim, muruti. É predominantemente encontrado na região Norte, mas também aparece com frequência nos estados de Maranhão, Piauí, Bahia, Ceará, Distrito Federal, Minas Gerais e Mato Grosso. Conhecido como uma das mais belas palmeiras, podendo alcançar entre 20 m e 35 m de altura, o buriti se desenvolve em terrenos baixos com grande oferta de água, como margens de rios, áreas brejosas ou permanentemente inundadas, formando aglomerados de plantas, chamados de buritizais. Para tanto, é essencial que o solo seja ácido. A espécie chamada pelos povos indígenas de “árvore-da-vida” é totalmente aproveitada por comunidades em áreas de extração. Disponível em <http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/gestor/agroenergia/arvore>). Acesso em 20 de maio de 2018.

Dona Venância, a senhora mais idosa da comunidade, lembrando-se de seus tempos de menina, conta que ia ao córrego, perto do buriti, lavar roupas com sua mãe. Segundo Dona Venância, caía buriti na água; se não caísse, tinha que colocar e deixar de molho dois dias, depois raspava a casca para fazer doce. Além de utilizado na alimentação da população local, como lembrou D. Venância, a matéria prima do buriti era utilizada também para artesanato, na confecção de cestas e balaios. O artesanato produzido pela comunidade tem como finalidade tanto o uso doméstico quanto sua comercialização. O mesmo acontece com a cerâmica, que é produzida na comunidade ainda nos dias hoje. A comercialização das peças era realizada em comunidades próximas, principalmente a comunidade do Jacu, atual município de Luislândia.

Atualmente, a fabricação de artesanato de barro – potes, moringas, gamelas – é considerada a principal atividade produtiva da comunidade. Além do valor econômico, extraído da comercialização para além do limite regional, o artesanato de barro tem um valor cultural histórico que está ainda presente nos dias de hoje para o povo do Buriti<sup>106</sup>.

Desde a retomada do termo quilombo, muitas são as discussões em torno de quem são e como podem ser identificados os “remanescentes de quilombos”. Muito precisa ainda ser trabalhado e discutido em torno das garantias e direitos dos remanescentes de quilombo, que, ainda hoje, em maioria, vivem em condições de extrema precariedade. Não é o nosso objetivo esgotar esse debate neste espaço, nem estender o debate sobre os processos de reconhecimento de comunidades quilombolas por via do Direito. Vale ressaltar que grande parte dos estudos sobre comunidades remanescentes de quilombos hoje tem esse viés. Trago, no entanto, essas definições, uma vez que a identidade quilombola se torna uma ferramenta de luta e *passa a significar uma complexa arma nesta batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica* (Schmitt, Turatti e Carvalho, 2002, p. 3).

### 3.2

#### **Crenças, saberes e tradições**

Como exposto em capítulo anterior, a comunidade Buriti do Meio está inserida no cerrado brasileiro, considerado um dos biomas que possui grande diversi-

---

<sup>106</sup> Devido ao grande valor que o artesanato em barro representa para a comunidade, sua história e sua função atual na comunidade serão detalhadas no capítulo cinco.

dade natural, reconhecido como a savana mais rica do mundo<sup>107</sup>. Este bioma, além dos aspectos ambientais, tem grande importância social. As comunidades tradicionais, como indígenas, quilombolas, geraizeiros e ribeirinhos, dominam um conhecimento tradicional de sua biodiversidade e retiram seu sustento dos recursos naturais disponíveis. Além da enorme quantidade de frutos do cerrado como pequi, buriti, mangaba, cagaita, bacupari, cajuzinho do cerrado, araticum (cabeça de nego) e as sementes do baru, há ainda mais de 220 espécies de uso medicinal, segundo o Ministério do Meio Ambiente. Essa riqueza natural, além de contribuir para a dieta da população local, é fonte de renda e sustento para muitas famílias.

A população de Buriti do Meio vivia da caça, do extrativismo de plantas nativas e das colheitas de milho, feijão, mandioca, fava, andu, etc., que ainda hoje representam parte da produção agrícola da comunidade. Com o tempo e o desmatamento, a nascente do rio, que era a fonte de água da comunidade, secou e o artesanato em barro se tornou a principal atividade produtiva.

No território de Buriti do Meio, encontra-se ainda hoje uma enorme variedade de plantas medicinais e frutas. Dona Maria das Neves conta que, por muito tempo, era comum na comunidade a utilização de plantas como remédio na cura de algumas doenças e enfermidades, sendo muito difícil o acesso a um atendimento médico. Ela, conhecedora das plantas nativas e suas funções, relata que adquiriu o conhecimento na lida com os recursos naturais do lugar e o poder de cura das plantas com seu pai, Senhor Teodoro, “*eu herdei isso dele*” (Das Neves, 2018). Segundo ela, era comum os moradores antigos fazerem “garrafadas” (uma mistura de raízes armazenada em garrafas), que seriam utilizadas como remédios até por pessoas “de fora”, de comunidades vizinhas. A cura pela reza realizada pelas benzedadeiras também esteve presente por gerações na comunidade, e embora hoje algumas pessoas ainda exerçam a atividade, o costume está se perdendo.

Algumas pessoas, como Dona das Neves, ainda possuem o conhecimento, mas a prática tem desaparecido. Durante o trabalho de campo, percebi dois possíveis fatores que podem estar contribuindo para a diminuição desta prática. Um deles pode estar associado ao acesso à saúde e medicação farmacêutica. Os moradores contam que até a construção do Posto de Saúde da Família – PSF, em 2011, os remédios “*vinham do mato*”. Folhas e raízes de árvores eram usadas para fazer

---

<sup>107</sup> O Cerrado brasileiro abriga 11.627 espécies de plantas nativas catalogadas ver “O Bioma Cerrado” [s.d.] disponível em <http://www.mma.gov.br/biomas/cerrado>

chá, compressas, xaropes, etc. A busca por um médico ocorria apenas em caso de alguma doença mais séria. Nesse caso precisavam ir à cidade a cavalo ou muitas vezes a pé.

Um segundo fator, que se destacou em algumas conversas informais na comunidade e foi registrado no caderno de campo, é a imagem negativa que essa prática adquiriu, principalmente na década de 1990, com a expansão das religiões pentecostais na região. A utilização de plantas medicinais na comunidade estava associada a atividade do “curandeiro”, que começou a ser malvista por alguns como sendo uma atividade não cristã, associada, de forma pejorativa, à figura do macumbeiro. Dona das Neves, apesar do posto de saúde na comunidade e de hoje fazer uso de remédio alopático, ainda muitas vezes recorre às plantas e aos chás para tratamentos mais simples, como dores de cabeça e alergias. Mas ela lamenta o preconceito que as pessoas que “*têm esse dom*” sofrem.

Segundo relato dos entrevistados, até a década de 1980 a comunidade era predominantemente católica. Essa realidade vem sendo modificada nas últimas décadas com a expansão das religiões pentecostais, que ganham fiéis na comunidade a partir de relações sociais dos habitantes da comunidade com a sociedade do entorno e também pela saída das pessoas do quilombo para outras regiões. Os moradores relatam que nos tempos dos antigos todos pertenciam à religião católica; hoje, entretanto, há duas instituições religiosas ativas na comunidade, a Católica e a Congregação Cristã do Brasil.

O crescimento dos fiéis da Congregação Cristã do Brasil, nos últimos anos na comunidade, tem dado origem a conflitos, que mesmo que pontualmente, têm enfraquecido a coesão social, uma vez que grande parte das tradições mantidas pela comunidade está ligada à religião católica. A interferência de outra crença na comunidade alterou de forma significativa as relações interpessoais, na medida em que é pouco comum a participação de pessoas pertencentes ao grupo evangélico nas festas comemorativas realizadas frequentemente pelo grupo católico. No entanto, percebe-se que a incompatibilidade religiosa não interfere no autorreconhecimento da ancestralidade africana coletiva, pois todos entrevistados afirmavam que se reconhecem como quilombola, mesmo aqueles que dizem que não têm participado atualmente das atividades culturais - danças típicas, batuque, capoeira e, em alguns casos, o artesanato – por motivo da crença. Esses contam, por exemplo, que em outro momento, membros da sua família faziam (quando se trata do arte-

sanato) ou participavam dessas atividades. Há uma sutil separação entre ser quilombola – reconhecendo sua ancestralidade – e exercer as atividades culturais de matriz africana. Grande parte das famílias disse, por exemplo, que participa de algumas festividades.

Figura 14 Congregação Cristã do Brasil



Fonte: acervo pessoal

Há um intenso ciclo das festividades em Buriti do Meio que servem como elemento constitutivo de fortalecimento comunitário. Dentre as festas religiosas, destaca-se o cortejo de São Sebastião pela comunidade, comemorado no mês de janeiro. O trajeto da procissão é definido pelos próprios fiéis, terminando na igreja com a celebração de uma missa. Em outubro há duas comemorações significativas: Nossa Senhora Aparecida, no dia 12 e a Festa de São Geraldo, padroeiro da comunidade, que é realizada no dia 19.

Figura 15 Igreja Católica: Celebração de Domingo de Ramos



Fonte: acervo pessoal

As festas de maio, Abolição da Escravatura e de novembro, dia Nacional da Consciência Negra, marcam a ancestralidade africana do povo do Buriti. Nessas festas, destaca-se a característica étnico-racial, visto que é um momento oportuno para reforçar a luta da população quilombola no Brasil, projetar a comunidade para fora do território quilombola, conseguir apoio e envolvimento do nordestino e da sociedade acadêmica que ultrapassa as fronteiras do estado e chamar a atenção dos órgãos competentes para a concretização das políticas públicas a eles destinados. Nestas festas, a população do Buriti do Meio se prepara para receber gente “de fora” e mostrar sua cultura e tradição. Nesse momento, a coesão do grupo étnico fala mais alto do que o conflito religioso, havendo envolvimento de grande parte da comunidade, independentemente da religião, para realização da festa. Com grande presença de “gente de fora” representando entidades, ONGs, os governos local, estadual e federal, FCP e INCRA, além de outras comunidades quilombolas do entorno<sup>108</sup>, a comunidade aproveita o momento de visibilidade

<sup>108</sup> Destaca-se aqui a participação de comunidades quilombolas como Bom Jardim da Prata (São Francisco), Borá (Brasília de Minas) e Júlia Mulata (Luislândia-MG)



para fortalecer a discussão do direito ao território e da titulação definitiva de suas terras, luta ainda travada com persistência por seus membros.

Outro conflito com relação a essas festividades está ligado ao espaço de realização. Tradicionalmente, as festas de maio e de novembro acontecem na casa de Dona das Neves, que é católica e considerada líder cultural da comunidade. Entretanto, lideranças da associação comunitária têm reivindicado que, por ser uma festa da comunidade, deveria ocorrer no Centro Comunitário. Houve relatos de que essa disputa ocorre por haver muitas pessoas evangélicas ligadas à associação; outros afirmam, entretanto, que é apenas uma forma de democratizar a festa e ampliar a possibilidade de apoio financeiro para o evento, pois, estando vinculada a uma entidade como associação comunitária, pode-se conseguir recursos de organizações apoiadoras. No mês de maio em que estive na comunidade não ocorreu a festa da abolição na casa de Dona das Neves, segundo informação local, por falta de recursos. Houve apenas uma comemoração na escola aberta à comunidade, como forma de marcar a data festiva (Figura 16).

Figura 16 Festa da Abolição na escola



Fonte: acervo pessoal

Segundo Silva (2010), o som, o ritmo, o movimento, a alegria, presentes nos rituais africanos são hoje associados à cultura do povo brasileiro. “*As festas simbolizam o ponto alto das manifestações religiosas afro-brasileiras.*” O batuque possui um explícito caráter étnico, uma vez que o atabaque, entre outros instru-

mentos de percussão, foram trazidos da África pelos homens e mulheres bantu aprisionados, escravizados e trasladados para o Novo Mundo (Costa, 2016). No Brasil, se constituiu como o veículo fundamental para esse povo nos momentos de descanso.

Dentre as definições de ser quilombola apresentadas pelos entrevistados, estava com alguma frequência “*ser quilombola é festejar*”. Bruno, jovem bastante envolvido com a cultura da comunidade, pertencente a uma família de mulheres artesãs fortemente envolvidas com a comunidade, respondendo sobre o que entende por ser quilombola, diz “*acho que é viver feliz né, uma vez né que todo quilombola é feliz. Dependentemente da condição financeira né. O que importa é ser feliz, viver a vida, viver seus costumes tradicional*” (Bruno, 2013)

Percebe-se como a prática religiosa faz parte dos referenciais identitários dos afrodescendentes brasileiros. Nas comemorações da Folia de Reis e de Bom Jesus, destacam-se, por exemplo, a tradição do batuque de tambores praticado na comunidade que acompanha os cânticos religiosos católicos e demonstra o forte sincretismo religioso em Buriti do Meio. O termo sincretismo, associado à história das religiões, indica “[...] fenômenos de sobreposição e fusão de crenças de origens diversas.” (Abbagnano, 2012). Moura (1997) destaca o simbolismo das festas religiosas para a população dos quilombos.

Nas festas dos quilombos contemporâneos, pode-se verificar uma série de atitudes rituais que valorizam as tradições da comunidade com o sentido de perpetuá-las. (...) A importância de manter o sentido de pertencimento leva os que saem a voltar na época da festa. É assim a necessidade de valorização da sua própria cultura, e, portanto, da afirmação da sua visão de mundo, de entrada na busca do sobrenatural e do tempo mítico da festa, que os impulsiona (Moura, 1997).

Esse pertencimento, ou sentimento de pertencimento, é a crença subjetiva numa origem comum que une distintos indivíduos (Amaral, 2006). É frequente o retorno para a comunidade Buriti do Meio dos ausentes nas datas festivas, porque essas comemorações resgatam neles o sentimento de pertencimento ao grupo. Segundo Amaral (2006), esse sentimento de pertencimento ou de pertença é inerente à condição humana, pois todos de alguma forma pertencem ou buscam pertencer a um lugar comum, seja por uma questão cultural, religiosa, étnica, geográfica, etc. Na mesma perspectiva, observa Valle (2002), esse sentimento de pertença se associa aos laços que amarram o sujeito às características de um grupo ao qual pertence; ao modo de ser, aos comportamentos e estilos, fazendo com que ele se sinta



e aja como participante pleno, sobretudo no que diz respeito aos papéis sociais, às normas e valores.

A religiosidade na Comunidade Buriti do Meio pode ser interpretada como um catolicismo popular pela forte devoção aos santos que se tornou uma prática cultural pessoal e comunitária (Aguiar, 2016). Essa prática agrega valores que misturam as crenças católicas e de religiões de matriz africana, incorporando novas formas de vivenciar e exercitar a fé coletiva. Apesar da predominância da fé católica na realização dos rituais religiosos na comunidade, é notável o sincretismo entre os santos católicos e os orixás. Tem-se, por exemplo, o culto pelos moradores católicos à Nossa Senhora Aparecida, que coincide com a representação da figura de Oxum nas religiões de Matriz Africana. A homenagem à Santa em outubro está presente entre os festejos da comunidade. É sabido pelos estudiosos do tema que os escravos substituíram as figuras religiosas africanas por santos católicos para que pudessem exercer suas práticas religiosas. De acordo com Silva *et al* (2010, p. 47), *“A prática religiosa faz parte dos referenciais identitários dos afrodescendentes brasileiros. Os elementos de caráter religioso foram fundamentais no processo de resistência dos africanos ao sistema escravagista no Brasil. Através deles, encontraram forças para sobreviver aos maus tratos e lutar pela sua liberdade. A fé foi essencial na vida desse povo”*. É possível que a comunidade, para manter viva sua história de maneira similar a dos escravos, tenha buscado tanto na crença católica como na crença africana a sobrevivência cultural do seu povo.

Outra festa tradicional presente na comunidade é a celebração da Festa Junina ou Festa de São João, com comidas típicas, foguetes e levantamento de mastro. Em agosto, acontecem as Folias de Folclore e Folias de Bom Jesus. Os homens saem em romaria tocando madrugada adentro, enquanto as mulheres fazem novenas (rezas) e comidas para receber os foliões.

As festas tradicionais, novenas e folias, são uma forma de manifestação do passado nos dias de hoje na comunidade. Por meio dos rituais das datas comemorativas que preenchem o calendário da comunidade Buriti do Meio, é possível perceber a valorização das tradições e a forma como tudo é organizado em torno das festividades da comunidade, em especial as religiosas, que reforçam o sentido de pertencimento entre a população e a coesão do grupo. As práticas religiosas e culturais exercidas pela população do Quilombo Buriti do Meio exercem uma

dupla função: por um lado, os vinculam ao passado, mantendo viva na memória uma tradição; por outro, servem como estratégia de afirmação da etnicidade que legitima a luta pelos direitos.

As músicas e cantigas cantadas nesses eventos culturais coletivos trazem a história da comunidade e a rememoração de um passado que sofreu com as transformações. Foi através de uma cantiga que eu ouvi a história da Mãe D'Água. Segundo a música, a figura folclórica teria desaparecido após o curso de água que percorria a comunidade ter secado em consequência do desmatamento realizado, a partir dos anos 1980, pelas fazendas que se instalaram nas proximidades, ocupando parte do território reivindicado como quilombola. A Mãe D'Água foi uma presença constante na história da comunidade que hoje compõe apenas o campo da memória. Relembrar essa entidade nas canções dos festejos de celebração da liberdade constitui-se como um ato político, que envolve questões de cunho ambiental e cultural. Fatores ambientais como o desmatamento e a falta de água têm desestruturado a forma de vida e a organização social da comunidade, uma vez que afetam as atividades agrícolas e artesanais, prejudicando a reprodução material da coletividade.

Os mais antigos contam que muitas coisas mudaram com o tempo. Hoje as festas, embora mantenham muito da tradição, não são mais as mesmas que eles vivenciaram na juventude. As festas, segundo eles, eram mais sossegadas com tocadores de viola e sanfona, a comida era o biscoito peta<sup>109</sup> e cachaça. Segundo narrativa local, para as festas de São João nem precisavam comprar foguete, eles mesmo faziam.

As músicas eram inspiradas em acontecimentos, qualquer coisa que acontecia virava música. Como será abordado mais detalhadamente no capítulo quatro, a cultura da dança, dos batuques e das cantigas também está bastante presente nos dias atuais. Nas festas e encontros, é comum presenciar as “danças da coruja”, a “dança do carneiro”, o “maculelê” e o “lundu”, e cantigas como o “catulê” e a “retirana”, além da capoeira. A prática da capoeira está entre as atividades tradicionais que mais envolvem jovens. Bruno é um jovem de 23 anos, capoeirista e recém-formado em educação física, que hoje atua em projetos sociais pra incentivar a participação das crianças e jovens nas atividades culturais da comunidade e manter as tradições como remanescente de quilombo.

---

<sup>109</sup> Biscoito tradicional, típico da região, feito à base de polvilho.

*Trabalho com a juventude, né. Vejo na juventude a possibilidade de tá mudando a realidade da nossa comunidade uma vez que nossos jovens, né, muita das vezes não tem muitos sonhos, né... muitos pensam muito baixo, não quer almejar coisa novas, grandes horizontes. Então, venho trabalhando através da capoeira, né, para tá tentando motivá-los da melhor forma. (Bruno, 2018)*

O jovem capoeirista vê a falta de sonhos como um dos maiores problemas da comunidade e vê a sua história como um incentivo para que mais jovens acreditem em um futuro melhor, tenham sonhos e estudem: *“meus alunos não têm muitos sonhos, né, quando a gente fala com ele de fazer uma faculdade, eles fica ali meio preso, sem acreditar que aquilo é possível, né, mesmo eu tando lá na frente deles, né, gente deles mesmo”*(Bruno, 2018). Segundo o capoeirista, isso ocorre pela dificuldade dos jovens em acreditar que é possível uma realidade diferente depois de tantos anos de exclusão e tantas limitações que encontram. O professor conta que sua trajetória até a formatura não foi fácil. Era preciso conciliar o trabalho na lida com a roça e as idas a São Francisco para as aulas da faculdade. Segundo ele, eram dois ou três dias de luta que precisava dormir na casa de parentes na cidade e retornar pela manhã para a comunidade. A ajuda de familiares também foi importante no processo de formação, pois, como não tinha vínculo trabalhista, precisou da ajuda da família para pagar as mensalidades. A mãe de Bruno é artesã e conta com orgulho a gratificação que é ver hoje o seu filho professor da comunidade; para ela, o esforço para ajudar o filho foi recompensado.

*“vejo em mim também um espelho para eles, né, ver que eles podem sonhar mais, pode estar estudando um pouquinho a mais pra consegui seus objetivos uma vez que hoje nessa sociedade a gente tem que estar bem informado, né, tem que ter um curso superior para tá conseguindo objetivo maior, né [...]. Na vida da gente é tudo escolha né, formei no 3º ano em 2013, vi na possibilidade tá fazendo faculdade, agarrei com as duas mãos... e consegui fazer minha faculdade e terminei esse ano. Comecei a Faculdade 2014 e terminei agora em 2018. E já tô inserido, né, dentro da escola no processo de educação. Eu tô trabalhando na minha própria comunidade e igual falei, sonho é tudo é a gente cria nossos próprios sonhos, nossos próprios caminhos. Tive a oportunidade, segurei, né, e hoje eu tento passar isso pros nossos jovens, né, da nossa Comunidades, né. Vê com eles pra eles tá sonhando mais, saber que nada é impossível, basta querer, né, e ter um pouco de força de vontade. (Bruno, 2018)*

A capoeira, segundo Bruno, sempre esteve presente na comunidade, mas não era conhecida como *capoeira*, mas como luta. Foi em 2007, através de um projeto social, que passou a ser referida como capoeira, *“a nossa comunidade*

*sempre praticou capoeira mas não conhecia com esse nome, conhecia como luta mesmo, né, outra luta*”. Desde então, Bruno está inserido na prática da capoeira e há três anos foi autorizado pelo mestre de capoeira que comandava o projeto a dar aulas na comunidade. O jovem conta que nunca quis sair da comunidade, que teve a experiência de trabalhar um mês fora, durante umas férias, mas que seu sonho é ver a comunidade crescendo, as pessoas se desenvolvendo socioeconomicamente. Reconhece que a comunidade como diferenciada culturalmente deve valorizar suas raízes e

*sempre tá crescendo e sempre indo para frente né, [...] não esquecendo da sua matriz africana, da sua mãe África, e os costumes né, que assegura nossos direitos até hoje, nos dias de hoje e no futuro né, que só ela, só nossa cultura que vai assegurar de tudo.* (Bruno, 2018)

Bruno também começou a participar da folia, mas lamenta não ter conseguido estar mais inserido no grupo de folião. Segundo ele, como tem feito muita coisa e está com muito trabalho relacionado à capoeira e à escola, muitas vezes consegue participar de outras atividades da comunidade, mas sempre que pode faz um esforço para participar. *“Tem o trabalho social, horta Comunitária tô dentro, associação, eu tô ali dentro, dando meu pitaco né, mas é isso, eu gosto sempre de tá contribuindo no processo [...] A coletividade né que faz a diferença na nossa comunidade”*. Para ele os trabalhos voluntários que viram o resgate da cultura tradicional da comunidade e seu aprimoramento são muito importantes para manter a coesão do grupo. Essa coesão contribui para o desenvolvimento local. Segundo sua avaliação, após o reconhecimento a comunidade tem evoluído e as pessoas têm sonhado mais e acreditado mais. *“Às vezes, nossa comunidade era um pouco atrasada tanto na parte física como psicológica, né. Hoje a comunidade está evoluindo, né e cada vez mais esse processo de construção”*.

Figura 17 Apresentação de capoeira



Fonte: acervo pessoal

A participação de jovens nas atividades da comunidade ainda é baixa. Bruno avalia que é devido à falta de expectativa, “*falta de sonho*”, como ele fala. Uma jovem aluna de Bruno, capoeirista e participante do grupo de dança de Dona das Neves, bastante ativa nas atividades culturais da comunidade, associa esse desinteresse às crenças religiosas. Para ela, a baixa participação de jovens nos foliões, na capoeira e na dança se deve à vergonha e para alguns está associado à “*macumba*”.

*porque fala que a esse trem não dá certo comigo não, eu tenho vergonha. A maioria dos capoeirista daqui... são muitos capoeirista, mas só que muitos pararam de participar falando que isso é macumba. E são poucos que continua, né, o grupo é muito grande mas que continua aqui para fazer a capoeira pondo em prática são poucos que é só o Bruno, os mais pra frente... das mulheres são poucas, são só duas mulher, eu e a outra menina que vem e minha irmã mais nova, só nós três. Aí os outros não participa falando que é macumba. Da dança ali de tia das Neves também fala que é macumba, mas eu não falo que é macumba porque eu nunca vi fazerem macumba na minha frente pra falar que isso é macumba. Eu tenho orgulho de ser quilombola e fazer tudo isso que o quilombo faz.*

A jovem relaciona ser quilombola à representação da comunidade e à visibilidade que a comunidade adquiriu após o processo de reconhecimento, conta que participa da dança, do projeto *Quilombo de Direitos*, da reza na casa das pessoas e da capoeira e que tem orgulho de falar que é quilombola e levar a cultura da sua comunidade para outros lugares. Na ocasião do depoimento, ela estava se preparando para uma viagem a Salvador para participar de um evento de jovens representando a comunidade.

*Ser quilombola é representar as coisas que tem na comunidade, né, sem vergonha, fazer tudo que sabe da comunidade, fazer as apresentações da comunidade [...] tia das Neves toda vez que tem apresentação fora, ela me chama para ir, pra mim poder apresentar, porque tem o grupo das mulheres mais velhas, que está praticamente acabando, porque umas faleceram e umas já tá bem de idade e não dá mais pra participar, aí ela formou o grupo das meninas jovens, das moças, né, mais jovens. Aí, ela formou esse grupo e toda vez que ela me chama pra ir, aí eu vou.*

Apesar da baixa participação dos jovens na associação comunitária e nas manifestações culturais da comunidade, muitos se reconhecem como quilombolas e descendentes da cultura africana. Além da participação na capoeira, há uma pequena participação de adolescentes e crianças no grupo de dança e batuque, como a jovem do relato acima. A manutenção da cultura da comunidade é importante para o desenvolvimento local, assim como para Bruno. Ela, que está concluindo o ensino médio, também pretende fazer um curso superior, quer cursar ciências biológicas e permanecer na comunidade como professora.

A estética e as bijuterias *estilo afro* também têm feito parte do cotidiano dos jovens, principalmente das mulheres. Cursos de trançados nos cabelos, amarração de turbantes e fabricação de bijuteria têm sido realizados na comunidade, alguns ministrados por mulheres da própria comunidade, para incentivar a aproximação da juventude à cultura tradicional.

Gomes (2003) apontou a função do cabelo crespo como um forte ícone identitário na manutenção de uma identidade negra, além da cor da pele. O papel desempenhado por esses duplos marcadores sociais fala muito sobre quem eles são e de onde vem essa marca que torna um fator de autoafirmação como um povo diferente e que se reconhece como tal.

Em decorrência da imagem negativa e da discriminação que a população do Buriti do Meio sofria na região por ser negra e viver em uma comunidade rural, como comentado no capítulo anterior, essa população, durante muito tempo, procurou negar sua identidade e sua origem. A imagem depreciativa da comunidade e a consequente discriminação sofrida por seu povo, entretanto, não são traços de um estereótipo ligado apenas ao quilombo Buriti do Meio, mas à imagem do negro como perigoso, violento e selvagem. Em uma conversa com Tânia, a moradora expressa seu entendimento sobre a discriminação que sofreram e todo o atraso social vivido pela comunidade devido à cor da pele.

Na região, a comunidade é vista como exótica, sendo a cor da pele um fator de demarcação das pessoas do quilombo. Esse marcador, segundo Dona das Ne-

ves, contribuiu para que as pessoas da comunidade se mantivessem afastadas da sociedade do entorno.

O acesso à informação e ao conhecimento proporcionou outro olhar sobre quem eles realmente eram: grande parte dos moradores da comunidade hoje se autoafirma como quilombola e reconhece sua origem. Ser quilombola hoje na comunidade funciona como *status* social como relatado por Tânia. Segundo ela, antes a maioria das pessoas da comunidade tinha vergonha de falar de onde era; hoje, com as mudanças ocorridas, os moradores se reconhecem como tal, construindo uma identidade que valoriza suas raízes africanas, suas origens antes escondidas. Segundo Tânia (2018), essa conscientização entre os moradores foi fundamental para o avanço da comunidade, porque contribui para a coesão do grupo.

De acordo com Pollak (1992, p. 201), a memória não é só um recurso individual, mas “*deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes.*” Seus elementos constitutivos são, além dos personagens, os acontecimentos vividos pessoalmente e aqueles vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. Tratando-se de uma memória herdada, construída social e individualmente, segundo Pollak (1992), a memória possui uma ligação fenomenológica muito estreita com a identidade.

No caso da Comunidade Buriti do Meio na contemporaneidade, ao se declarar quilombolas, as pessoas têm assumido a condição coletiva étnico-racial de negros. Em pouco mais de uma década, esses personagens relegavam esta condição, preferindo se identificar como moradores de comunidades rurais ou agricultores em função do não reconhecimento e desvalorização da condição sociocultural dos negros. Foi necessário disputar valores e fazer negociações para que hoje a identidade quilombola fosse assumida pelo grupo.

Se o mecanismo de fundação da comunidade, que se refere ao passado da coletividade, teve uma atuação masculina, no presente, destaca-se a atuação feminina na transformação local, permitindo novas vivências e uma aquisição de cidadania possibilitada pela identidade étnica. No presente, a ação das mulheres tem tirado a comunidade da invisibilidade e rompido com o estigma, com a discriminação e a exploração vivenciadas pelas gerações passadas. Mulheres negras, cam-

ponesas, quilombolas trazem consigo diversas identidades que precisam ser negociadas dentro de seus repertórios de ações.

O reposicionamento ocorrido nas agências feminina e masculina na dinâmica da vida social da comunidade, entretanto, não supõe que necessariamente haja uma mudança de papel das mulheres no ambiente doméstico: as tarefas de cuidado e organização da família continuam muitas vezes atribuídas às mulheres, por serem consideradas como atividade feminina. Não é possível, portanto, atribuir valores hierarquizantes a essas atividades uma vez que, como verificou Strathern (2007) sobre a sociedade melanésia, há, na organização local, signos e valores não consoantes à lógica e à simbologia da sociedade ocidental. Nesse sentido, a orientação da compreensão de mundo e do estilo de vida, vivenciados pelos quilombolas de Buriti do Meio, é de outra natureza. O desenvolvimento de estratégias, tendo as mulheres como os agentes cruciais da produção e reprodução material tanto no interior da família quanto na coletividade, propiciou a emergência de outra concepção de mulher e de homem nas relações e interações vividas, conforme desenvolverei no capítulo seguinte.



## 4

### **O protagonismo feminino: da invisibilidade da mulher escrava às lutas populares**

Nesta seção procuro trazer para a reflexão o protagonismo das mulheres nas lutas identitárias, sobretudo das mulheres negras. Parto de uma tentativa de reconstruir alguns pontos historiográficos que foram, e de certo modo ainda são, pouco destacados na memória social. Não tenho como objetivo recontar a história, mas desejo conferir visibilidade à participação das mulheres na luta por reconhecimento e conquista de direitos.

No Brasil, a participação das feministas negras nas lutas populares ganha destaque durante a redemocratização. Vale assinalar que a presença organizada das mulheres negras nos movimentos feministas neste período e as múltiplas questões que foram colocadas durante a década de 1980 trouxeram para o debate nacional, juntamente com as bandeiras do movimento pelo direito das mulheres, as questões raciais. As organizações de mulheres feministas negras tiveram o papel não só de “enegrecer” o feminismo, como assinala Carneiro (2003), como de levar o debate de gênero para o interior do movimento negro.

A consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros. (Carneiro, 2003, p. 120)

O protagonismo das mulheres negras no Brasil, no entanto, não começou aí. No período colonial, momento em que a população negra tem sua humanidade negada pela escravidão, já se destacavam lideranças femininas negras, que tiveram a sua luta orientada pelo desejo de liberdade. Na historiografia, as mulheres escravas ficaram invisibilizadas, tendo suas histórias, quando lembradas, atreladas à figura masculina.

Neste cenário escravista, as mulheres presenciaram e vivenciaram os piores episódios da subjugação a condições precárias de sobrevivência. Definidas, juntamente com os homens negros, como propriedade, as mulheres eram vistas como unidades de trabalho, podendo ser, na visão dos proprietários de escravos, despro-

vidas de gênero (Davis, 2016). A filósofa feminista norte-americana destaca em seu texto sobre as mulheres escravizadas nos Estados Unidos aquela postura regida pela conveniência dos proprietários de escravos e escravas. Cito:

quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (Davis, 2016, p. 19)

O trabalho desenvolvido por Giacomini (1988) sobre as mulheres escravas no Brasil relata aspectos semelhantes aos descritos por Davis nos Estados Unidos. Segundo Giacomini (1988), as mulheres escravas realizavam nas fazendas escravistas, além dos trabalhos exercidos pelos homens no plantio e na lida com o gado, atividades domésticas na casa senhorial, dentre elas “servir” de objeto sexual ao senhor. A autora assinala que no âmbito da casa-grande a figura da mulher escrava era associada a três tipos: mãe preta, ama de leite e objeto de desejo sexual. Na mesma linha, Davis pontua que, com a abolição do tráfico internacional de mão de obra escrava, a capacidade reprodutiva das escravas passou a ser valorizada pelos proprietários que foram forçados a contar com a reprodução natural para ampliar a população de escravas e escravos. *“Elas eram ‘reprodutoras’ – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir da sua capacidade de se multiplicar.”* (2016, p. 19)

De acordo com Santos *et al* (Santos e Canuto, 2017), a mulher escrava é o suporte do sistema escravocrata, além de “*mãe em potencial*” de novos escravos. Ela trabalha na casa-grande, no campo e nos engenhos. Afinada com as autoras supracitadas, Dias (2012) relata que

Apesar de consideradas incapazes, as escravas se encarregavam de um trabalho bastante árduo, trabalhando durante o dia com os homens, na lavoura, realizando as mesmas tarefas. Além disso, as mulheres assumiam com seus filhos e filhas o trabalho de cultivo de gêneros de subsistência. O costume do senhor de oferecer a um casal de escravos uma roça para plantar e criar animais atingia no Brasil uma abrangência que ia de Pernambuco e Bahia ao Rio de Janeiro. Em geral, as escravas com seus filhos trabalhavam a roça doméstica sem os maridos. Elas também processavam alimentos como o arroz, o milho e a mandioca, manuseando instrumentos como o pilão e o ralador. Cumpriam serões noturnos e eram requisitadas nos dias santos. Responsabilizavam-se ainda por cozinhar os alimentos para todos. Todo o trabalho era supervisionado de perto pelas senhoras que não cansavam de reclamar da morosidade das escravas na execução de suas tarefas. (Dias, 2012)

As escravas eram vítimas também, muitas vezes, dos castigos das sinhas, que se incomodavam com sua presença na casa-grande. Situavam-se na fronteira da exclusão, vítimas da escravidão e do patriarcado. Foram, muitas vezes, levadas a atos extremos, como abortos e infanticídios cometidos como forma de reagir à escravidão (Giacomini, 1988). Gomes (1992) reforça o relatado por Giacomini, de que muitas escravas, tentando impedir a venda de seus entes, “*recusavam-se a trabalhar e ameaçavam os senhores com o suicídio e o infanticídio*”.

A negação ao sistema escravista e a busca por liberdade levaram as mulheres escravas a fugir para os quilombos. Este movimento, da senzala para o quilombo, é denominado por Beatriz Nascimento de *transmigração*. As mulheres, no quilombo, exerciam papéis fundamentais como é ressaltado por Gomes (1992), em seu estudo sobre as formações de quilombos na Província do Rio de Janeiro ao longo do século XIX. O autor destaca a relevante participação feminina no levante que ocorreu em Vassouras no início deste século. “*No levante de 1838, em Vassouras, verifica-se também a efetiva participação de mulheres escravas*” (Gomes, 1992, p. 319). O pesquisador acentua o papel da escrava Mariana Crioula, muçama da esposa do capitão-mor e costureira da casa-grande, que foi indicada como rainha do quilombo, pelos escravos capturados.

As mulheres escravas contrariavam a condição de “passividade” atribuída às mulheres e desempenhavam um importante papel na manutenção da família, sendo esse papel uma das faces essenciais do poder da mulher escrava. A baixa produção bibliográfica a respeito de temas que se relacionam com a resistência da mulher escrava é apontada por Gomes (1992), que ressalta que, tanto na África como na América, as mulheres africanas eram conhecidas pela sua força e poder espiritual; o que deixou várias evidências da participação efetiva das mulheres escravizadas na organização de importantes revoltas de toda a América.

A essência do poder da maioria das mulheres sob a escravidão pode ser verificada nas suas lutas em torno da manutenção da família escrava. Agiam determinada-mente na proteção da integridade física e psicológica de seus filhos e companheiros, e – por que não dizer? – de toda a comunidade da qual faziam parte. (Gomes, 1992)

Com acesso à casa-grande e ao ambiente privado da família colonial, as mulheres escravizadas muitas vezes se tornavam elementos decisivos para possibilitar as fugas. Como afirma Werneck (2010), as mulheres negras tiveram uma im-

portante participação na organização da série de ações de resistência à escravidão, participando em diferentes posições, especialmente a partir de sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos. A resistência feminina, entretanto, também é identificada na vida cotidiana da comunidade escrava, como assinala Dias (2012)

as maneiras femininas de resistir à escravidão eram distintas das dos homens. As escravas, por exemplo, raramente fugiam abandonando seus filhos, o que dificultava bastante seu acesso a um refúgio em outras fazendas, em quilombos ou vilas ao longo das estradas. Entretanto, em todos os quilombos havia mulheres lutando, participando dos assaltos e colaborando para a subsistência do grupo, plantando, cozinhando e lavando roupas. (Dias, 2012)

Tendo como uma das características fundamentais a manutenção da família e das tradições, “*sendo a espinha dorsal na constituição de laços familiares e na transmissão oral das crenças e valores*” (Gomes, 1992), as mulheres escravas, quando nos quilombos, continuavam no exercício das atividades de cuidados e dos afazeres das casas e eram ainda a principal força de trabalho na produção de utensílios para a sobrevivência do grupo. As mulheres, de acordo com Benedita Pinto (2012), nos processos de resistência, desenvolveram diversas atividades importantes nas comunidades quilombolas.

Podia ajudar tanto na produção econômica como “administrar” em termos logísticos, materiais e culturais os próprios quilombos. Pois, estes eram ao mesmo tempo comunidades camponesas e unidades militares. Na manutenção material, no abastecimento de provisões, na confecção de roupas, de utensílios, no mundo espiritual e no mundo do trabalho, de forma geral, as mulheres foram muito importantes nas comunidades de quilombolas (Pinto, 2012, p. 2).

Entre as muitas tarefas desempenhadas pelas mulheres escravas estava a própria chefia de quilombos e posteriormente de suas comunidades remanescentes, como demonstrou a autora em seu trabalho desenvolvido no Tocantins. Pinto (2012) destaca o protagonismo desempenhado pelas negras: Felipa Maria Aranha, “*que assumiu a liderança do quilombo do Mola ou Itapocu, localizado nas cabeceiras do Igarapé Itapocu, um braço do Rio Tocantins*”; Maria Luiza Piriá, “*registrou sua passagem no quilombo do Mola organizando e liderando a Dança do Bambaê do Rosário*”; e Juvita que passou pelo Quilombo do Mola e fundou o Povoado de Tomásia.

Outras lideranças como Leonor, Virgilina, Francisca, Maximiana do quilombo do Paxibal, são lembradas no estudo de Pinto (2012) por se embrenharem

na mata para ajudar na constituição de tal quilombo, desenvolvendo várias atividades, como: caçar, trabalhar na construção das improvisadas barracas de moradia, além das atividades como roçar, coletar frutos do mato, pescar, fabricar utensílios de barro, redes de dormir e roupas de fibra de folhas e de palha de palmeiras. “*A ideia de submissão, fragilidade e dependência feminina torna-se complexa quando é vista a partir do contexto da vida cotidiana e nos espaços simbólicos de alguns povoados remanescente [sic] de quilombos*” (Pinto, 2012, p. 9).

Jurema Werneck, na obra “*Nossos passos vêm de longe*” (2010), procura chamar a atenção para formas políticas e organizacionais de mulheres cuja origem precedeu a invasão escravista e colonial reafirmando a política como um atributo feminino desde a época anterior ao encontro com o Ocidente. Para isso a autora traz em seu texto, ao lado das divindades religiosas e as diferentes associações de mulheres, a figura de *Ialodê* – título designativo da liderança feminina que existiu nas cidades iorubas pré-coloniais.

Embora os registros sejam precários, como afirma Werneck (2010), *Ialodê* indicava a representante das mulheres nos organismos de decisão pública coletiva ou a associação pública a que diferentes mulheres se vinculavam. No Brasil a figura da *Ialodê* passou a habitar a esfera do sagrado uma vez que foi preservada no interior das comunidades tradicionais religiosas, se vinculando às divindades femininas – Oxum e Nanã<sup>110</sup> – e ao protagonismo das mulheres. Fora da prática religiosa, a *Ialodê* chegou a ser utilizada como um dos atributos da Ialorixá Mãe Senhora<sup>111</sup> que teve um importante papel nas negociações políticas, culturais e sociais que permitiram a manutenção da tradição e da religião de origem iorubá. Segundo Werneck (2010), o termo *Ialodê* atualmente foi retomado e *apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiras, para nomear organizações e atributos de liderança e representação*.

Werneck (2010) procura destacar ainda que, apesar de negligenciada, a articulação entre mulheres antecede ao feminismo, embora a influência sobre a criação deste ainda permaneça invisível. No caso brasileiro, a participação feminina em diferentes posições de comando esteve presente desde a formação dos quilombos, ainda que de forma indireta.

<sup>110</sup> Segundo Werneck, se vincula a essas duas divindades assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte desde uma perspectiva de tempo cíclico, suas continuidades e transformações. (Werneck, 2010)

<sup>111</sup> Importante sacerdotisa das religiões afro-brasileiras que viveu no início do século XX na Bahia, no Brasil.

Resgatar a história feminina se faz necessário para se contrapor à ideia de invisibilidade da mulher como sujeito histórico, conforme assinalou Scott (1995), uma vez que as mulheres sempre estiveram presentes nos mais variados eventos da nossa história. Não se pretende reproduzir uma história das mulheres em oposição à figura masculina, mas tirar a mulher negra da invisibilidade, resgatando sua importância na construção de um saber histórico.

#### 4.1

#### A inclusão da mulher negra na sociedade pós-abolição

A formação econômica brasileira foi sustentada pela força do trabalho negra. Tal processo se deu de forma desigual para a população negra, sobretudo para a mulher negra, o que contribuiu para a sua invisibilidade histórica (Gonzalez, 1982b). Como aponta Maria Odila Leite da Silva Dias (1983), em seu artigo sobre a urbanização incipiente da cidade de São Paulo, na passagem do século XVIII para o XIX, embora a população do referido município fosse majoritariamente feminina, poucas mulheres aparecem nos registros históricos da cidade. “*Quase a totalidade das mulheres pobres de São Paulo neste período consiste de analfabetas e transparece dos documentos escritos de forma necessariamente tangencial e indireta*” (Dias, 1983). De acordo com registros e documentos sobre a presença das mulheres na cidade, observados pela autora, a inclusão da mulher na sociedade pós-abolição ocorreu de forma bastante precária.

Como consequência dos sintomas de pobreza e inchaços da cidade, o espaço urbano se torna o espaço social das mulheres pobres, livres, forras e escravas, além de palco de improvisação de sua sobrevivência precária através do comércio de gêneros alimentícios, hortaliças, toucinho e fumo. Em decorrência da não aceitação da mão de obra feminina – a manufatura a aproveitava mal e as lojas não admitiam mulheres como balconistas –, a comercialização desses produtos ocorria de forma precária e até mesmo clandestina: espalhando-os pelo chão e ocupando as ruas e os becos da cidade. Segundo Dias (1983), “*Mulheres pobres, socialmente desqualificadas, pertencem ao domínio dos espaços e papéis informais, improvisados, sintomas de necessidades novas e de mudanças estruturais* (Dias, 1983)”.

De acordo com Santos e Canuto (2017), a formação econômica do país foi conduzida de forma desigual para a população negra que ainda hoje é a principal

vítima do desemprego e sofre com os postos de trabalho considerados inferiores. Essa inserção desigual tem origem no passado escravocrata e na forma como foi conduzida a abolição e o processo seguinte. Como assinala Giacomini (1988), mesmo para os abolicionistas o negro tinha o papel secundário, uma vez que a fonte de progresso se encontrava no trabalho do imigrante europeu. Essa dificuldade de inserção de homens e mulheres ex-escravos/os na sociedade brasileira pós-abolição é também apontada por Santos e Canuto (2017). “*Sabemos que com a abolição houve uma grande dificuldade para a inserção dos homens e mulheres, ex-escravos na sociedade, com grandes desvantagens principalmente para as mulheres negras*”.

O preconceito racial atuou como barreira para a entrada dos negros no mercado de trabalho e ainda hoje o fator racial, juntamente com classe e gênero, atua como marcador social das diferenças, produzindo hierarquias que colocam o negro na posição mais baixa da estrutura social. Como assinala Thereza Santos, “*(...) no país da ‘democracia racial’, saímos da condição de escravos para a semi-escravidão*” (Santos, 2008, p. 134).

Na mesma perspectiva, Lélia Gonzalez assinala que a abolição trouxe para as trabalhadoras negras e os trabalhadores negros o processo de marginalização. “*Até aquela data [13 de maio 1888] elas e eles haviam sido considerados bons para o trabalho escravo. A partir daquela data passaram a ser considerados ruins, incapazes pra o trabalho livre*” (Gonzalez, 1982a). Essa entrada precária das mulheres negras no mercado de trabalho, segundo a historiadora e feminista negra Beatriz Nascimento, tinha origem na estrutura hierarquizada da sociedade colonial brasileira e no caráter patriarcal e escravocrata que permeia toda a estrutura social.

Num dos polos desta hierarquia social encontramos o senhor de terras, que concentra em suas mãos o poder econômico e político; no outro polo, os escravos, a força de trabalho efetiva desta sociedade. Entre estes dois polos encontramos uma camada de homens e mulheres livres, vivendo em condições precárias, sem meios de vida. (Nascimento, 2006, p. 102)

Dentro da hierarquização de classe, nesse contexto colonial hierarquizado, Nascimento (2006) aponta ainda a disparidade entre a mulher branca e a mulher negra. Se temos a mulher branca vista como esposa e mãe, restrita à vida domésti-

ca, em contraponto temos a mulher negra que se assemelha ao que é próprio do homem, com um papel ativo na sociedade.

Assim como Angela Davis (2016, 2017), Bebel Nepomuceno (2013) argumenta que as mulheres negras sempre estiveram na posição de “*artífices da sobrevivência*”, e por isso elas não viveram o mesmo tipo de submissão a que as mulheres brancas estavam condicionadas, até o início do século XX. “*Entre as mulheres negras, acostumadas aos percalços da vida, não havia muito espaço para a imagem da esposa passiva, submissa ao marido e dedicada exclusivamente ao lar*” (Nepomuceno, 2013, p. 188). Para Silva (2014), a mulher negra, na sua trajetória histórica, especialmente em países como o Brasil, não se beneficia das mesmas condições nas quais a mulher branca tem se mantido na estrutura social. A exploração da qual foi vítima a mulher negra, ao longo do tempo, como escrava, não permitiu, em momento algum, a sua comparação à ideia de fragilidade atribuída à mulher branca, que deveria ser protegida e mantida no espaço particular da casa. Nesse sentido, a mulher negra é colocada em uma situação potencialmente mais difícil, por serem atribuídas a ela duas categorias distintas que carregam processos discriminatórios: o gênero e a raça.

Miriam Moreira Leite (1984), em seu trabalho sobre a condição feminina no Rio de Janeiro no século XIX, destaca que “*a mulher negra está presente em praticamente todos os tipos de trabalhos descritos pelos viajantes: na mineração, na agricultura, no trabalho doméstico, na manufatura e no comércio*”. Para a autora, esse fato demonstra, desde o período colonial, o grau de importância dessa mulher enquanto trabalhadora, tornando-se a mulher negra a primeira e, por muito tempo, a única mulher trabalhadora. (Leite, 1984, p. 44).

Em *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*, Ilka Boaventura Leite (1996) infere dos relatos de viajantes que passaram por Minas Gerais durante o século XIX que a mulher negra desempenhava o papel de trabalhadora e reprodutora e que “o tipo de atividade” exercida por ela vai legitimando a noção de ‘mulher negra’. A autora lista ainda uma série de atividades desempenhadas pelas mulheres negras no trabalho doméstico: “*limpar, cozinhar, lavar, cuidar das crianças, dos animais domésticos e das plantas, costurar, bordar, fazer rendas e artefatos domésticos, servir de dama de companhia*” (Leite, 1996, p. 132).



Com o fim da escravidão e do regime colonial, as mulheres assumem outras frentes de luta (Werneck, 2010), pois os papéis subalternizados atribuídos à mulher negra no período da escravidão continuam a se perpetuar. Em um texto publicado em 1982, na revista *Mulherio* sobre as condições de trabalho da mulher negra, Lélia Gonzalez aponta que a mulher negra permanece no setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira: sendo as trabalhadoras rurais similares às escravas de *eito*<sup>112</sup> enquanto as trabalhadoras domésticas, nas comunidades urbanas, desempenham um trabalho correspondente ao das mucamas.

Gonzalez, Werneck, Carneiro, Nepomuceno, dentre outras acadêmicas negras, apontam em seus escritos que o trabalho doméstico foi o principal espaço de “acolhimento” das mulheres negras nas comunidades urbanas pós-escravidão. Com a seletividade racial do mercado de trabalho após a abolição da escravatura e a recusa das imigrantes estrangeiras às precárias condições de trabalho oferecidas pelo serviço doméstico, este acabou por absorver as trabalhadoras negras. *“Alijada por conta do preconceito racial dos postos na indústria, no comércio ou no serviço público, a população negra encontrou poucas alternativas fora dos trabalhos intermitentes e pequenas atividades de baixa remuneração”* (Nepomuceno, 2013, p. 187).

Embora em alguns estados, como o Rio de Janeiro, as mulheres negras tenham sido absorvidas pela indústria, já no comércio há um maior recrutamento de mulheres brancas, de acordo com o censo de 1940. Conforme as autoras citadas, nas atividades que necessitam de um contato com o público, há um preterimento de mulheres negras, que aparece disfarçado nos anúncios de vagas de emprego por trás da exigência de “boa aparência”, eufemismo para discriminação racial.

Segundo Nepomuceno (2013), o critério de seleção dos empregados coadunava-se aos ideais de “branqueamento” bancados pelo estado brasileiro. A autora ressalta que, nas primeiras décadas do século XX, além do tradicional trabalho doméstico, as mulheres valeram-se de trabalhos ligados à cozinha, à venda de salgados e doces e à lavagem de roupas. Mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988 e da criminalização do racismo, o critério racial emite ecos nas seleções de candidatos a empregos. *‘Nem sempre, porém, o critério racial aparecia tão explicitamente, mas continuava a ocorrer de maneira sistemática*

---

<sup>112</sup> Nome dado ao trabalho na lavoura, na roça e no cafezal.

*nos anos 1990, afetando a condição da mulher negra no mercado de trabalho”* (Nepomuceno, 2013, p. 188).

Ainda hoje, as mulheres negras estão no nível mais baixo da escala social, mantendo-se mais distantes dos homens brancos. Como assinalado por Gonzalez (1982b, p. 97), *“ser negra e mulher no Brasil é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão.”* Segundo Ratts (2003), a figura da mulher negra se confunde com a imagem da mulata, da empregada doméstica e das babás, que seriam recriações diferenciadas das escravas, das mucamas, das criadas, das amas de leite e das mães pretas.

Note-se que, apesar dos avanços na legislação que vêm ocorrendo desde a redemocratização e da promulgação da carta constitucional de 1988, no que tange à igualdade de direitos de raça e gênero, as mulheres negras continuam vivendo em piores condições na hierarquia social. A herança escravocrata na sociedade brasileira confinou as mulheres negras em ocupações consideradas de segunda categoria: como serventes e empregadas domésticas (Silva, 2014, p. 10). Essa situação de subvalorização das mulheres negras se confirma nos dados do DIEESE (2013) que demonstram que, embora a inserção das mulheres negras no mercado de trabalho formal tem aumentado, a maior participação ocorre no setor de serviços, em condições de trabalho mais precárias e em busca de menores custos de mão de obra.

Evidentemente essa desigualdade ocupacional tem efeitos socioeconômicos. Estudos demonstram, a respeito das diferenças salariais por raça e gênero, que em comparação com homens brancos, as mulheres negras são as que mais sofrem com a diferença de remuneração (Oliveira, 2007). Segundo Carneiro (2003, p. 119)

A “variável” racial produziu gêneros subalternizados, tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como as masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas).

O racismo se apresenta como um obstáculo de caráter tanto institucional como socioeconômico (segregação). É a partir dessa realidade que as mulheres negras vêm se organizando, buscando medidas que corrijam essas disparidades que afe-

tam tanto as mulheres do meio urbano quanto, e principalmente, as que estão no meio rural.

## 4.2

### O movimento feminista e a luta da mulher negra

O advento do Movimento Negro Unificado – MNU na década de 1970 “consistiu no mais importante salto qualitativo nas lutas da comunidade negra brasileira” (Bairros, 2000), pois, ao tirar o negro brasileiro da invisibilidade, forçou outras entidades, principalmente as que se autodefiniam como culturais, “a se posicionarem de maneira mais incisiva; justamente porque o MNU conquistou espaços políticos que exigiram esse avanço por parte delas.”

O protagonismo de ativistas feministas como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento dentro do movimento negro brasileiro traz para o debate da discriminação a questão da mulher negra. É a partir dessa frente de discussão que na década de 1980 surge o Movimento das Mulheres Negras, no Brasil (Santos e Canuto, 2017). Lélia Gonzalez (1988) destaca, portanto, que a atuação das mulheres negras está presente antes da existência de organizações do movimento de mulheres, como procuramos abordar na seção anterior. Segundo a autora, essas mulheres reuniram-se para discutir seu cotidiano marcado pela discriminação e pelo machismo não só dos homens brancos, mas dos próprios homens negros.

A década de 1970 marca o início de um novo ciclo com uma maior participação feminina na esfera pública, ocupando posições consideradas mais igualitárias para mulheres e homens (Chant e Craske, 2007). Segundo Sueli Carneiro (2003)

O efervescente protagonismo das mulheres negras, orientado num primeiro momento pelo desejo de liberdade, pelo resgate de humanidade negada pela escravidão e, num segundo momento, pontuado pelas emergências das organizações de mulheres negras e articulações nacionais de mulheres negras, vem desenhando novos cenários e perspectivas para as mulheres negras e recobrando as perdas históricas.” (Carneiro, 2003, p. 129)

Se as diferenças de gênero ainda não desapareceram, como assinalam as autoras citadas, pode-se dizer que essa década abre novas perspectivas sobre algumas transformações econômicas e políticas que têm marcado a vida social nos

diversos países latino-americanos, bem como na legislação com incipientes modificações.

Essas transformações das estruturas econômicas que ocorreram na América Latina a partir deste período estão associadas de maneira substancial às mudanças na distribuição da população rural e urbana (Chant e Craske, 2007). Muitos países da região, em poucas décadas, passaram de predominantemente rurais para sociedades urbanas. Tem-se, então, nesta década, uma América Latina com um crescimento acelerado das cidades, com aumento das oportunidades de emprego, transformações das estruturas laborais e um incremento substancial das atividades de manufatura e serviço. Apesar do crescimento econômico, no entanto, a pobreza continuou sendo um dos traços distintivos das crescentes cidades latino-americanas, assim como do campo, que sofre com o abandono cada vez maior das atividades agropecuárias.

A década de 1980 segue sofrendo as consequências desse período de crescimento irregular, ficando conhecida como a “década perdida” da América Latina. Segundo Chant *et al.* (2007), fica marcada como o período que “*La gente comum dedicaba su vida cotidiana a luchar para sobrevivir*”. Muitas lutas ocorriam de forma silenciosa nas casas da população afetada pela crise, mas muitas ocorreram nas ruas e demais espaços públicos. Como demonstram as autoras, essas transformações econômicas que ocorreram na América Latina neste período surtiram efeito nos lares, levando as mulheres a se tornarem agentes cruciais na luta por sobrevivência.

No Brasil, a partir da década de 1980, com a inserção das mulheres no mercado de trabalho, o aumento do contingente feminino nos cursos superiores, a redemocratização do país e a reorganização dos movimentos sociais, as mulheres passaram a ampliar sua participação nas esferas de poder. Segundo Aguiar (2016, p. 53), as estratégias discursivas e as diferentes frentes em que as mulheres transitam simbolizam a verdadeira busca pela mudança social, transformando as próprias mulheres em agentes políticas que precisam agir por meio das mobilizações contra qualquer tipo de ameaça. Como assinala Werneck (2010), as mulheres criam novas formas organizativas, destacando-se sua expressiva participação nas lutas contra-hegemônicas e suas capacidades de circular em diferentes grupos.

De acordo com Sueli Carneiro (2003), a potência da organização das mulheres é ilustrada pelos encaminhamentos da Constituição de 1988, que contemplou

cerca de 80% das propostas do movimento feminista, fato que mudou radicalmente o status jurídico das mulheres no Brasil. Entre os muitos feitos da Constituição de 1988, está a destituição do pátrio poder. Vale assinalar a importância desta Carta Constitucional também para as questões raciais. Segundo Lobo (2013), aquele ano, que marcou os cem anos do fim da escravidão no Brasil, foi fundamental na história contemporânea brasileira, marcando o restabelecimento do Estado Democrático de Direito e, conseqüentemente, a igualdade de direitos e a criminalização do racismo. Neste momento, com a luta antirracista em um novo patamar, o Estado começa a reconhecer a sua omissão histórica e é pressionado a implementar medidas de promoção da igualdade racial.

Buscando uma reestruturação econômica, o governo dos anos de 1990 é marcado pelas opções neoliberais, com uma abertura generalizada da economia e uma produção industrial para exportação que tiveram grandes impactos sociais como: aumento do desemprego e insegurança ocupacional. Temas como proteção social, organização social das famílias e dos chefes de família, as estratégias da população de baixa renda para sobreviver e trabalhar, as relações desiguais no ambiente doméstico e nos postos de trabalho, em termos de raça<sup>113</sup>, gênero e idade nos últimos anos do século XX ganharam, então, espaço nas pesquisas acadêmicas.

Importante pontuar que o aumento da precariedade e da pobreza na vida da maioria dos latino-americanos não afetou – e não afeta – da mesma maneira toda a população. Pesquisas realizadas na região têm mostrado que a erosão da renda familiar necessária para a sobrevivência golpeia de maneira particular as mulheres de baixa renda (Chant e Craske, 2007) e no Brasil, essa classe se mescla com a categoria raça.

O processo de industrialização com conseqüente urbanização, na primeira metade do século XIX na Europa e posteriormente na América Latina, fez daquele século um marco das transformações sociais, incluindo-se aí a relação da mulher com a sociedade. A necessidade de mão de obra feminina no trabalho industrial muda a esfera que compreende o trabalho feminino, permitindo a saída das mulheres – agora também de mulheres brancas – do âmbito doméstico. Esse trabalho

<sup>113</sup> "Raça é, pois, uma categoria classificatória que deve ser compreendida como uma construção local, histórica e cultural, que tanto pertence à ordem das representações sociais - assim como são as fantasias, mitos e ideologias - como exerce influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente poderosas" (Schwarcz, 2012, p. 34).

feminino que passa a ser desenvolvido nas fábricas traz como consequência a organização das mulheres em torno da luta por direitos, uma vez que esses trabalhos eram precarizados e mal remunerados.

A entrada da mulher na esfera pública, por sua vez, tem como consequência uma nova forma de organização social e familiar, que demanda uma revisão dos velhos conceitos sobre a mulher e os papéis femininos na sociedade. Com o aumento das responsabilidades femininas (domésticas e extradomésticas), as mulheres têm seus períodos de ócio e descanso comprometidos, sobretudo as mais pobres, e necessitam lidar com uma carga complexa de tarefas e funções que as mantêm exaustas, em sobrecarga de trabalho.

Segundo Sueli Carneiro (2003), é inegável o importante papel que a crítica feminista teve sobre as desigualdades no mercado de trabalho, na intensa diversificação, em termos ocupacionais, experimentada pelas mulheres nas últimas três décadas. “*Um dos orgulhos do movimento feminista brasileiro é o fato de, desde o seu início, estar identificado com as lutas populares e com as lutas pela democratização do país*” (Carneiro, 2003, p. 118).

Segundo Carneiro (2003), as mulheres vítimas de outras formas de opressão, como as mulheres negras, no entanto, além de serem vítimas do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade, uma vez que o feminismo, por um longo tempo, em conformidade com outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, manteve uma visão eurocêntrica e universalizante das mulheres.

As mulheres negras, em seu percurso, provêm de uma experiência histórica diferenciada. Por isso, *o discurso clássico sobre a opressão da mulher não dá conta da diferença qualitativa da opressão sofrida pelas mulheres negras e do efeito que ela teve e tem ainda na identidade das mulheres negras* (Carneiro, 2003, p. 12).

Segundo Carneiro (2003), os grandes avanços obtidos pela luta feminista no mercado de trabalho não foram capazes de dirimir as desigualdades raciais que obstaculizam maiores avanços para as mulheres negras nessa esfera. Alguns estudos que relacionam tempos de estudos e mercado de trabalho demonstram que, enquanto as mulheres brancas necessitam de quatro anos de estudos a mais que os homens brancos para alcançar a mesma probabilidade que os homens têm de obter um emprego no setor formal, para as mulheres negras alcançarem os mesmos pa-

drões salariais das mulheres brancas, com quatro a sete anos de estudos, elas precisam de mais quatro anos de instrução, ou seja, de oito a onze anos de estudos. (Carneiro, 2003)

Lélia Gonzalez (1984) sintetiza as concepções do feminismo brasileiro elencando duas dificuldades para as mulheres negras:

- i- o viés eurocentrista do feminismo brasileiro, que tem como característica a omissão da centralidade da questão de raça nas hierarquias de gênero presentes na sociedade, e a universalização dos valores de uma cultura particular (a ocidental) para o conjunto das mulheres, sem as mediações que os processos de dominação, violência e exploração que estão na base da interação entre brancos e não brancos, constituindo em mais um eixo articulador do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento;
- ii- um distanciamento da realidade vivida pela mulher negra ao negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral – que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo.

O que busco apontar, à luz das autoras supracitadas, é que algumas questões aparecem de forma distinta para mulheres brancas e negras. As diferenças se aprofundam quando associadas a novas categorias e marcadores sociais, como no caso de mulheres indígenas e quilombolas que apresentam demandas específicas. Se, de um lado, há uma identidade branca representada pelo feminismo clássico, por outro, há uma insuficiência teórica e prática para integrar as diferentes expressões do feminino, construídas em sociedades multirraciais e pluriculturais.

Justifica-se então a necessidade de uma perspectiva feminista negra que contemple a condição específica do ser mulher, negra, em geral pobre. Segundo Carneiro (2003)

a consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em *solidariedade racial intragênero* conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil.

Essas avaliações vêm promovendo o engajamento das mulheres negras nas lutas gerais dos movimentos populares e nas empreendidas pelos Movimentos Negros e Movimentos de Mulheres nos planos nacional e internacional, buscando

assegurar neles a agenda específica das mulheres negras. Tal processo vem resultando, como apontamos no início dessa seção, desde meados da década de 1980, na criação de diversas organizações de mulheres negras que hoje se espalham em nível nacional. O nascimento do Movimento de Mulheres Negras surge como consequência da necessidade de demarcar uma identidade política, como assinala Carneiro.

o Movimento de Mulheres Negras nasce marcado pela contradição que advém da necessidade de demarcar uma identidade política em relação a esses dois movimentos sociais [movimento de mulheres e movimento negro] de cujas temáticas e propostas gerais também partilha e que, em última instância, determinam a sua existência e ambiguidades. (Carneiro, 1993)

Essa insuficiência com que o tema da mulher negra é tratado pelo movimento feminista e movimento negro, sem as suas especificidades, traz a problemática da mulher negra para uma plataforma própria de ação política. Ainda segundo Carneiro (2003), o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos que assumem, a partir do lugar em que estão inseridos, “*diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular*”.

Carneiro (2003) nos chama a atenção para a especificidade da demanda de cada grupo de mulheres que se insere no movimento feminista, como dos grupos de mulheres indígenas, grupos de mulheres negras e grupos de mulheres quilombolas, que possuem demandas que não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero. Crenshaw (2002, p. 188) destaca a retórica antefeminista que coloca as mulheres na posição de ter que escolher entre suas identidades como mulheres e suas identidades como membros de nação ou grupos raciais marginalizados. Nesse sentido, vale destacar as especificidades apontadas pelas lutas das mulheres pertencentes a grupos étnicos, nesse caso, mulheres quilombolas, tema que será desenvolvido na sequência.

#### 4.3

#### O papel feminino nas lutas quilombolas

Diversas pesquisas têm trazido para o debate o papel feminino nas comunidades quilombolas para além da manutenção da memória. As mulheres quilombolas vêm cada vez mais se destacando nos cargos de lideranças políticas da comu-



nidade e ganhando visibilidade nas lutas por reconhecimento, como vem sendo demonstrado por algumas pesquisadoras (Monteiro, 2014; Santos, 2012; Tubaldini, 2010). De acordo com CONAQ<sup>114</sup>, as comunidades quilombolas são espaços de manutenção e resistência da cultura negra, da ancestralidade africana, e têm sua sobrevivência vinculada à liderança de mulheres negras.

São as mulheres quem mais sofrem com as vulnerabilidades presentes nas comunidades quilombolas do país. Enquanto os homens migram em busca de trabalho, elas permanecem nas comunidades.

Somos conhecedoras que nós, mulheres quilombolas, acumulamos ao longo da vida a função de ser mãe ou não, ser responsável pelo lar, cuidar da roça, dos animais, seja quebrando coco, torrando farinha ou fazendo carvão, na labuta diária dos afazeres, no cuidar da família, trabalhando no comércio, na saúde, na educação, estudando. Enfim, acumulando funções na tarefa diária que é ser mulher. (CONAQ, [s/d]).

De acordo com Célia Pinto, coordenadora nacional da CONAQ, em entrevista concedida à ONU Mulheres (2017), as mulheres estão mais expostas aos impactos das drogas e da insegurança que têm hoje afetado as comunidades, além do racismo e do machismo. De acordo com Célia, o racismo presente na sociedade é o responsável por políticas não chegarem até a comunidade, e o machismo é determinante para que as quilombolas acabem sofrendo inúmeras violências.

As quilombolas estão ainda expostas às variadas formas de violência, são as principais impactadas pelos conflitos territoriais, pelos empreendimentos desenvolvimentistas e pela supressão de direitos, o que compromete significativamente o desenvolvimento social e econômico dessas mulheres (ONU Mulheres, 2017).

Para Maria Rosalina (ONU Mulheres, 2017), também membro da CONAQ, a mineração também vem causando danos nas comunidades e suas principais vítimas são mulheres<sup>115</sup>, pois são elas que ficam na comunidade e sofrem com os impactos dessa neocolonização. *“Temos comunidades sem energia elétrica, mas que passa um trem com minério no meio da comunidade, fazendo que as mulheres caminhem mais de 18 quilômetros para passar para suas casas ou roças”*, exemplifica a quilombola.

<sup>114</sup> Coordenação Nacional de Comunidades Quilombolas

<sup>115</sup> Sobre essa relação das mulheres com a mineração, temos como exemplo o trabalho desenvolvido pela geógrafa Raimunda Patrícia da Silva (2016) que, em seu trabalho de mestrado, discutiu a relação das quilombolas das Comunidades da Boa Vista e Moura, em Oriximiná-PA com uma mineradora local.

Impulsionadas por essas e outras questões que afetam as mulheres quilombolas, em 2014 elas realizaram o I Encontro Nacional, *com o objetivo de consolidar a luta pela terra, avaliar as políticas públicas e promover o diálogo entre as várias organizações quilombolas do Brasil* (CONAQ, [s/d]). Em 2017, o 1º Encontro das Coordenadoras da CONAQ da Região Nordeste e a Oficina Nacional de Mulheres ocorreram nos estados do Ceará e do Rio de Janeiro, respectivamente, para auxiliar no empoderamento das mulheres quilombolas (CONAQ, [s/d]).

seguimos firmes, cada dia mais fortes na nossa construção de uma sociedade com igualdade, respeito, sem racismo, machismo, seguimos transformando o destino e escrevendo as páginas da história das mulheres quilombolas, seguindo os passos de Dandara dos Palmares, Tereza de Benguela, Zacimba Gaba, Aqualtune e tantas outras líderes quilombolas que tiveram sua história anulada. (CONAQ, [s/d]).

A atuação feminina em comunidade quilombola, embora ainda pouco documentada, não é um fato recente. Como assinala o trecho acima, o protagonismo das mulheres quilombolas no Brasil está presente desde o período colonial. “*Não existe luta quilombola sem a participação feminina*” (CONAQ, [s/d]). Dandara dos Palmares, Tereza de Benguela, Zacimba Gaba, Aqualtune, entre outras lideranças quilombolas, tiveram importantes papéis na história quilombola no século XIX, como Luiza Mahin que participou de inúmeras revoltas de escravos ocorridas em Salvador nos anos de 1830 e teria sido uma das líderes do *Levante dos Malês*, considerada a maior revolta escrava ocorrida no Brasil. Apesar do grau de penetração da cultura cristã e patriarcal nas comunidades quilombolas presentes hoje no território nacional, a liderança feminina não é incomum.

Nota-se que, embora muitas vezes invisibilizadas pela história, as mulheres quilombolas têm um papel fundamental no desenvolvimento e reconhecimento de suas comunidades, papel que ultrapassa aquele destinado às mulheres – a responsabilidade com o cuidado e as atividades domésticas. Se atualmente a atuação feminina é conduzida muitas vezes pela necessidade de subsistência, há que se destacar a existência de uma trajetória de luta que atravessa a vida de mulheres negras, como buscarei desenvolver a seguir.

#### 4.4

#### Protagonismo feminino em Buriti do Meio

Para pensar a construção social das mulheres do quilombo Buriti do Meio, é preciso compreender a posição e atuação dessas mulheres na comunidade tanto no passado quanto no presente. No lugar de produtoras e reprodutoras da organização doméstica, seu papel foi ocultado e muitas vezes se tornou invisível. É necessário se perguntar pelos motivos desse ocultamento e por que hoje a figura da mulher está mais valorizada, rompendo com a lógica conservadora patriarcal que dominou e ainda domina a sociedade brasileira. A persistência dessas mulheres pode ser justificada pela necessidade de ter que enfrentar as inúmeras dificuldades impostas pela vida. Observa-se, portanto, no quilombo, que existe um conjunto de atividades fora do âmbito privado as quais fizeram dessas mulheres agentes muito mais participativas, atualmente.

A mulher quilombola vem assumindo diversos papéis para a sobrevivência do seu povo, de sua cultura e seus descendentes (Deus, 2011) como já foi comentado. Associada ao papel social historicamente construído que atribui a essas mulheres os trabalhos reprodutivos e de cuidado – de mãe, esposa e dona de casa –, está a responsabilidade pela manutenção e transmissão do patrimônio cultural das memórias das vivências atuais e dos seus antepassados, como a alimentação, o artesanato, as danças e demais manifestações culturais.

##### 4.4.1.

##### O grupo de dança e batuque de Buriti do Meio

*“Ser quilombola é festejar...”*

Dona das Neves é conhecida pelo Norte de Minas como liderança cultural da Comunidade Buriti do Meio. Com muito orgulho ela conta suas viagens a Belo Horizonte e Brasília durante o processo de reconhecimento da comunidade pela FCP. Segundo ela, sua luta para a preservação das atividades culturais foi fundamental para o processo de reconhecimento. A manutenção da tradição da dança e do batuque liderada pela figura de Dona das Neves está entrelaçada à identidade que a comunidade quilombola assume nesse processo de demarcação étnica.

Compreende-se aqui a identidade como uma construção coletiva da cultura material e simbólica que tem sustentado a existência da comunidade.

Enquanto Dona das Neves puxa o batuque que acompanha sua voz, entoando as cantigas diversas, um grupo de dançarinas, que se dispõe em forma de meia lua, em fileira ou em roda, dependendo da cantiga, acompanha com um movimento corporal ritmado, bate palmas e responde aos versos puxados pela líder. A música é feita, basicamente, por tambores e uma espécie de chocalho feito com cabaças, acompanhada pelo palmear das mãos. O grupo de folia de reis, composto por homens, com instrumentos como triângulo, cavaquinho e violão, acompanha as mulheres que se vestem com tecidos de chita, cheios de flores com cores fortes.

Foto 1 Dona das Neves e a filha com trajes típicos e instrumentos



Fonte: acervo pessoal

Para Dona das Neves, a dança é um momento de união entre as mulheres, pois elas se sentem livres e felizes. Embora não seja nosso objetivo neste trabalho detalhar a dança presente na comunidade Quilombola Buriti do Meio, gostaríamos de assinalar sua essência como uma atividade coletiva, e não individual, e, por consequência, sublinhar que sua representação tem uma função social. De acordo

com Evans-Pritchard (2010), dizer que a dança possui uma função social equivale a dizer que devemos determinar qual é o seu valor social.

Podemos dizer, então, que a dança representada pelas mulheres do Buriti do Meio tem como valor social resgatar a tradição e a memória da comunidade. Após a certificação pela Fundação Cultural Palmares, buscando atender a requisitos que legitimem suas pretensões de regularização fundiária, a população do Buriti, em especial as mulheres, passou a valorizar as atividades e manifestações culturais que vinculassem a sua história a um padrão de matriz africana.

Segundo Claudionor, presidente da Associação Comunitária no momento do reconhecimento, quando a comunidade recebeu a titulação como remanescente de quilombo pela FCP, a Associação viu a necessidade de um resgate da cultura da comunidade, que foi encabeçado, na época, pela pessoa de Maria Roma, que reuniu o grupo de mulheres. A dança então foi retomada na comunidade, tendo a figura de Roma como líder e Dona das Neves como vice-líder.

*daí pra cá foi fundado também, né... pela própria Associação com a organização de um resgate da Cultura, né.... das raízes dos ancestrais que na época era minha companheira Maria Roma na cultura, a gente agradece bastante a pessoa de Roma que foi uma pessoa que lutou bastante com muita garra também... aí ela ficou representando na época a parte de Cultura, né.*(Claudionor, 2018)

Os tambores, que eram utilizados somente nas folias de reis, passam a ser utilizados em rodas de batuque que haviam sido abandonadas, acompanhando a dança realizada pelas mulheres, lideradas por Dona das Neves, como citamos acima. Segundo Costa (2016), em estudo realizado sobre o batuque em comunidades tradicionais no Norte de Minas, as rodas de batuque passaram a ocorrer nas festas religiosas de família e/ou da coletividade na comunidade e também nos quilombos vizinhos. “*É nesse contexto que as rodas de batuque, como manifestações culturais marcadoras da diferença étnico-racial, possuem significações que se sobrepõem umas às outras, constituindo-se atividade social, religiosa e política.*” (Costa, 2016).

Na comunidade de Buriti do Meio, é nas Festas da Abolição, em maio, e da Consciência Negra, em novembro, que a dança e o batuque das mulheres têm sua grande visibilidade, pois a comunidade recebe para essas festas gente de todo o estado. A partir desse contato com “*gente de fora*”, as *performances* passaram, então, a ocorrer em outros lugares, em apresentações públicas na sede municipal,

em outras comunidades quilombolas, em cidades norte-mineiras, e em outras cidades do estado de Minas Gerais.

*o grupo de dança começou a formalizar, as roupas, né, das chitas, das músicas... aí a comunidade passou a ser conhecida, né?! A gente... é foi convidado a participar de um outro evento (...), aí a Roma foi lá em Maceió também... ficou uma semana (...) tudo ligado a SEPPIR, a secretaria da igualdade racial, então daí tudo foi indo, visitas, mais visitas, as universidades ajudou bastante, o artesanato também destacou, né, a questão que foi muito divulgado, então acho que começou por aí e as coisas deslanchou, né, graças a Deus...(Claudionor, 2018)*

As mulheres assumem as festas religiosas e eventos culturais: elas tocam, dançam, cantam a memória dos antepassados e reafirmam sua identidade afrodescendente individual e coletiva. Esses festejos têm atraído novos olhares para a comunidade, dando destaque às mulheres do Buriti do Meio, que estão projetando para fora a riqueza cultural da comunidade. A construção da identidade, segundo Pollak (1992), *“é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade”*. Essa forma alegre de se mostrar contribui para amenizar o sofrimento de discriminação e exclusão social que essas mulheres experimentaram durante sua história. Como diz Dona das Neves, *“ser quilombola é festejar”*.

ao performatizarem em eventos externos, na recorrente atualização da dança, a manifestação cultural em seus movimentos e em suas enunciações propicia a interlocução dessas comunidades quilombolas com os mandatários do município e do governo federal (Costa, 2016).

Pode-se dizer, segundo Costa (2016), que a dança e o batuque na comunidade de Buriti do Meio estabelecem uma identidade étnica diferenciadora que permite compreender que nessas manifestações culturais *“os quilombolas atualizam elementos culturais vigentes no passado para afirmarem sua negritude e na resistência lutam pela afirmação de si como sujeitos de direito e enunciam o desejo de participação equitativa na sociedade nacional.”*

Essa construção interpretativa pode ser apoiada na afirmação de Peirano (2002) sobre a transmissão de valores e conhecimentos e reprodução de suas relações sociais pelos grupos sociais nos rituais. Para a autora, os rituais são dotados de *“uma ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, e uma percepção de que eles são diferentes”* (Peirano, 2002, p. 8). A

dança das mulheres como ação ritual contribui significativamente para a construção de uma realidade que resiste, desde a escravidão até os dias de hoje. As mensagens entoadas nas cantigas, principalmente quando cantadas em eventos externos à comunidade, reafirmam a negritude e os valores culturais da comunidade. A performance nesse momento aparece como uma forma de resistência à escravidão, representando a liberdade, a defesa dos direitos quilombolas, a afirmação da negritude e dos valores culturais da comunidade. As canções das festas locais são iniciadas com mensagens que narram algum acontecimento que merece ser enunciado para os membros da coletividade, com o conteúdo podendo ser diverso. Aparecem ainda cantigas que são transmitidas entre as gerações e que estão associadas a algum acontecimento ou a uma história local como “*Catulê*”, que faz referência ao fruto que era colhido de uma espécie de palmeira, pelas mulheres. O óleo extraído do coco – catulé – era utilizado para fazer óleo de castanha e sabão. A música era entoada na colheita pelas mulheres.

*“O meu catulé,  
Pois tá no cacho tá seguro,  
Caiu no chão está maduro,  
Catulé é doce como meu  
E a casca amarga como só fel”.*

Segundo Costa (2016), pode-se compreender a eficácia da ação ritual na *performance* das mulheres nos festejos, quando as mulheres dizem que o batuque lhes dá coragem e força para lutarem por seus direitos, denunciam a subalternidade vivenciada cotidianamente e anseiam pela busca dos direitos constitucionais que emergiram em 1988.

O batuque e a dança de Buriti do Meio passaram, então, a ter uma função política de afirmação da negritude e da resistência, dando destaque à comunidade frente ao conjunto das outras comunidades quilombolas do Norte de Minas, segundo Costa (2016). Após se afirmarem como quilombos, as comunidades negras da região – não só Buriti do Meio – começaram a acessar políticas públicas federais e frente aos governos municipais conquistaram o reconhecimento da diferença étnica.

#### 4.4.2.

#### A atuação política das mulheres do Buriti

*“Ser quilombola é lutar, ser quilombola é resistir...”*

As atividades femininas são marcadas pelo importante papel das mulheres como (re)produtoras, agregadoras e responsáveis pelas atividades de cuidado e manutenção das relações sociais. Mas, para além de seus aspectos sociais e culturais, as pesquisas têm demonstrado a relevância do papel econômico das mulheres que, muitas vezes, têm se destacado como provedoras integrais ou parciais da família, responsáveis por suprir suas necessidades financeiras.

Tubaldini (2010) destaca em sua pesquisa com mulheres quilombolas no Vale do Rio Doce/MG a pluriatividade do trabalho das mulheres quilombolas na recuperação ambiental e manutenção da família, acentuando as múltiplas funções que as mulheres cumprem na coletividade. A autora chama a atenção para os intensos laços matriarcais que mantêm um forte núcleo familiar em comunidades quilombolas e o importante papel desempenhado pelas mulheres quilombolas em suas comunidades: *“inúmeras atividades diárias, tais como o trabalho rural assalariado no plantio e recuperação de áreas degradadas pela mineração, de professoras, artesãs e outras profissões.”* (Tubaldini, 2010).

Nas comunidades negras rurais, as mulheres são consideradas como importantes agentes no desencadear dos processos socioeconômicos locais, seja pelo seu papel central na estrutura familiar, seja pela sua atuação na cultura e desenvolvimento da comunidade. A tese sobre o protagonismo das mulheres no quilombo Buriti do Meio, sustentada por Aguiar (2016), corrobora a defendida por Tubaldini no Vale do Rio Doce. As quilombolas do Buriti do Meio, além de responsáveis pela manutenção da tradição do artesanato em cerâmica, da dança e do batuque, têm demonstrado uma forte atuação e capacidade de liderança em diversos espaços da comunidade, como pude perceber durante o trabalho de campo. Aguiar (2016) destaca a relevância da participação política feminina crescente na comunidade: cada vez mais as mulheres têm estado à frente na luta por direitos. Elas são os principais elos da família com a comunidade. Responsáveis pelo cuidado e manutenção das tradições, estão cada vez mais ocupando os espaços políticos e do trabalho produtivo através das quitandas, das pequenas hortas, do artesa-



nato e, mais recentemente<sup>116</sup>, dos cargos oferecidos pela escola, inclusive como professoras<sup>117</sup>.

As mulheres do Buriti do Meio, no entanto, contam que não foi sempre assim. Eram os homens quem gerenciavam a vida social local. As demandas locais trouxeram alteração para as relações, readaptações e novos papéis sociais. A comunidade que durante muito tempo viveu em uma espécie de isolamento, há pouco mais de vinte anos começou a se relacionar com o mundo exterior, nas rotas de migração em busca de trabalho e melhores condições de vida.

O vazio deixado pelos homens, que começam a sair a partir da década de 1990 em busca de trabalhos em muitas regiões do país, reposicionou as mulheres nos espaços da comunidade. Os espaços que, historicamente, foram ocupados pelos antepassados masculinos, são assumidos pelas mulheres que recentemente foram responsáveis pelas tomadas de decisão da coletividade. Ficou evidente o reposicionamento das mulheres no processo de produção e reprodução material, social, político e simbólico. Dessa maneira, a politização da figura feminina foi sendo tecida no meio social do local. As mulheres começam a ocupar um espaço significativo para além da esfera doméstica e do cuidado (Aguilar, 2016).

As mulheres, então, vão se destacando e assumindo iniciativas nas lutas locais. Segundo Tânia, antes “*eram os homens que tomavam posição das coisas*”, o que tem mudando com o tempo, segundo ela, porque “*os homens acomodaram*” (Tânia, 2018). Tânia chama a atenção para o tempo recente em que ocorreu a inversão de papéis na história da comunidade local.

No final dos anos 1990, as mulheres assumem demandas como a melhoria da estrutura escolar, que se inicia com a conquista do próprio prédio escolar, e a ampliação do ensino. No entanto, como destaca a quilombola, o protagonismo das mulheres com a efetiva ocupação feminina nos cargos de liderança ocorre aproximadamente em 2006, quando as mulheres se perceberam como protagonistas e com potencial para enfrentar as circunstâncias em busca de uma vida melhor. Articuladas coletivamente em torno da Associação Comunitária, seguem na busca para amenizar a falta d’água, o acesso à saúde e garantir a manutenção do seu

<sup>116</sup> Após a implementação da Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012 que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

<sup>117</sup> A Escola Estadual Passagem Funda, que atende principalmente à população da comunidade, foi em 2011 reconhecida como Escola Quilombola. Um dos requisitos da escola quilombola, de acordo com as diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, é a geração de emprego para a população local. A escola tem entre seu quadro de funcionários quilombolas auxiliares de serviços gerais e professores.

território. A luta pela terra, como demonstramos no capítulo anterior, tem encontrado muitos obstáculos.

Essa alteração nas relações sociais na comunidade ocorreu, segundo Tânia, com a retirada dos homens da comunidade para trabalhar, mas também com a morte das lideranças que foram envelhecendo. Antes, os homens não se ausentavam do lugar. O trabalho era realizado na própria comunidade ou em fazendas próximas. Quando surge a necessidade das saídas para trabalhos em “firmas” em outras regiões, os jovens se afastam da associação e das responsabilidades de gerenciar e estruturar socialmente a comunidade, não dando continuidade ao trabalho de liderança de seus pais.

Segundo Tânia, a participação feminina começou de forma lenta. Elas vão se percebendo com potencial para a liderança, integrando-se à associação em cargos secundários como secretária e outros serviços burocráticos. Tânia assinala que, inicialmente, elas, mesmo presentes nas reuniões, não tinham poder de voz e muito menos autonomia nas decisões referentes à comunidade. A diretoria era composta por homens. Por conseguinte, eram eles também quem tinham poder de decisão. Assim, a fala de Tânia denuncia os padrões de uma sociedade patriarcal presente na comunidade de Buriti do Meio, ancorados nas desigualdades de poder, já que as mulheres do quilombo tinham participação restrita nos espaços de decisão comunitária, de acordo com as atribuições de funções para cada sexo. Essa restrição de participação é o que sustenta as assimetrias de gênero, segundo Scott (1995). Hoje, as mulheres estão inseridas nas instituições como no Sindicato Rural de São Francisco e *“bem mais atualizadas, mais informadas do que os homens”*, *“antigamente quando iniciou o sindicato que foi em 1972, quem filiava ao sindicato era só o homem, porque era o homem que era o chefe da casa, ele que trabalhava, ele que era o responsável pela casa né... e hoje as mulheres estão mais atualizadas no sindicato, mais que os homens”* (Tânia, 2015)<sup>118</sup>.

A baixa participação masculina atual é visível nas reuniões e atividades de interesse político da comunidade. Os irmãos Cludionor e Claudiomar estão entre os poucos homens inseridos na luta política junto às mulheres. Claudionor foi o último presidente do sexo masculino da Associação Comunitária e assume ter hoje receio de ir às atividades pela quantidade de mulheres presentes, sendo ele,

---

<sup>118</sup> Esse trecho da fala de Tânia foi extraído da entrevista concedida a Aguiar em 2016 e está registrado em sua dissertação de mestrado.

muitas vezes, o único homem. “*Eu sou obrigado a não participar, porque às vezes eu me sinto assim... é constrangido às vezes eu chego no movimento assim e eu tô lá sozinho...*” Segundo ele, hoje há uma participação feminina de 75% na Associação Comunitária, mas não era dessa forma. A participação feminina passou a ser dominante a partir de 2007. Segundo Claudio, como é conhecido na comunidade, em sua gestão ele formalizou grupos de homens dentro da liderança:

*eu escolhia um líder para um líder tomar conta de um grupo pra isso, um grupo pra aquilo, então, tudo funcionava, os homens participava também e as mulheres também participava. Quando eu saí da liderança, infelizmente isso aí foi morrendo porque acho que os homens enxergavam assim porque viu da forma que Deus abençoou também a sorte nossa que o...quando eu tava trabalhando as coisas desenvolveu bastante ,né, então acho... não sei se eles enxergam assim que não tinha capacidade de assumir o papel que eu vinha fazendo aí eles tiveram medo de pegar a liderança, a presidência da associação e aí as mulher assumiu. (Claudionor, 2018)*

Embora Claudionor avalie como igualitária a participação de homens e mulheres na Associação Comunitária durante sua gestão, para ele, é a ausência de homens que queiram ocupar o cargo que permitiu que as mulheres assumissem. “*a partir daí a coisa totalmente mudou, os homens tudo falou: ‘as mulher tá assumindo’, e até que hoje tem dificuldade para arrumar uma pessoa de sexo masculino pra ser membro da diretoria da associação.*” (Claudionor, 2018). Entretanto, percebe-se pela fala de Cláudio que ele avalia como participação igualitária a quantidade proporcional de homens e mulheres “*nesses quatro anos que eu fiquei, a Associação tava com 160 sócios... eu tinha um cuidado de fazer um levantamento... dentro da comunidade, todo ano eu fazia... então, era mais ou menos 50% de homem, 50% de mulher, era meio a meio*”. Entretanto, a participação igualitária em números, não necessariamente implica poder de decisão igualitário. Essa questão foi assinalada por Tânia que aponta que, mesmo frequentando as reuniões, nem sempre se sentia com direito de fala. Por outro lado, Claudionor argumenta que esse controle motivava a participação, inclusive a dos homens e jovens.

Em uma conversa informal com Claudiomar, registrada no caderno de campo, o jovem comenta o pouco envolvimento masculino dizendo que mesmo quando os homens comparecem às atividades, ficam nos fundos do galpão, ou até mesmo do lado de fora “*batendo papo*”. Para ele os homens são “*desligados desse assunto*” porque seu interesse está em sair da comunidade em busca de trabalho, para conseguir uma melhor condição de vida para a família.

Os homens de Buriti do Meio, como sinaliza Claudiomar, continuam cumprindo a tarefa de provedor da família, responsável econômico pela manutenção da casa. No entanto, estão cada vez mais distantes da participação política, ao passo que as jornadas de trabalho feminino se intensificam. As mulheres, mesmo exercendo seus papéis de cuidadora – mães, esposas – e todo o trabalho não remunerado, como abordaremos em capítulo específico, assumem a função de gerir os rumos sociais da comunidade. Elas percebem que podem ser mais que mães e mulheres do lar. Para isto, foi necessário conciliar questões referentes ao espaço público com o privado. Ou seja, foi preciso manter suas obrigações no espaço doméstico e ao mesmo tempo assumir novas funções no espaço político.

Essa necessidade de “*pôr o pão na mesa*” como atribuição masculina, agravada com a falta de possibilidades de emprego na comunidade, apareceu em outras falas como um fator impulsionador para que mulheres assumissem os espaços de decisão dentro da comunidade. “*Os homens precisa, né, no dia a dia de viajar pra fora, pra firmas, precisão de colocar o pão da mesa, então isso aí é uma marcha fácil... ‘não, eu não posso ir porque eu tenho que trabalhar, a mulher vai...’*” (Claudionor, 2018).

Para Simone, atual presidente da Associação Comunitária de Buriti do Meio, o destaque da participação feminina está relacionado ao fato de “*os homens preocupa muito em trabalhar, trabalhar aquele serviço que gera renda, né? Que tem geração de renda que eles possam ganhar alguma coisa para sustentar a família, então, eles não tem assim o certo interesse em trabalhar voluntário, né?*” Para Claudio, o quadro atual é uma infeliz consequência do comodismo masculino com o empenho feminino:

*devido à mulher assim quando ela empenha uma coisa ela empenha mesmo e acredita que é capaz de ela vencer, também dá a volta por cima e acho que ela desconfia e isso acabou os homens acomodando. Os homens às vezes fica em casa e fala, ‘a muié vai’. Tudo que tem, ‘ah, a muié vai’, isso aí na associação, isso aí em termo de administração dentro de casa, tudo homem, ‘ah, a mulher sabe fazer melhor do que eu’, e aí, por aí vai. Nas escolas, reunião de escola, às vezes eu... então, isso aí eu acredito que a autoconfiança do homem na mulher que acabou deixando isso acontecer, mas até uns 10 anos atrás, não era dessa forma não. Mas hoje, infelizmente... (Claudionor, 2018).*

Segundo Tânia, até aproximadamente 2006, a visão que prevalecia na comunidade era que o homem é quem tinha que trabalhar, “*o homem que tinha que sair para fora e trabalhar e ele que tinha que sustentar a casa*”. Ela conta que em

2002, quando ela começou a trabalhar como agente de saúde, eram apenas mais duas mulheres que trabalhavam na comunidade: *“quando comecei ninguém trabalhava, todas as mulheres que casavam era para ficar dentro de casa. (...) na época era só duas mulheres que trabalhavam. Então para mim, casar e sair da casa, ixi, isso era... era uma dificuldade e uma crítica muito grande.”* (Tânia, 2018). Segundo ela, já há algum tempo essa visão tem mudado, as mulheres não só têm ocupado os postos de trabalho que surgiram na comunidade, como no posto de saúde e na escola, como ainda têm assumido cargos de lideranças. Há três gestões consecutivas que a AQCBM tem sido presidida por mulheres, na sequência: Joana, Ana Lina e atualmente Simone. Ao lado das três presidentas da associação, as atuações das mulheres Tânia, Rosemeire e Dona das Neves se destacam, entre muitas outras mulheres, principalmente no aspecto cultural.

Tânia conta que seu interesse pela política se iniciou em 2004, quando ela participava de uma organização<sup>119</sup> com sede em São Francisco e se filiou ao Partido Verde.

*Filiei ao partido quando a comunidade estava passando por uma grande dificuldade... vários problemas... a gente vivia uma situação de extrema necessidade de água, onde a gente tinha que levantar, 4:00 e 5:00 horas da manhã pra ir pras nascentes pegar... esperar água juntar, para gente pegar e grande dificuldade mesmo... Então nessa época, eu participava de uma ONG, “Filhos do Novo Chico”, e nesse grupo, através desse grupo, a gente teve a ideia de... de filiar a um partido que poderia tá trabalhando em prol da natureza e o intuito dessa ONG era a preservação do Rio São Francisco e as nascentes que são afluentes do Rio. (Tânia, 2018)*

Tânia nunca quis assumir a presidência da Associação Comunitária pois alega que não conseguiria conciliar a função com seu trabalho, na época, de agente de saúde. Segundo ela, quando Joana assumiu como presidente, ela entrou como secretária, *“eu sempre falava que como presidente não... que eu queria que a comunidade crescesse, mas eu não queria deixar o serviço de agente, que eu dependia do salário, mas queria ajudar a comunidade. Então eu sempre fiquei de escanteio... atrás e empurrando...”* (Tânia, 2018).

Em 2012, concorreu ao cargo de vereadora na câmara municipal de São Francisco, com o lema “transparência e perseverança” (v. anexo C): *“perseverança, que falava era da comunidade acreditar no próprio potencial e crescer, né?!...”*

<sup>119</sup> Grupo Unido Filhos do Novo Chico – GRUFINCH – com sede em São Francisco/MG.

*mas assim, meu maior foco é o trabalho principalmente das pessoas daqui, a questão do artesanato e da agricultura familiar.” Os 342 votos obtidos pela candidata quilombola não foram suficientes para sua eleição, mas tornaram Tânia uma figura pública e representativa no cenário político da cidade. A vontade de se candidatar, ela conta que veio quando estava acompanhando o processo de certificação como remanescente de quilombo: “isso foi se despertando em mim que eu tinha que me candidatar pra ter como ajudar mais a comunidade.” O “santinho” da campanha da candidata faz referência à trajetória difícil da comunidade, mas traz também em seu texto as realizações e conquistas que se mostram possíveis por meio de luta e persistência.*

**A vida não é um mar de rosas** onde tudo que queremos e apreciamos acontece, mas muitas vezes um caminho de obstáculos em quem quiser conseguir algo é preciso lutar com objetividade e sinceridade, e através disso se conseguir e alcançar a realidade do que se sonha. Com esse pensamento, a Comunidade Quilombola de Buriti do Meio vive hoje uma nova realidade de desenvolvimento, em tão pouco tempo, em que se tornou referência histórica, política e cultural do município de São Francisco. Portanto, acreditamos ser o momento certo, lanço minha candidatura à vereadora e pretendo lutar para o crescimento e desenvolvimento dessa região. **Conto com seu voto! Tânia do Buriti.** (Tânia do Buriti, 2012).

Hoje Tânia se tornou professora de ensino básico na escola quilombola na comunidade após ter concluído sua formação em pedagogia. Para ela, o acesso à educação foi fundamental para a formação de lideranças femininas na comunidade. A importância da educação formal apareceu no depoimento de quase todas as mulheres.

*em 2006 foi quando teve uma escolinha, aí, as pessoas começou a estudar. Foi na época que Rosemeire foi pra escola, Joana, que já era mãe de família há muito tempo e tinha concluído só a quarta série, aí, elas voltaram para o EJA que... que teve e começaram a despertar o entusiasmo pelo estudo. Foi na época, foi em 2006 mesmo, que elas voltaram e começaram a estudar... depois que concluíram a oitava série aí foram para o telecurso, a partir daí também Joana entrou como presidente da associação, ela, foi em 2008 que ela entrou como presidente da associação.... tudo isso, foi despertando, e eu chegava e falava para ela vamos estudar, vamos mudar e nisso acabou que foram várias pessoas tendo coragem de igual a de ser presidente... antes era só os homens que era o presidente, né.... então ela, eu lembro que quando ela se candidatou ela não queria. Aí, eu falei com ela, pode entrar como presidente que vou ser sua secretária. Aí ela foi. (Tânia, 2018)*

No depoimento de Tânia, a importância dos estudos e a busca de melhoramento para a comunidade se fazem bastante presentes e entrelaçadas. Ela conta

que desde suas visitas como agente de saúde, ela conversava com as pessoas sobre essas questões. E completa que também na parte política ela incentivava a participação feminina, mas que isso não a isentou de críticas: *“também eu trabalhei muito isso, em relação por ser mulher e poder entrar na política e fazer um trabalho diferencial. Mas a crítica eu tive, pessoalmente assim...”*. Na fala de Tânia é bem clara sua autopercepção como protagonista de sua ação quilombola, o que a torna uma agente social muito mais participativa atualmente, tendo rompido com a lógica conservadora construída sobre a figura da mulher, em especial, a que subvaloriza a negra e pobre.

A influência dos estudos e a importância da educação formal foram ressaltadas por várias entrevistadas. Ana Lina, conhecida como Nelina, está cursando o EJA, o que ela alega estar ajudando muito na sua atuação na Associação Comunitária: *“a gente tendo um estudo assim mais avançado, né, isso é bom pra mim, bom pra família, bom pra comunidade. Porque toda pessoa que tem um estudo mais avançado é capaz de tudo”*. Conta ainda que voltou aos estudos por incentivo do marido e das filhas.

*Eu não tava nem planejando de estudar e o marido meu, ele sempre trabalha mais fora né, aí ele liga para mim, ele ligou para mim “por que você não tá estudando, que você está esperando” Aí eu fui para escola, aí as meninas que fica também aqui também, elas empenha muito “ah, mãe, porque a senhora não vai estudar, todo mundo está indo estudar?” Aí eu estou estudando, e tô gostando.* (Nelina, 2018)

Nelina está na Associação Comunitária de Buriti do Meio desde 2008. Foi presidente por dois mandatos consecutivos. Ela contou que inicialmente não queria assumir a presidência porque tinha muitas dificuldades: *“sempre tratei as pessoas bem na comunidade, mas eu sou uma pessoa devido assim, pouco estudo, né? Eu nunca fui uma pessoa de avançar assim nos trabalhos, tá pesquisando sempre... eu tive dificuldade, tive e tenho essa dificuldade”* (Ana Lina, 2018). Mas mesmo sendo uma pessoa muito humilde, como se define, tinha o apoio da comunidade para se candidatar devido à sua atuação por seis anos na Pastoral da Criança, quando coordenou por quatro anos a campanha *Leite pela Vida* que beneficiou a comunidade. A esse fato ela atribui a confiança que transmite e o apoio para seu segundo mandato.

*quatro anos como coordenadora da pastoral da criança aí o leite, leite é... o leite pela vida, né, esse leite também eu comecei a redividir ele aqui com 48 família depois rendeu as famílias de lá da Lapa, do pessoal lá de Umbu Cabeludo, dessas região todinha pegava o leite aqui, que eu recebia mais ou menos até 900 mil litros de leite aqui pra dividir pra comunidade. Então, foi por aí que eles confiou ni mim pra mim ser a Presidente, trabalhei durante esses 4 anos é sempre tendo amor com todo mundo, o que eu pude alcançar, pude fazer pela comunidade eu fiz e aí tô aqui hoje como fiscal da associação, como primeira fiscal na diretoria. (Nelina, 2018).*

Mãe de onze filhos e avó de onze netos, Nelina administra a vida doméstica, os estudos e a vida política, tendo grande atuação na Associação Comunitária, “sempre na luta”, como diz, e pronta para ir onde precisar,

*se precisa eu vou pra São Francisco em reunião, vou em reunião em Brasília- DF, Belo Horizonte, Brasília de Minas, todo lugar que a pessoa me convida para ir eu sempre estou disposta, Montes Claros, né?! Já participei lá várias vezes, lá dos colóquios que tem lá, em Montes Claros, participei...e assim por diante. (Nelina, 2018)*

Quando perguntada como consegue administrar todas essas funções, ela compartilha que são as filhas quem a ajudam com o serviço de casa, quatro ainda moram com ela, “sempre fica uns aqui que me ajuda, as outras vai para escola, tem as que mora mais perto que vem para cá, ajuda faz as coisas de dentro de casa, cuida da casa aqui pra mim...” (Nelina, 2018). O esposo de Nelina passa grande parte do ano fora da comunidade em trabalho temporário em colheitas de café. O mesmo ocorre com quase todas as nossas interlocutoras: vivem a maior parte do ano sozinhas na comunidade, administrando a casa e cuidado dos filhos, enquanto os maridos passam mais da metade do ano no Sul de Minas ou em São Paulo, trabalhando em colheitas. Outro fator que também se repete é a ajuda com tarefas domésticas. Sempre quem as ajuda são as filhas mulheres que, desde cedo, aprendem a cuidar dos irmãos menores e da casa.

Nelina desabafou sobre a dificuldade de agradar a todos e que “tem aqueles né, que ignora, né?! Por causa mesmo do trabalho da gente, porque eles quer ver as coisas chegar de caminhão cheio, aí enquanto não chega eles pensa que aquilo ali não está certo” e que por causa desses desentendimentos que ocorrem a família às vezes reclama que, os filhos e o marido dizem que ela “podia não seguir isso mais” porque ela “não tá ganhando e fica levando desaforo” referindo-se a



ser um trabalho não pago e ainda ter que ouvir descontentamentos e reclamações das pessoas. Mas diz que isso não a faz desanimar. Perguntei se o fato dela ser mulher lhe traria mais dificuldades e a resposta foi: *“Por ser mulher sempre encontra dificuldades também, sempre encontra uma dificuldadezinha, não deixa de ter dificuldade, né, nas reunião, né, tem hora que a gente encontra alguma coisa, que não tá no favor da gente, a gente encontra nas reunião”*. Essa fala de Nelina sobre as dificuldades que se destacam nas reuniões pode estar associada ao que foi apontado também por Tânia, a dificuldade de ter voz e poder de decisão. As reuniões ocorrem no galpão da Associação Comunitária, e, embora sempre se destaque a maioria feminina, é um espaço misto onde os conflitos internos da comunidade, de modo geral, são externalizados e as exaltações deixam explícitas as disputas.

Figura 18 Reunião da Associação Comunitária dirigida por mulheres



Fonte: acervo pessoal

Para Nelina, são mesmo as mulheres quem estão sempre à frente, desde problemas domésticos *“problema de casa aqui, quase quem resolve é mulher”* até assuntos da comunidade. Não sabe dizer porque, faz uma associação aos papéis de liderança sendo ocupados a partir do governo de Dilma Rousseff, o que pode mostrar o papel simbólico, o valor da representatividade: ter tido uma mulher como

autoridade máxima do Executivo permite que as mulheres possam estar em qualquer lugar “porque já tem até mulher presidente”.

*Essa imagem de comunidade sempre bem forte, né, porque essa imagem de mulher em tudo a mulher sempre tá mais na frente né de que os homens... os homens participam também mas as mulheres mais... é tanto no trabalho em comunidade, como nos trabalho materiais, como espiritual, tudo a mulher tá à frente. Para viajar mulher sempre tem tempo, os homens não têm, para fazer algum trabalho assim, as mulher sempre está na frente dialogando... falando como que tem que ser, em tudo a mulher está na frente. [Porque] Não sei ainda... é sempre mulher, desde Dilma pra cá, depois que ela foi presidente sempre as mulé tá na frente das coisas. (Nelina, 2018)*

Para Simone, atual presidente da Associação Comunitária de Buriti do Meio, esse quadro de serem sempre as mulheres quem estão à frente na comunidade pode ser o motivo pelo qual ela nunca sentiu nenhuma dificuldade na atuação política por ser mulher: “acho que aqui no Buriti do Meio, assim quem tá à frente assim sempre é as mulher, né, tem homens participando também, mas a maioria cê vê, que é mais a parte da mulher. Por enquanto ainda não...”. Mas, Simone relata, houve, quando assumiu a presidência, um temor por parte da família pela importância do cargo, uma certa preocupação de não ser possível conciliar as atividades domésticas e o cuidado com a família com as demandas da esfera política.

É possível identificar no relato de Simone o processo de transformação na comunidade, com relação às atribuições de gênero, nos últimos dez anos. Tânia, a primeira liderança feminina citada aqui anteriormente, relatou as dificuldades que sofreu em 2002 quando começou a “trabalhar fora” – assumiu o cargo como agente de saúde. Simone viveu parte de sua vida em Brasília, retornou para a comunidade em 2005 e foi se filiar à associação em, aproximadamente, 2012, quando as mulheres já estavam assumindo a associação.

*assim a princípio eu comecei na associação eu nem sócia não era... aí teve uma reunião de eleição e acho que foi quando Nelina foi pegar a primeira posse dela. aí ele eu vinha na reunião, mas só como ouvinte mesmo, era só... eu vinha como ouvinte. Aí, numa dessas reunião eles colocaram meu nome na chapa. Aí, inclusive teve uma que eles me colocaram até como vice-presidente, na época eu não aceitei né, aí aceitei um outro cargo que foi de vice-secretária, aí, foi através daí que eu entrei. Assim, eu entrei assim, como sócia, né, que depois eu tive que me associar e tive mais participação. Porque antes eu vinha e não era assim ativo. Aí, no segun-*

*do mandato de Nelina eu permaneci na diretoria, né? Como vice-tesoureira e agora como presidente, né? (Simone, 2018)*

Simone está cursando sociologia a distância, o que ela disse que a motivou a assumir o cargo, *“por causa do curso que eu tô fazendo, né. Eu tô cursando sociologia, e eu achei que para mim seria também uma experiência, né? Pra mim aprender e pra aperfeiçoar meu conhecimento na parte do estudo. Foi por isso que eu aceitei também”*. (Simone, 2018).

Estar já em fase de conclusão de uma graduação é motivo de muitas comemorações para Simone, que revela o quão difícil foi sua trajetória educacional e o quanto persistiu, pois estudar era um desejo do qual por diversos momentos precisou abrir mão. A sua primeira gravidez<sup>120</sup>, ainda na adolescência, quando vivia no Distrito Federal, interrompeu o estudo e um sonho de fazer um curso superior: primeiro pela vergonha de ir à escola quando a barriga começou a crescer e depois pela incompatibilização da vida familiar com os estudos. Só em 2015, quando já tinha regressado para o Buriti do Meio e soube que estava sendo oferecido o Programa de Educação para Jovens e Adultos em Brasília de Minas, conseguiu concluir o ensino médio iniciado 2002 em Brasília (DF) e interrompido tantas vezes.

*Aí eu parei de estudar no 1º ano do ensino médio, aí no ano... depois que eu tive ele, nasceu meu filho mais velho nasceu em 2003... aí de 2003 para cá eu já projetei foi o casamento, a gente casou em 2005 quando eu casei ele ia fazer dois anos né... tinha um ano e um ano e sete meses, um ano e seis meses, quando eu casei meu filho tinha e aí depois que eu cheguei para cá tive dificuldade eu tive um filho atrás do outro eu tive esse 17, casei com 19, com 19 mesmo eu já engravidei do segundo, aí da terceira engravidei com 20 anos, né... tive ela com 21, contando foi tudo gravidez seguida, enquanto isso meu estudo ficou parado. E eu sempre assim, naquele desejo estudar e tudo mas é de ter família às vezes o marido também não aceitava e tudo, mas sempre tinha aquele interesse, sempre achava que tinha ficado uma coisa no ar, aí depois em 2010 eu tive o último filho e quando foi em 2011 eu tentei concluir meus estudos pelo ... aquele programa que tem na Rede Globo,*

<sup>120</sup> A gravidez na adolescência é um quadro frequente na vida das famílias da Comunidade do Buriti do Meio, motivo pelo qual muitas famílias procuram casar suas filhas cedo. Embora não tenha sido possível aprofundar nessa questão, extremamente relevante, pude perceber durante minha permanência no campo o quão precárias são as políticas sexuais e reprodutivas na comunidade, quase ausentes. O mínimo de acompanhamento que as mulheres fazem é para cumprir as condicionalidades do Programa Bolsa Família, que mesmo assim é realizado de formas bem precárias. O assunto da sexualidade apareceu como tabu, principalmente para as mulheres. Enquanto eu estava realizando o campo, pude participar de uma reunião comunitária em que um dos assuntos da pauta eram os preservativos que haviam sido distribuídos por estudantes ligados ao Projeto Rondon, durante visita à comunidade. O fato gerou um incômodo. No posto de saúde local também não existem métodos contraceptivos, nem mesmo pílula.

*como é que o nome? é o curso pelo Telecurso 2000, (...) Ixi, foi uma luta... (Simone, 2018)*

Além das tarefas da Associação Comunitária, Simone que é mãe de quatro filhos e tem o marido ausente a maior parte do ano como Nelina e Tânia, desaba-fa que cuida das atividades domésticas sozinha, com pequenas ajudas da filha “*A ajuda que eu tenho é filha... mas ela tá com 11 anos, ela ajuda a lavar uma louça, passar uma vassoura na casa, mas assim serviço mesmo é eu que sou a responsável*”. Para Simone, tem um peso todas essas funções, e uma carga emocional é o maior desafio.

*Ixi, acho que a mente, o psicológico da gente, a gente fica assim... atarefada, perturbada, tem hora que você fica tão ansiosa, com medo de não dar conta”. agora mesmo tem um portfólio pra mim fazer, não comecei a digitar nada ainda, mas tô na esperança que vai dar tempo de eu fazer né, a gente... acho que a mente fica assim muito perturbada, né, muita coisa ao mesmo tempo, muita informação, aí você tem que saber dividir as tarefas de casa com né... (Simone, 2018)*

O papel de agentes de liderança desempenhados pelas mulheres do Buriti do Meio tem remodelado os papéis sociais de Buriti do Meio, mesmo que de forma lenta e pouco organizada, no sentido de não haver um engajamento político feminista. Esse movimento das mulheres para uma participação ativa na organização sociopolítica do grupo aponta para uma nova concepção de mulher quilombola de Buriti do Meio, que está em processo. A experiência de algumas mulheres de Buriti não se restringe mais aos afazeres domésticos e sustento da família. Cada vez mais elas, as mulheres quilombolas, são levadas à atuação política. A nova forma de organização da Comunidade Quilombola Buriti do Meio tem demonstrado possuir alguns aspectos que a diferencia de comunidades rurais ainda marcadas pelo patriarcalismo e pela submissão feminina, com fortes traços da cultura camponesa, como percebeu Aguiar (2016) nos relatos coletados na comunidade. Grande parte das mulheres disse que os homens continuam cumprindo alguns papéis destinados a eles, como aquele responsável por cuidar da família; porém, elas admitem que os costumes da coletividade em relação à posição do homem deixaram de ser tradicionais. A concepção naturalizada que destina ao homem a responsabilidade de provedor, passível de maiores habilidades com questões direcionadas ao plano público, e a mulher, às tarefas de funcionalidade no espaço doméstico, foi sendo modificada. Conforme aponta Strathern (2007), não se trata de negar a ca-

tegorização de gênero pelo fato de tanto os homens quanto as mulheres participarem das atividades políticas e domésticas. Trata-se de ‘realocar o seu foco’.

Ainda que as mulheres da comunidade não se organizem em torno de uma politização da identidade feminina, ancorada no processo de construção de uma identidade feminista, como ocorre em outras comunidades do Norte de Minas, as experiências das mulheres da comunidade do Buriti do Meio criam uma identidade cultural determinada. Essa identidade cultural, como procurou demonstrar Aguiar (2016) em estudo sobre o protagonismo feminino na Comunidade Buriti do Meio, se forma tanto pelas relações sociais estabelecidas na comunidade, quanto pelas relações de gênero, através de uma identidade feminina quilombola. São as quilombolas de Buriti do Meio “*que organizam as apresentações culturais, os discursos e dentre muitas outras atividades locais, o que provocou a visibilidade tanto delas como também da comunidade que ultrapassou as fronteiras da região.*” (Aguiar, 2016). Para a autora, nesse momento da história de Buriti do Meio, as mulheres se tornaram sujeitos significantes na construção identitária da comunidade.

Estratégias em busca de qualidade de vida desenvolvidas pelas mulheres têm trazido várias melhorias para a comunidade. Assim como ocorria em outras regiões do país, a comunidade foi incluída no projeto do Governo Federal para o mapeamento das comunidades com características de remanescentes de quilombo que se iniciou no Norte de Minas em meados dos anos 2000. O enquadramento de Buriti do Meio como comunidade étnica direciona o grupo de artesãs para o acesso às políticas<sup>121</sup> que estavam sendo implementadas para melhoria dessas comunidade e a valorização de suas culturas. As mulheres da comunidade Buriti do Meio tiveram então que se organizar e agir para que o processo contemplasse a comunidade.

Percebe-se, então, que a entrada das mulheres no meio político contradiz a ideia de fragilidade feminina que legitimou a subordinação das mulheres ao poder masculino, visto que no quilombo Buriti do Meio têm-se constituído outras formas de sociabilidade. A entrada das mulheres no campo político tende a romper com o padrão estabelecido por uma sociedade patriarcal, como a brasileira, fazendo do gênero uma questão presente na comunidade.

---

<sup>121</sup> Refiro-me aqui às políticas do Plano Brasil Quilombola implementado em 2004.

As mulheres se empenharam em viagens, participação em seminários de âmbito nacional, estando à frente em todas as questões que envolviam o processo de reconhecimento. Em 2005, a comunidade é certificada pela Fundação Cultural Palmares como remanescente de quilombo. Além da tramitação para o reconhecimento, as mulheres contribuíram na formulação de projetos sociais<sup>122</sup> voltados para geração de renda, investimento para trabalho e desenvolvimento do artesanato em cerâmica – que teve vários incentivos do Estado para o aumento da comercialização e do aperfeiçoamento.

A comunidade recebeu três galpões de produção do artesanato, dois tratores para ajudar na extração do barro, um caminhão e um galpão para comercialização, onde funciona atualmente a Associação Comunitária, as oficinas de dança e batuque, as aulas de capoeira e ainda onde é desenvolvido o projeto Quilombo de Direitos.

Os galpões de produção que dão suporte aos três núcleos de artesãs que estão ativos hoje foram construídos em três pontos da comunidade, em terreno cedido pelas próprias artesãs. Este fato acabou tendo como consequência o uso prioritário da família que cedeu o espaço, como ocorreu no caso dos núcleos 1 e 3. O núcleo de produção 1 está sob o comando da família de Dona das Neves e o núcleo 3 está atendendo à família de Dona Venância. O núcleo 2, sob o nome de Grupo União, trabalha com um grupo de sete mulheres, reforçando a ideia de trabalho coletivo<sup>123</sup>, o que não é bem definido nos outros galpões. As artesãs têm buscado melhorias e aperfeiçoamentos, mas se esforçam por não perder a originalidade<sup>124</sup>, ao mesmo tempo em que procuram manter o conceito que trazem ao longo de séculos.

---

<sup>122</sup> Dentre as organizações envolvidas nos projetos para desenvolvimento do artesanato, está o Banco do Brasil, o INFC e a Cáritas.

<sup>123</sup> A forma de produção e organização dos núcleos de artesanato será desenvolvido no capítulo cinco.

<sup>124</sup> Segundo informações de uma técnica da EMATER, esse fator tem dificultado a comercialização e exposição das peças de cerâmica produzidas pelas mulheres do Buriti do Meio. Segundo a técnica, como o artesanato do Buriti é “bastante rústica”, tem uma menor aceitabilidade. Segundo ela, as mulheres teriam que melhorar o acabamento das peças e ter uma certa padronização para conseguir ter acesso a espaços de exposição e feiras do circuito da EMATER.

Figura 19 Galpão de produção do artesanato



Fonte: acervo pessoal

Engajadas politicamente, essas mulheres ganharam visibilidade e estão há pelo menos quinze anos desenvolvendo trabalhos a partir de projetos ligados ao artesanato. Muitos têm sido os avanços alcançados pela comunidade até os dias atuais pela atuação das mulheres. Segundo as mulheres do Buriti do Meio, as andanças pelo mundo afora, a participação em várias reuniões e feiras e o afastamento da família na luta pelos direitos quilombolas têm contribuído para a retirada da comunidade da invisibilidade e servido de acúmulo de experiências para elas.

Dentre os intercâmbios realizados pelas mulheres com os movimentos sociais, destacam-se a Marcha das Mulheres Negras e o Coletivo de *Mulheres do Norte de Minas*, além de parcerias feitas com ONGs. Constantemente essas mulheres estão articulando parcerias viabilizadas pela Incubadora de Empreendimento de Economia Solidária que tem parceria com o estado de Minas Gerais e outras entidades, como a Prefeitura de Montes Claros e o Centro de Agricultura Alternativa (CAA). Nota-se que a possibilidade de acesso a novas perspectivas que garantem a produção e a reprodução da vida na comunidade reforçou a ação das mulheres em função da coletividade.



## 5

### Mulher e trabalho: a centralidade do artesanato em barro e as novas estratégias produtivas.

Neste capítulo, busco observar a relação das mulheres com o trabalho para que seja possível abordar o panorama das atividades por elas desenvolvidas. Partindo de uma perspectiva de gênero, procuro aqui compreender, através das narrativas das mulheres da comunidade, em que medida o trabalho contribui: (i) para o fortalecimento da autonomia individual feminina – dentro e/ou fora da família; (ii) para a manutenção da família.

No capítulo anterior procurei destacar os espaços ocupados pelas mulheres da comunidade Buriti do Meio, bem como os papéis assumidos por elas para o desenvolvimento da comunidade. Busco nesse momento trazer a importância do trabalho feminino, partindo de um conceito amplo de trabalho definido como todas as atividades desenvolvidas pelas mulheres, tanto as que produzem mercadorias, quanto as que contribuem para a sua produção. Trago, entrelaçada às atividades produtivas desenvolvidas pelas mulheres da Comunidade Buriti do Meio – de manutenção econômica da família – as atividades de “reprodução social”, sendo estas aquelas *“atividades que sustentam seres humanos como seres corporificados que precisam não apenas comer e dormir, mas também criar suas crianças, cuidar de suas famílias e manter suas comunidades, tudo isso enquanto perseguem esperanças no futuro”* (Arruzza et al., 2019, p. 106).

A sociedade capitalista se caracteriza por dois imperativos entrelaçados e ao mesmo tempo opostos: a necessidade de o sistema se sustentar por meio de seu processo de obtenção de lucro – produção econômica; e a necessidade de os seres humanos se sustentarem por meio de processos que chamamos de produção de pessoas – reprodução social.

Segundo Arruzza e Bhattacharya (2019), a assimetria de gênero está estruturalmente ligada à reprodução social, uma vez que o trabalho reprodutivo é despejado sobre a mulher pelo capital. *“A reprodução foi relegada ‘à família’, onde foi feminizada e sentimentalizada, definida como ‘cuidado’ em oposição a ‘trabalho’, realizada por ‘amor’ em oposição ao ‘dinheiro’”* (Arruzza et al., 2019, p.



109). As autoras assinalam ainda que o trabalho de produção<sup>125</sup> de pessoas sempre existiu e sempre foi associado às mulheres; nas sociedades antigas, no entanto, não havia a divisão nítida entre produção econômica e reprodução social, só dissociadas com o advento do capitalismo. Vale assinalar a ideia do capitalismo contrarrevolucionário trazido por Federici (2017), em oposição à ideia de evolução dentro do sistema. Em *Calibã e a Bruxa* (2017), livro no qual a intelectual e feminista italiana procurou analisar o colapso da economia feudal europeia e o surgimento da nova ordem capitalista, Federici sustenta que essa nova ordem consistiu em uma contrarrevolução levada a cabo por senhores feudais, mercadores ricos, bispos e papas para controlar e destruir as lutas seculares por emancipação das/os pequenas/os agricultoras/es, artesãs/ãos e trabalhadoras/es dos vários outros ofícios centrais à economia política da época (2017, 33 – 34).

Essa divisão entre produção e reprodução compõe o que Danièle Kergoat (2009, 67-68) define como *divisão sexual do trabalho*. Segundo a autora, a divisão do trabalho tem como base organizativa dois princípios: de *separação* – o que é trabalho masculino e o que é trabalho feminino – e de *hierarquização* – o trabalho de homem “vale” mais do que o trabalho de mulher, fazendo com que as funções laborais ocupadas pelas mulheres sejam em grande parte mais desvalorizadas social e economicamente.

Nesta mesma linha, Helena Hirata (2015, p. 4) pontua que “*a divisão sexual do trabalho remete ao conceito ampliado de trabalho, que inclui o trabalho profissional e doméstico, formal e informal, remunerado e não remunerado*”. A autora reforça o entendimento de que a divisão sexual do trabalho sustenta a ideia de que os homens são responsáveis pelo trabalho produtivo – associado ao mercado – enquanto as mulheres são responsáveis pelo trabalho reprodutivo – atividades domésticas e de cuidados.

Teresa Cunha (2015, 2017; Cunha e Casimiro, 2019) chama a atenção para essa distinção entre trabalho produtivo e reprodutivo; essa dicotomia, segundo Cunha, “*é uma invenção poderosa da tríade de opressão: capitalismo, colonialismo e patriarcado*”. Cunha (2015) argumenta que a modernidade ocidental cria a racionalidade androcêntrica que cuida, detalhadamente, da legitimação e manutenção dos poderes masculinos controlando e explorando os trabalhos levados a

<sup>125</sup> As autoras utilizam a expressão produção de pessoas com o objetivo de sublinhar a ideia de que os trabalhos considerados reprodutivos – de produção e manutenção da vida – também são produtivos. (Arruzza *et al.*, 2019).

cabo pelas mulheres. Segundo a autora, o capitalismo inventou o trabalho doméstico das mulheres como trabalho não pago, transformando os saberes e práticas femininas em trabalho doméstico, para que o capitalismo pudesse acumular riqueza, surgindo então a ideia de trabalho reprodutivo por oposição ao trabalho produtivo e a invenção da mulher como ‘dona de casa’.

O que Cunha e Casimiro (2019) buscaram argumentar foi também detalhadamente desenvolvido por Silvia Federici, que elenca os três pilares da transformação capitalista: separação dos meios de produção das/os trabalhadoras/es, transformação dos corpos em máquinas de trabalho e submissão das mulheres a uma função de reprodução da força de trabalho (2017, p. 85).

Para Federici, o tempo histórico conhecido como Idade Média, em vez de ser interpretado como associado à escuridão e às trevas, a exemplo do que foi feito pelo pensamento iluminista, foi o período do poder feminino. A imposição de uma nova ordem e a acumulação de capital por ela suscitada decorreram de processos muito violentos que acarretaram a destruição dos poderes das mulheres, o extermínio de muitas delas, tanto na Europa como fora dela, e a reinvenção de uma hierarquia calcada em gênero, raça e idade que veio a constituir a dominação de classe (Federici, 2017, p. 90). Segundo Cunha e Casimiro (2019), é neste contexto que surge a naturalização do “trabalho por amor” apontado também por Federici (2017, p. 36). *“Nasce a ideia de mulher como ‘dona de casa’ cuja função é a realizar, sem reconhecimento nem remuneração, todas as atividades que permitem manter viva a sua prole e capaz de trabalhar nas fábricas, nos campos e nos comércios capitalistas”* (Cunha e Casimiro, 2019).

A participação das mulheres no mercado capitalista se dá, no entanto, de forma subvalorizada, como apontado por Helena Hirata (2015). Ao falar das novas configurações da divisão sexual do trabalho no Brasil, Hirata sustenta a ideia de bipolarização do emprego feminino<sup>126</sup>. O polo majoritário é ocupado por mulheres em setores subvalorizados socialmente e com salários relativamente baixos, como o caso do emprego doméstico, que, pela subvalorização, demorou tanto tempo a ser regulamentado no Brasil. Este fator mantém as desigualdades, tanto entre os sexos, quanto entre raça e classe (Hirata, 2015).

<sup>126</sup> Vale assinalar que a participação feminina no mercado de trabalho vem aumentando ao longo dos anos no Brasil independentemente da crise econômica que o país atualmente atravessa, segundo (Hirata, 2015).

Ester Boserup<sup>127</sup>, pioneira nos estudos sobre “*Mulher e desenvolvimento*”, chama a atenção para a invisibilidade e/ou desvalorização das atividades e contribuições realizadas pelas mulheres, ao definir a divisão sexual do trabalho como um elemento de base na divisão do trabalho. Segundo Melo e Serrano (1997), essa subestimação das práticas femininas é consequência do desconhecimento das especificidades das atividades exercidas pelas mulheres no espaço familiar e produtivo, acentuando a ideia do subemprego feminino.

O ocultamento das tarefas domésticas, como algo que foge ao escopo da teoria, porque não é objeto de troca na sociedade, foi tratado pelas feministas marxistas como a construção da imagem partida da mulher, da cidadã de segunda categoria.(...) [tarefas típicas femininas], que antes eram organizadas por meio de relações de parentesco e inseparáveis em gênero e classe, são tratadas separadamente no capitalismo e mantêm uma íntima relação com a situação de inferioridade da mulher no mundo atual. (Melo e Serrano, 1997, p. 151)

Essa perspectiva da “*Mulher e desenvolvimento*”, de acordo com Melo, Cappellin e Castro (1996:85), desenvolvida nos anos 1980, ofereceu elementos para “*uma análise transversal das iniciativas de gestão agrícolas*”. Para as autoras, essa terminologia desenhou um quadro geral do papel das mulheres nos processos de desenvolvimento por meio da divisão sexual do trabalho, evidenciando as variações em diferentes contextos regionais e nacionais.

Segundo as autoras, assim como no espaço urbano, no contexto rural as práticas produtivas das mulheres assumem contornos próprios (Melo, Cappellin e Castro, 2008). Enquanto há um crescente assalariamento que leva à individualização do trabalho das mulheres, distanciando os lares dos locais de trabalho no espaço urbano, a organização do trabalho na unidade familiar, onde nem sempre o trabalho é individualizado, se aplica às atividades produtivas com práticas domésticas/familiares. A coesão do grupo familiar é sustentada por um engrandecimento dos laços afetivos, que se tornam mecanismos de reprodução hierárquica, no quais a lógica da repartição das responsabilidades é fomentada por modalidades de autoridade marital ou paterna. De acordo com Scott (1992), os membros da família, ao longo da história, tinham funções definidas de acordo com sexo e idade. Com a modernidade, essas representações biológicas do trabalho reúnem as mulheres em certas atividades abaixo da hierarquia profissional, provocando uma divisão sexu-

<sup>127</sup> Ester Boserup no livro *Women's Role in Economic Development* publicado em 1970 define pela primeira vez a terminologia “mulher e desenvolvimento”.

al da mão de obra no mercado de trabalho. Como parte dos trabalhos das mulheres é realizado fora da esfera industrial e do comércio, isto é, no espaço doméstico ou da comunidade, tais trabalhos não são pagos. Não sendo assalariados, não têm valor de troca no mercado e deixam de ser considerados como trabalho. Quando muito, são considerados como trabalho reprodutivo (Cunha e Casimiro, 2019).

As mulheres de Buriti do Meio, apesar da pouca estabilidade no trabalho agrícola, apontam em suas falas especificidades que as diferenciam da trabalhadora urbana quando se referem ao sistema no seu dia a dia, *"porque o nosso dia a dia é diferente de quem vive na cidade, só de, por exemplo, levantar, já ir jogar milho para as galinhas, já ir jogar comida pros porcos, já ir cuidando das coisas da roça, já é um meio de vida diferente da cidade"* (Simone, 2018).

Michelle Perrot (2005, p. 11) salienta que, apesar do trabalho considerável desenvolvido pelas mulheres de artesãos e agricultores, este trabalho era confundido com as tarefas domésticas e auxiliares, tornando-se invisível – segundo Perrot, muitos dos trabalhos desenvolvidos pelas mulheres não eram recenseados: *"As mulheres não contam."* (2005, p. 11).

Se a definição de trabalho está ligada ao seu esforço e resultado e, cada vez mais, a visibilidade do trabalho é proporcional a sua intenção, divisão e resultado (Tedeschi, 2010), o trabalho feminino, por sua natureza doméstica e características de reprodução, aproxima-se do que Hannah Arendt definiu por *labor* (Arendt, 1995 p. 94). De acordo com Arendt (2016), a concepção de labor como não dinâmico leva à distinção entre o *trabalho* que é próprio do *homo faber*, e o *labor*, atividade do animal *laborans*. O trabalho produz objetos duráveis ao artificio humano e o labor consiste nas tarefas de reprodução da vida que não deixam vestígios.

Essa concepção de trabalho – justificada por uma origem naturalizada – leva a uma distinção de papéis entre os gêneros na família nuclear, atribuindo como responsabilidade feminina as atribuições domésticas, enquanto os homens voltam-se para o mundo público. Compreendem-se como atividade feminina aquelas destinadas à reprodução e à formação de novos trabalhadores, garantindo a reprodução do modo de produção (Federici, 2017).

A racionalidade camponesa, por sua vez, não se sustenta a partir da lógica de produção do capital, da relação com a terra enquanto mercadoria, apresentando uma forma específica de organização do espaço do trabalho e da própria vida. A

terra, enquanto uma "categoria nucleante", constitui parte de uma "teia de significados", na qual igualmente se encontram as categorias "família" e "trabalho". (Woortmann, E., 1990). A terra é trabalho, é morada da vida (Heredia, 1979). É esse vínculo com a terra que sustenta as dimensões sociais e culturais protagonizadas pelas mulheres de Buriti que descrevemos nos capítulos anteriores, como a dança, o batuque, as lendas, o artesanato e é também esse vínculo que traz Nilda de volta para a comunidade com sua família e que sustenta as relações de idas e vindas dos migrantes camponeses. De acordo com Carvalho (2005, p. 165):

A relação do camponês com a terra põe em causa também a sua vida espiritual. A noite e o dia, a chuva e o sol, a estação de plantio e a da colheita, o trabalho de alguns e o mutirão, a festa e o canto, a estória e a lenda, a façanha e a inventiva, a mentira camponesa, o humorismo camponês, são muitas as dimensões sociais e culturais que se criam e recriam na relação do camponês com a sua terra, com o seu lugar.

O trabalho camponês é desenvolvido na própria terra, possuindo um caráter de domesticidade e de reprodução da vida, assim como o trabalho feminino. É possível, portanto, segundo Miriam Nobre (1998, p. 16), que se naturalize a divisão sexual do trabalho uma vez que a atividade é sustentada pela forma de combinar a disponibilidade de trabalho da família com as exigências das diferentes etapas do ciclo de produção agrícola. Essa naturalização impede que a divisão do trabalho se torne um problema a ser enfrentado pela sociedade.

Faz-se, entretanto, necessária a incorporação de uma análise de gênero nos estudos rurais que permita repensar a família como uma situação de convivência entre indivíduos de sexos diferentes que realizam atividades produtivas e reprodutivas, compartilhando um projeto de sobrevivência e não mais como um conjunto homogêneo de indivíduos com papéis sociais definidos (Melo, Cappellin e Castro, 2008).

Com a questão migratória, todavia, a questão da divisão do trabalho no contexto rural, em suas formas produtivas ou reprodutivas, apresenta ainda especificidades no sentido de que é possível a ocorrência de um aumento da responsabilidade feminina dentro da família. Após o casamento e constituição da família, os homens mantêm suas saídas para trabalhos sazonais, enquanto as mulheres permanecem na comunidade como figura central da família. Episódios de saídas

temporárias foram relatados por várias interlocutoras. Dentre elas destaco a fala de Ivanete:

*Ele sai, aí quando chega o tempo que tem que plantar roça ele tá aqui, mas ele tem que sair porque é difícil serviço no lugar, ele sempre tem que tá saindo... ele tá num lugar ali perto de Pirapora, (...) Ele vem, de mês em mês ele vem, fica uns 10 ou 15 dias e volta. (...) É mesmo em período curto mesmo, quando chega o tempo ele tem que ir dar baixa lá. Outubro, novembro ele tá aqui. Aí ele fica aqui no plantio até dá tempo de colher depois que terminar as colheitas aí... (...).(Ivanete, 2018)*

Com a escassez de oferta de trabalho na comunidade e a dificuldade de plantio devido às condições físicas e climáticas, a migração aparece como alternativa para muitas famílias. Para outras, as saídas sazonais masculinas são uma forma de permanência. Em um grupo focal realizado com as mulheres de Buriti do Meio sobre as alternativas de trabalho presentes hoje na comunidade, elas pontuaram que “O trabalho das mulheres aqui mesmo é cuidar dos filhos, cuidar da casa e o artesanato” e “o trabalho masculino é roça, colheita de café” – este último item se refere às saídas temporárias. O serviço nas fazendas da região hoje, segundo elas, é muito fraco. A queda de oferta de serviços pelos fazendeiros locais decorre da perda significativa da produção agrícola como feijão, milho e algodão que ocorreu na década de 1990. A produção de algodão já tinha sido interrompida anteriormente por fatores macroeconômicos, na década de 1980. O trabalho desempenhando pelas mulheres e pelos homens, como aplicação de inseticidas, limpeza e colheita nas fazendas norte-mineiras contribuía para a renda mensal das famílias da comunidade.

Com a queda da oferta de trabalho local, os homens começaram a se ausentar da comunidade procurando outras fontes de trabalho para sustentar a família. A alternativa para muitos jovens das famílias quilombolas do Buriti do Meio tem sido a migração, principalmente para o sul do estado de Minas Gerais, Brasília e São Paulo. Embora a migração não seja o objeto de análise desta tese, foram identificados dois tipos de migração: uma, que podemos considerar permanente – a pessoa ou família vive um tempo considerável fora da comunidade, que está ancorada numa rede familiar –; outra, uma migração sazonal, em que os homens anualmente se retiram para colheitas de café e corte de cana em outras regiões, como Brasília (DF), Unai, Sul de Minas e, mais recentemente, em Goiás. Essa segunda modalidade dura aproximadamente oito meses, tempo em que as famílias perma-

necem na comunidade. A migração sazonal é o que o povo de Buriti se refere como “*trabalhar na/para as firmas*”. Essa alternativa de migração temporária pode ser encarada como uma forma de resistência e permanência como assinalada por Woortmann: migrar pode ser condição para a permanência camponesa (Woortmann, E., 1990, p. 35). Ou seja, a migração de um membro da família para um trabalho temporário não só dá condições materiais para que a família permaneça na comunidade, como mantém o vínculo do migrante com a comunidade.

As saídas dos trabalhadores e das trabalhadoras da comunidade ocorrem através de redes já estabelecidas. A migração feminina em geral está submetida à relação de parentesco. Quando migram, mantêm-se no que E. Woortmann (1990) denomina de “ilhas de identidade” ou “áreas de referência de identidade”, conservando o vínculo com a terra e a cultura de origem, até que se casem com alguém da comunidade e retornem para Buriti do Meio. Esse tipo de migração, feita por Nilda, interlocutora da primeira narrativa apresentada na tese, fez também parte da trajetória de Simone e Joana, que foram para Brasília acompanhando familiares, lá cresceram, trabalharam, se casaram, constituíram família e retornaram para a comunidade onde criam seus filhos. Hoje muitas jovens saem da comunidade após completarem o ensino médio. Não encontrando uma possibilidade de trabalho na comunidade, vão para Brasília – DF, Goiás e São Paulo, trabalhar em casas de famílias já previamente definidas por meio das redes estabelecidas. Muitas vezes moram nessas casas que as empregam ou nas de algum parente que migrou anteriormente, até que se casam, frequentemente, com alguém da comunidade, e retornam para Buriti do Meio.

O trabalho como empregada doméstica também é exercido nos municípios próximos, como São Francisco e Montes Claros. É a principal alternativa de trabalho desempenhado pelas mulheres quando saem da comunidade. Esse tipo de trabalho aparece como algo temporário, como um período de transição até o casamento, ou até alguma possibilidade de emprego na comunidade para que a jovem possa voltar para junto de sua família. Esse é o caso da filha de Geralda que, ao completar dezoito anos e concluir o ensino médio, foi para Brasília-DF trabalhar em uma casa de família como doméstica, onde mora, sendo seu sonho, entretanto, o de voltar a estudar e fazer faculdade de medicina.

Vale assinalar que apenas recentemente foi dada atenção à relação homem/mulher na agricultura brasileira, em geral por estudiosos. As primeiras refe-

rências à questão de gênero e trabalho se formaram por uma conjugação de reflexões que emergiam no final da década de 1970 na análise do meio urbano e que repercutem para a realidade rural, por meio de uma literatura de divisão sexual do trabalho e análises que acompanham as transformações das demandas dos movimentos sociais agrários (Melo, Cappellin e Castro, 2008).

Buscando suprir uma lacuna na literatura dos estudos agrários, em campos sociológicos e antropológicos, no fim da década de 1970, essas pesquisas buscaram mapear estudos setoriais e regionais que explicitavam sob quais condições os núcleos das unidades domésticas de pequenos agricultores repartiam atividades entre homens e mulheres. Se no Nordeste a complementaridade entre os diferentes grupos familiares na geração de sua renda na plantação açucareira ou na pequena produção familiar foi fonte de reflexões importantes<sup>128</sup>, no Sul do país, como o desenvolvimento da agricultura envolvia um conjunto diferenciado de trabalhadores, buscou-se pensar em quais condições as mulheres se tornavam mão de obra almejada pela emergente modernização da agricultura e com quais alterações elas permaneciam responsáveis pela manutenção da família.

A conjuntura dos anos 1980 e as lutas pela reforma agrária trazem uma diferente abordagem ao arquivo de reflexão. Grupos e movimentos que surgem nesse período, fortalecendo a luta pela terra, começam a incorporar, por vezes, mulheres como interlocutoras. O acesso à sindicalização é a primeira demanda coletiva formulada pelos diferentes segmentos de mulheres trabalhadoras rurais. A partir dessas mobilizações, começa-se a assumir o fato de que as mulheres fazem parte do conjunto da população que produz na agricultura, embora nas pesquisas censitárias elas ainda apareçam como “*membros da família não remunerados*”. De acordo com o Censo agropecuário de 1980, as mulheres empregadas eram 11% da população ativa na agricultura, enquanto 88,9% delas estavam registradas como membros não remunerados da família (Saffioti e Ferrante, 1983).

Na década de 1990, a introdução do conceito de gênero enquanto categoria de análise permitiu avaliar as modalidades de permanência das mulheres vinculadas diretamente à terra, com um maior suporte teórico. Desse modo tornou-se possível articular a inclusão das mulheres como participantes com a atuação dos

---

<sup>128</sup> Destaque para o trabalho realizado por Paulilo em 1987 que ressalta a diferença entre as atividades masculinas e as femininas, *o trabalho pesado e o trabalho leve*, entre o papel do provedor e trabalho de ajuda das mulheres. Ver também HEREDIA (1979).



trabalhadores rurais, fato esse que contribuiu para a recente entrada do recorte de gênero nos estudos sobre agricultura familiar.

Se, por um lado, há o reconhecimento da importância econômica do trabalho masculino, o trabalho feminino na unidade produtiva permanece invisível. As mulheres camponesas, além de serem as responsáveis pelas atividades de cuidado e organização doméstica, muitas vezes acompanham seus maridos no trabalho do roçado, como relatou Gislene (2018), moradora de Buriti do Meio.

*eu cuido da casa, tenho também a lida na roça, vem o tempo das plantações a gente sempre da carreira na roça, planta milho, feijão, uma fava, essas coisas da roça, a mandioca, ultimamente tem sido difícil com essas coisas assim, quase não tá colhendo, devido o tempo, que a chuva não tá sendo boa pra plantação. Mas a gente tá sempre fazendo o que pode, fazendo a nossa parte que Deus faz o resto.*

Sobre essa hierarquização nas relações de produção familiar no que se refere ao trabalho de homens e de mulheres no campo, destacam-se entre os estudos sobre campesinato brasileiro os trabalhos de Heredia (1979), Woortmann e Woortmann (1997). As pesquisas desenvolvidas por esses autores no meio rural brasileiro apontam que, no campesinato brasileiro, é comum o trabalho feminino ser caracterizado como ajuda.

Embora as atividades que se realizam no roçado sejam consideradas trabalho por oposição às atividades próprias da casa, dentro das atividades agrícolas há algumas tarefas que são especificamente femininas, tais como a semeadura ou a limpeza da horta, tarefas estas que, realizadas pelas mulheres, perdem o caráter de trabalho e passam a ser denominadas ajuda. (Heredia, 1984)

Raramente, o trabalho desenvolvido pelas mulheres é visto como o trabalho de maior importância e valor, mesmo se operado com a mesma intensidade que o dos homens. O estudo realizado por Woortmann e Woortmann (1997) sobre a lógica do trabalho na terra aponta a existência de uma hierarquização entre homens e mulheres no que se refere ao saber produtivo no universo camponês. No interior da família como unidade produtiva, os planos público e privado são demarcados pelo pai de família que governa (a família e a produção) porque “domina” o saber. Os homens se ocupam do processo produtivo e do sustento da família.

O processo ideológico está imbricado no processo de trabalho e condiciona a relação entre o consumo alimentar e a participação na produção. Ele faz

com que a mulher, ainda que participando da mesma etapa e momento do processo de trabalho, e mesmo que sua produtividade na jornada de trabalho seja idêntica à do homem, não tenha o direito de partilhar do padrão de consumo dos homens (Woortmann e Woortmann, 1997, p. 53).

Essa diferenciação percebida pelos autores nas unidades camponesas brasileiras reforça os papéis socialmente atribuídos aos gêneros. Ou seja, a divisão sexual na agricultura camponesa está imbricada com a representação social do que é ser mulher e do que é ser homem. As atividades produtivas nas quais as mulheres estão inseridas são aquelas que geralmente remetem à natureza feminina, almejando que cada gênero cumpra sua função social determinada por mecanismos de controle cultural. As aptidões femininas e masculinas estão apoiadas em uma suposta natureza feminina e/ou masculina.

Na mesma linha, Miriam Nobre (1998, p. 16-17) sustenta que a divisão do trabalho aparece através da oposição entre *roçado* e *casa*, com a qual se define o que é trabalho e não trabalho. O roçado é uma atividade masculina e reconhecida como trabalho por produzir o que é fundamental para a sobrevivência. Na casa, ambiente feminino, além das atividades domésticas e de reprodução, se desenvolvem as atividades e cuidados de pequenas criações e artesanato, considerados não trabalho por estarem numa escala inferior segundo a hierarquia de produtos. A ideia da naturalização do trabalho do cuidado nasce sustentada por uma manifestação de amor regulado no e pelo espaço doméstico onde o chefe de família, figura masculina do macho provedor, é quem decide, determinando as condições do presente, representando o futuro desejável e reinventando o passado que legitima todos os seus privilégios (Cunha e Casimiro, 2019). Mesmo que as atividades femininas produzam alguma mercadoria (doces, artesanatos, remédios), a renda gerada por essas atividades é, no geral, usada para pequenos gastos, enquanto a “renda grande”, geralmente originária das vendas agrícolas, considerada tarefa masculina, é utilizada para compras de coisas de maior valor e investimento na produção (Nobre, 1998, p. 18).

A introdução do enfoque de gênero nos estudos rurais permite, então, avaliar a quantidade e qualidade das mudanças que as mulheres vivenciaram no decorrer das transformações da agricultura nas últimas décadas, visando resgatar o conjunto diversificado dos papéis desempenhados por elas. Dessa forma, é possível pensar essas mulheres como agentes e não exclusivamente como indivíduos bene-

ficiados no interior homogêneo dos núcleos familiares ou invisíveis no interior da população.

Na contramão do que ocorre na divisão sexual no campesinato, apontada pelos autores supracitados, as mulheres de Buriti do Meio têm mexido na estrutura da organização camponesa, uma vez que a presença feminina é forte e participativa, como já procurei demonstrar ao longo do desenvolvimento desse trabalho. Se a estrutura camponesa corrobora o quadro social que ainda persiste em nossa sociedade, reproduzindo a condição da mulher submissa, impedida de se expressar e de fazer parte das tomadas de decisões da vida cotidiana das localidades em que se encontra (Tedeschi, 2010), a identidade quilombola recoloca a mulher na sociedade. Essa (re)valorização é percebida na resposta de Dona das Neves, quando perguntada o que é ser quilombola: “*Ser quilombola é lutar, ser quilombola é resistir, ser quilombola é rezar, ser quilombola é festejar, ser quilombola é afirmar*”. (Dona Das Neves, Artesã)

Foi possível perceber na comunidade Buriti do Meio que, mesmo havendo assimetrias de gênero, com suas posições ainda fortemente demarcadas, as mulheres estão tentando romper barreiras e dificuldades contidas em uma hierarquia social que estrutura suas vidas. Para compreender essas assimetrias de gênero em meio a tantas negociações e ainda o forte protagonismo entre as mulheres de Buriti do Meio, busco sustentação na proposta por Haraway (2004) de recorrer às vivências das relações e assimetrias de gênero ao campo semântico, do idioma, das noções de ancestralidade e das relações de trabalho e consumo que atravessam experiências e possibilidades de trajetórias particulares.

É comum as mulheres de Buriti do Meio ocuparem os espaços destinados aos homens, quando eles não os ocupam, desde o cuidado da roça, quando o marido está fora da comunidade, ao batuque nas apresentações – já que, de acordo com a tradição, as mulheres dançam e os homens tocam. A atuação das mulheres na reestruturação da comunidade tem ocorrido em toda a região norte-mineira, como concluído por Aguiar (2014): “*são as mulheres quilombolas quem têm articulado com a sociedade abrangente para obter novas chances, objetivando diminuir os efeitos da marginalização social ocorrida por décadas.*” Quando elas reconhecem seu papel de protagonismo, se fortalecem e afirmam sua autonomia ao lutar por aquilo em que acreditam.

Foi modelando o barro que as mulheres de Buriti do Meio remodelaram suas vidas. O artesanato de barro foi usado como veículo de identidade e como estratégia política para angariar recursos do Estado. Mas vai além: ele tem dado visibilidade à comunidade enquanto grupo quilombola, reposicionando Buriti do Meio no cenário político municipal, regional, estadual e até federal. Essa mobilidade da comunidade é bem colocada nas narrativas das mulheres sobre suas viagens. Como artesãs quilombolas, elas deixam seus lares, maridos, filhos, e partem da comunidade buscando ampliar as possibilidades do desenvolvimento econômico local, com a divulgação de seus trabalhos e também angariando apoio político e institucional para a melhoria de suas condições de vida.

Essa força recém-visibilizada das mulheres pela ação política traz novos contornos para a comunidade e para as atividades desenvolvidas pelas mulheres. Sendo o artesanato sua principal atividade produtiva, é ele quem faz o elo entre o passado da comunidade rural e a “comunidade quilombola”, como abordaremos a seguir.

Busco nesse capítulo trazer o pluriverso do trabalho das mulheres do quilombo Buriti do Meio, sua capacidade de criar riqueza e valorizar o território e suas práticas. Como assinala Cunha, as mulheres têm o poder de andar por cima da linha abissal<sup>129</sup>. Muitas das experiências das mulheres do Sul – não como espaço geográfico, mas local de sofrimento, resistência e alternativas – não apenas disputam a hegemonia totalitária das linhas abissais, como as subvertem. Para muitas mulheres, exercer atividades consideradas tradicionalmente como femininas – cozinhar, agricultar, comerciar, tecer, ensinar, fazer medicamentos e criar objetos que são mais do que objetos porque produtos da sua criatividade e da sua arte – faz parte do seu repertório diário de ação (Cunha e Casimiro, 2019).

---

<sup>129</sup> As linhas abissais são aquelas que criam um mundo de seres (aqueles possuidores de dignidade, história, identidade, memória, cultura e poder criativo) e de não seres (são seres ontologicamente falhos onde prevalece a animalidade, a irracionalidade, a repetibilidade, a incapacidade de pensar o mundo e a vida como seus). Segundo Boaventura de Souza Santos (2007), as linhas abissais separam as pessoas e os seus mundos através de um modelo colonial e promovem e garantem a desigualdade ontológica, social e epistemológica.

## 5.1

### O artesanato: das sombras das árvores aos galpões de produção

Segundo relato de Dona das Neves<sup>130</sup>, uma negra caiu numa armadilha pra pegar caça e “*de vez em quando pegava nego também*”, “*a sinhá mandou acorrentar ela*” e levou para a fazenda, onde ela começou a trabalhar “*limpando as vasilhas*”. Um dia, vendo a carne que era desperdiçada, a tal negra capturada disse que de onde ela veio o povo cozinhava tudo no feijão. “*Aí ela fez os pés de porco, os pedaços [...] tudo junto na panela, o povo tudo gostou, mas ficou muito preto por causa da panela, aí ela disse que tinha que ser com a panela de barro para não ficar preto*”. Dona das Neves conta que essa “negra capturada” pediu para retirarem o barro para que ela fizesse a panela para preparar a “Feijoada<sup>131</sup>”. Depois de ensinar como fazer os utensílios domésticos, também ensinou fazer telhas amassando o barro na perna, contou outra artesã (Rosemeire, 2018). As casas até então, segundo relato das artesãs, eram cobertas com palhas e teto baixo, sendo muito frequentes os incêndios.

A produção do artesanato em barro foi, durante muito tempo, realizada debaixo das árvores, nos próprios quintais, com as peças queimadas em fornos improvisados no chão. Inicialmente, as peças eram produzidas para o uso doméstico, eram meios de produção no sentido real, como assinala Mies (2016). A autora destaca a importância da invenção das primeiras ferramentas para a reprodução da vida e destaca essa atividade como própria das mulheres, “*as primeiras ferramentas eram recipientes para apanhar e guardar alimentos: cestas, recipientes feitos de folhas, cascas e mais tarde canecas (...) eram utilizadas para produzir algo novo e transportar e armazenar aquilo que era produzido*” (Mies, 2016). As mulheres de Buriti do Meio produziam potes para armazenar água, gamelas, cuias, panelas, pratos e utensílios com funções de servir às atividades domésticas. A necessidade e a condição de precariedade da região atribuíram valor de troca às peças, que passaram a ser comercializadas – na maioria das vezes trocadas – nas fazendas próximas e mercados de cidades vizinhas, para aquisição de alimento.

Segundo a artesã Rosimeire, o artesanato em barro sempre existiu na comunidade e as famílias viviam disso. Hoje, apesar de ainda encontrarem dificuldades, para ela, a vida local melhorou muito: antigamente “*a gente levava três peças na*

<sup>130</sup> Entrevista concedida por Dona das Neves, 2017.

<sup>131</sup> Que junto com a fava e o casadinho está entre a culinária típica do Quilombo Buriti do Meio.

*cabeça, caminhava até a cidade com essas peças na cabeça para vender [...]”* (Rosimeire, 2018).

O artesanato em cerâmica é citado pelas mulheres quilombolas do Buriti do Meio como a principal atividade desenvolvida na comunidade. Produzido a partir da argila encontrada na própria comunidade, hoje esse tipo de artesanato conta com diversos tipos de objetos tais como jarros, bonecas – também conhecidas como namoradeiras – gamelas, vasos ornamentais, esculturas e imagens.

Figura 20 Artesã quebrando o barro



Fonte: acervo pessoal

Dona das Neves (2017) conta que os potes são produzidos na comunidade há mais de 200 anos. Para ela o artesanato é mais que arte, é de onde retira o sustento. *“Todos os dias pegávamos os potes na cabeça e andávamos quilômetros para vender ou trocar por alimento”*. Segundo a artesã Das Neves, no passado, a maior parte das famílias tinha o barro como única alternativa de fonte de renda. Lamenta o desinteresse de algumas pessoas em continuar trabalhando com o barro; segundo ela, todas as famílias da comunidade sabem fazer, mas com o tempo algumas foram se afastando, perderam o interesse, se envolvendo em outras coisas. Segundo Joana, liderança local e ex-presidente da Associação Comunitária, hoje a produção do artesanato em barro envolve aproximadamente dez famílias.

O envolvimento atual de um número consideravelmente pequeno na produção das peças apresenta-se como um desafio para as artesãs. O desinteresse das novas gerações pela prática aparece como uma preocupação das mulheres que

estão inseridas nesse trabalho artesanal, que temem por sua extinção, acabando com a originalidade da comunidade que é vista na região como a comunidade dos artesanatos. Na visão das mulheres, é necessário criar estratégias para incentivar a juventude a participar das bases produtivas do artesanato para a manutenção da prática e dos saberes históricos. Para tentar envolver os jovens na produção, o Projeto Quilombo de Direitos tem buscado integrar as práticas artesanais e a história da comunidade nas atividades do projeto, com visitas aos galpões de produção e conversas com as artesãs.

Figura 21 Oficina de artesanato pelo Projeto Quilombo de Direitos



Fonte: acervo pessoal

A produção de peças em cerâmica é uma atividade tradicionalmente feminina. O conhecimento de modelar o barro é adquirido por meio de herança genealógica e do convívio com a parentela. Não é comum aprender a arte com alguém de fora da família. As mulheres aprendem com a mãe e avó, em alguns casos com as sogras. O processo de modelagem exige certa habilidade que vai sendo desenvolvida e aperfeiçoada na experiência diária do “*mexer com o barro*”.



Os homens em geral não modelam a peça. Auxiliam na retirada do barro e na queima das peças, enquanto as mulheres fazem o trabalho de “*levantar a peça*”<sup>132</sup>. Alguns homens recentemente têm desenvolvido o trabalho de modelar as peças, o que demonstra uma plasticidade nos papéis de gênero; entretanto, é bem menos comum se definirem como artesãos. Os homens que se envolvem no processo de modelagem da peça se especializam em esculturas, imagens e, mais raramente, namoradeiras, como o filho de Dona das Neves, que produz esculturas.

Figura 22 Artesã levantando a peça



Fonte: acervo pessoal

Pedro Assis (2015), em trabalho desenvolvido no Buriti do Meio no qual procurou avaliar a produção de identidade a partir da aprendizagem prática na produção de artesanato, identificou que a prática do artesanato é repassada de geração em geração. Nos primórdios era a única maneira de sobreviverem, de terem utensílios domésticos como panelas, pratos, potes, entre outros. Essa arte foi sendo trabalhada e aprimorada. Os mais jovens começam a desenvolver a prática de “*modelar o barro*” pela necessidade de auxiliar os familiares na produção, possi-

<sup>132</sup> Na linguagem das artesãs significa colocar a peça no seu ponto final.



bilitando que o conhecimento da técnica atravessasse gerações e envolva em alguns casos todo o grupo familiar, como no caso da família de Dona das Neves.

Dona Maria das Neves é a matriarca de uma família de sete filhos, é liderança cultural da comunidade e uma das referências da produção do artesanato. Toda a família de Das Neves está envolvida na produção do artesanato. Suas três filhas se formaram em pedagogia e são professoras na escola quilombola local. Entretanto, mantêm junto à mãe a tradição do “*mexer com o barro*”. A filha mais velha, em especial, todos os dias, após cumprir a sua carga horária de trabalho na escola, acompanha a mãe na produção das peças. Contou que aprendeu com a mãe desde muito menina; começou brincando de fazer panelinha de barro tentando imitar as panelas que a mãe fazia.

Maria Cássia, uma das três filhas de Dona das Neves, que também é professora do ensino básico da E. E. da Faz. Quilombola Passagem Funda, conta que pôde concluir seus estudos por causa do trabalho de sua mãe como artesã. “*Estudei e me formei na universidade por causa do artesanato, do trabalho da minha mãe... [o artesanato é] uma forma de diversão, mas também de geração de emprego e renda*”<sup>133</sup>. Ela conta que aprendeu a arte e auxilia no acabamento das peças quando necessário, mas que é mais frequente ficar com a tarefa de cuidar da casa para que a mãe se ocupe do trabalho com o barro, já que o trabalho doméstico é de responsabilidade feminina. Na casa de Dona das Neves, além das três filhas citadas, moram com ela dois filhos, um genro e o marido. No entanto, são as mulheres que se encarregam do trabalho doméstico. Apenas na ausência das mulheres é que o filho mais novo assume a tarefa da cozinha, providenciando a refeição. Da mesma forma que foi percebida a divisão de tarefas no período de vivência na casa de Dona das Neves, essa divisão sexual do trabalho aparece nos relatos das artesãs que estão vinculadas aos galpões de produção. Para que exerçam a atividade no galpão, é necessário que tenham uma mulher cuidando das tarefas domésticas. Na ausência dessa mulher, o filho mais novo assume ou o homem que tiver na casa, mas sempre com caráter de ajuda, pois o cuidado da casa continua sendo responsabilidade feminina. Nas tarefas de cuidado da casa incluem-se varrer o quintal, dar comida para os animais e molhar plantas e hortas.

Um dos filhos de Dona da Neves, como citado, desenvolveu a habilidade de “*mexer com o barro*”, produzindo bonecas e esculturas. Entretanto, não é fre-

---

<sup>133</sup> Depoimento de Maria Cássia, durante grupo focal realizado em fevereiro de 2017.

quente ver o jovem no espaço de produção, o que pode estar associado ao fato de este ser um espaço de mulheres e, por conseguinte, o artesanato de barro não ser considerado uma atividade masculina. Isso acontece principalmente no período em que os homens da comunidade estão sendo recrutados *pelos firmas*<sup>134</sup> para o trabalho de colheita em fazendas de café – trabalho marcado como masculino. A expectativa do jovem é ir para o Sul de Minas, como os irmãos.

Os outros filhos ajudam com a retirada do barro e a queima das peças juntamente com o esposo de Dona das Neves. Simone, artesã vinculada a outro grupo de artesanato, ressalta que a participação masculina no artesanato é bem específica da família de Dona das Neves, uma vez que nos outros grupos de produção o trabalho é feito, de modo geral, unicamente por mulheres.

O barro utilizado para fabricação da cerâmica pelas artesãs da comunidade é retirado de uma gruta dentro do próprio quilombo, em região de serra. O transporte é realizado em sacos nas costas ou em lombo de burro. Por ser um trabalho considerado pesado, os homens o realizam, embora algumas mulheres também o façam.

A argila utilizada como matéria-prima da produção pode ser encontrada em três tons de coloração: avermelhada, esverdeada e azulada, sendo este último tom menos comum. A preparação do barro para a utilização da modelagem das peças é feita em sucessivas etapas. Primeiro, ainda seco, ele é quebrado em pequenos pedaços com auxílio de um pau. Essa fase envolve a cooperação de diversas pessoas, inclusive dos homens. Após estar bem fino, o barro é peneirado e em seguida acrescenta-se água. Já molhado, ele é amassado até alcançar a textura de uma pasta. A mistura entre os tipos de barros às vezes é necessária para se obter uma boa liga. Para uma pasta homogênea, é necessário “*despinicar*” o barro: este é o processo de tirar as impurezas, pedras ou qualquer outra substância que comprometa a uniformidade da massa.

Após a quebra e a mistura do barro, se preparam as bases da peça. São preparados “bolos” de barro que são achatados nas bases e definem o tamanho e altura da peça. As bordas vão sendo puxadas – levantando-se o corpo da peça. Inicia-se, então, o processo de levantar a peça. São preparados cilindros, rolos de barros, que são empilhados na horizontal, fazendo um círculo sobre a base, aumentando o comprimento da peça. Enquanto são empilhados, vão ganhando forma pelas mãos

---

<sup>134</sup> Modo como eles se referem ao recrutamento de trabalhadores.

das artesãs, com o auxílio de instrumentos rudimentares, como o *cuité* – taco de cuia – e o *puxador* – taco de tábua. Instrumentos improvisados como espiga de milho, sola de borracha de chinelo ou pedaço de couro ajudam a modelar as peças e seus detalhes. Elas vão ganhando formas arredondadas, com desenho limpo e funcional, que darão origem aos potes, bonecas, moringas, gamelas, panelas, a um sem-número de utensílios.

Figura 23 Artesã no galpão de produção



Fonte: acervo pessoal

Quando ganham forma, começa-se a fase dos acabamentos. A artesã molha a peça com a mão e alisa o barro, retirando qualquer impureza que tenha permanecido e cobrindo os buracos que porventura tenham ficado no corpo da peça para que ela fique plana e lisa. Em seguida, o objeto é posto para secar depois de novamente alisado, agora com o barro seco e o auxílio de semente. É feita a pintura, que dá características únicas de identificação da peça. Pela pintura as artesãs identificam a procedência da peça. Segundo Assis (2015), em cada peça há a marca de uma família, e é por essa marca que a comunidade diferencia cada uma delas. O artesanato se consolidou na comunidade como uma atividade coletiva. Mesmo quando realizada individualmente, não se constitui em atividade puramen-

te individual, já que a técnica e o saber fazer são compartilhados pelo grupo, fato que permite a identificação da autoria.

A pintura dos objetos é feita com tauá<sup>135</sup> vermelho, que é apanhado na beira das lagoas e preparado em uma panela com água, formando uma calda grossa. Após secagem parcial ao sol, a peça é cortada com uma faca, gilete ou algo cortante de metal. Durante esse processo, vão se acumulando peças para a preparação da queima. Após o polimento – processo realizado com auxílio de uma semente – há mais uma secagem ao sol e uma secagem lenta, à sombra, para retirar a maior parte da água. Em seguida, a peça é levada para queimar.

Figura 24 Forno para queima das peças de artesanato



Fonte: acervo pessoal

Hoje esse procedimento é realizado em um forno à lenha próprio para o artesanato, adquirido através do Projeto Quilombo de Direitos. O processo de queima dura cerca de duas horas, dependendo do tamanho da peça. Durante o início da queima, é preciso abafar o forno para que ocorra um processo que faz com que os pigmentos de ferro presentes na argila adquiram uma coloração escura, escure-

<sup>135</sup> Argila com coloração avermelhada pela presença de óxido de ferro. Para a pintura das peças, é feita uma mistura da argila com a água formando um líquido, similar a uma tinta.

cendo a peça. Se esse processo não for realizado adequadamente, a peça pode rachar ou não obter uma finalização adequada, ficando frágil e imprópria para o uso.

Maria Lúcia trabalha com sua mãe, Dona Venância, em um dos núcleos de artesanato da comunidade e lembra que iam até pouco tempo atrás na cidade vender quando precisavam de algo. Dona Venância é hoje a mais velha da comunidade.

Figura 25 Peças de barro antes e depois da queima



Fonte: acervo pessoal

Como o trabalho é todo manual, as peças são únicas e muitas vezes quebram durante a queima. Segundo as artesãs, isso ocorre quando o barro não está bem amassado, limpo e sem pedras. No momento da queima, por ação do vento, pode ocorrer de a peça queimar, ficando mais escura por conta das cinzas e da fumaça.

Em uma conversa com as artesãs do Grupo União foi-me explicado que as peças produzidas por elas não têm autoria e uma peça pode ter participação de mais de uma artesã durante sua fabricação. No momento da conversa, por exemplo, todas elas estavam fazendo a preparação da peça para ir ao forno, e as mesmas peças circulavam entre as mulheres. Após a venda, o dinheiro adquirido é

partilhado entre todas as artesãs do grupo. A produção em grupo tem trazido um novo sentido para o trabalho artesanal, pois a produção conjunta e compartilhada permitiu o fortalecimento dos laços afetivos entre as artesãs, reforçando sentimento de solidariedade e reciprocidade entre as mulheres.

*As mulheres resistem, as mulheres são muito animadas, e o trabalho aqui no grupo é muito interessante pra nós porque a gente vive assim uma união, vive feliz, a gente conversa, distrai, né... não vê quase as dificuldades passar, as dificuldades passa rápido né, quando a gente trabalha em grupo é muito, uma pensa em ajudar a outra, né... não pensa em si, porque se igual é difícil se fosse se a gente trabalhasse fosse só a gente desistia facilmente né, mas como a gente está vendo que estamos lutando pelos objetivos de muitas pessoas ,né [...] (Rosimeire apud Aguiar, 2016).*

Essa fala de Rosemeire, que é filha de uma artesã e atua juntamente com a mãe no grupo União, expressa os sentimentos de união, compartilhamento e fortalecimento experimentados pelas mulheres. Trabalhar em grupo tem ajudado no enfrentamento das dificuldades para que elas não “*desistam facilmente*”. A experiência em conjunto tem contribuído para que as mulheres se coloquem à frente das causas locais na construção de uma comunidade melhor. A fala de Rosimeire demonstra a luta que essas mulheres estão assumindo na vida do quilombo. Os produtos de um trabalho que leva tempo e dedicação abrem outras possibilidades para além do aspecto meramente econômico.

As mulheres do quilombo Buriti do Meio falam com orgulho do trabalho que desenvolvem com o barro. A artesã Rosemeire assinala a importância do artesanato para a comunidade, por fazer parte da tradição quilombola e conservar essa cultura local. Além de sua função de subsistência, o artesanato em barro tem um valor social de relevância fundamental para o reconhecimento, seja da comunidade como comunidade quilombola, seja das mulheres como artesãs. Em diversos relatos, apareceram afirmações semelhantes a essa, ditas por uma artesã durante uma entrevista coletiva com artesãs em 2016: “*antes a gente era os pretos do Buriti, agora somos artesãs*”.

Essa curta frase, porém cheia de significados, traz dois pontos para a reflexão:

(i) a identidade do negro quilombola, admitindo aqui um conceito de identidade não estático, percebida como uma construção coletiva e da cultura material. A adoção ou não de comportamentos tradicionais e não tradicionais permite a

percepção da maneira pela qual as identidades são reformuladas. A fabricação de cerâmica, assim como a dança e o batuque, pode ser compreendida como uma estratégia sutil de resistência, pois se expressam através da manutenção de traços étnicos. "*Fazer barro é coisa de negro*". Nota-se aqui que o "mexer com o barro" das negras do Buriti vem construindo de forma dinâmica a identidade do grupo. Mexer com o barro configura um movimento das mulheres de Buriti entre o fazer e o transformar.

(ii) o reconhecimento individual das mulheres negras quilombolas artesãs de Buriti do Meio. Ou seja, a produção de objetos em cerâmica – o mexer com o barro – permitiu aqui a identificação e o reconhecimento das pessoas que residem na comunidade de Buriti do Meio, fazendo desse povo um grupo especial dentro do contexto local. Se antes eram as "*negras do Buriti*", referidas em tom pejorativo, hoje, após o reconhecimento como quilombola, se tornaram também "artesãs do Buriti". Para essas mulheres, "ser negra" deixa de ser motivo de vergonha quando elas se reconhecem como sujeitos dotados de um valor histórico que merece reconhecimento. Essa mudança trouxe não só reconhecimento e valorização para o artesanato de barro, mas para as próprias mulheres artesãs. É possível identificar aqui um valor social dos potes de barro uma vez que os moradores desse espaço são reconhecidos pelos 'de fora' especialmente por essa prática.

Essa segunda chave pode ser pensada por meio da sociologia das emoções, a partir da díade de emoções, vergonha/orgulho, pensando *as emoções* como uma categoria analítica importante nos estudos das relações sociais. É possível que a análise das emoções abra uma perspectiva complementar ao acervo teórico e empírico que vem sendo desenvolvido na pesquisa realizada com as mulheres artesãs do Quilombo Buriti do Meio.

Segundo Carolina Gonzalez (2016, p. 149), "*Las emociones desempeñan un papel transcendental en la comprensión sobre la manera como se estructura la vida social*". De acordo com Le Breton (2013), estamos conectados com o mundo por uma rede contínua de emoções. Dito de outro modo, por meio das emoções é que se constituem as relações sociais que estabelecemos cotidianamente com os outros.

O conjunto de emoções que emergem em determinadas situações se torna, nesse sentido, uma ferramenta de auxílio que nos permite estudar a estruturação da vida laboral. As emoções podem contribuir para a compreensão do trabalho



desempenhado e de sua relação com quem o executa. Por meio das emoções apresentadas nas interações com as mulheres artesãs, é possível compreender um pouco mais sobre as relações entre elas – as mulheres quilombolas artesãs –, o artesanato e a comunidade. Na narrativa das mulheres, o *ser artesã* sofreu uma transformação: se no passado era motivo de vergonha, pois contam que “ficavam sujas” e sofriam discriminação quando necessitavam ir à cidade trocar peças produzidas por alimento, agora, após o reconhecimento como quilombolas, ser artesã se tornou motivo de orgulho. Essa passagem fica bem clara no relato de uma artesã: *“a gente era muito discriminada, quando a gente ia vender, a gente sofria muito, aqueles que não conheciam a gente, que não reconhece nada, acreditava que nós eram uma qualquer ... Fazia piada da gente.... Hoje não (...) A gente caminha mais sem discriminação, sente mais à vontade, qualquer lugar que a gente chega é reconhecido”*.

Apesar dessa centralidade do artesanato em barro dentre as atividades produtivas do Buriti do Meio, para algumas das mulheres, ele é uma atividade complementar. Esse é o caso da própria Rosemeire, que é artesã, mas que também é cozinheira na escola, produz biscoitos e bolos para comercialização, além de se envolver, com a família, em atividades agrícolas e de criação de galinha e, com outras mulheres, no trabalho da horta comunitária. Rosemeire, juntamente com a nora, é, ainda, responsável pelo cuidado da casa onde vivem.

Simone, uma das artesãs do Núcleo União, é a presidenta da Associação Comunitária e atualmente cursa sociologia em uma Faculdade em São Francisco. Contou-nos que, quando criança, foi com sua mãe para Brasília e retornou para a comunidade, após o seu casamento com um jovem do quilombo. O artesanato, ela aprendeu com sua avó, que era artesã. Simone conta que, quando passava as férias na comunidade, gostava de acompanhá-la na produção e nas vendas que eram feitas nos municípios próximos. Simone está tentando uma vaga de agente de saúde do posto de saúde da comunidade, uma vez que a única renda fixa da família é o Programa Bolsa Família, que utiliza para pagar sua faculdade, enquanto o marido se ocupa do trabalho sazonal na colheita de café no Sul de Minas.

Como Rosemeire, Flávia e Simone, diversas outras mulheres da comunidade Buriti do Meio nos relataram suas histórias de vida e as inúmeras atividades que desempenham, caracterizando a pluriatividade do trabalho feminino. O artesanato, uma vez que é uma atividade de destaque na comunidade, por ter relação direta



com o processo de reconhecimento como quilombola e das artesãs, é peça-chave para a relação da comunidade com o espaço externo. Vale assinalar, apesar da relevância do artesanato de barro, a presença marcante de outras formas de trabalho, que aparecem nas narrativas das mulheres: as quitandas, como bolos, doces e biscoito, a horta comunitária, dentre outras, que pudemos destacar nas narrativas citadas. Embora algumas atividades não aparecessem nos depoimentos, emergiam frequentemente no dia a dia da comunidade quando do trabalho de imersão: uma jovem, por exemplo, recém-casada, me disse no momento da entrevista ser dona de casa, e, posteriormente, chegou a informação de que ela exercia atividade de costureira<sup>136</sup>. Como ser costureira não era uma atividade permanente, rotineira, ela não a considerava seu trabalho.

Além das tradicionais peças de barro que são conhecidas por toda a região, outros trabalhos artesanais estão presentes na comunidade, como a tecelagem de algodão e a esteira de palha de banana. Dona Honorinda, artesã de esteira de palha de banana, aprendeu com a mãe aos 9 anos de idade. A fabricação era para uso doméstico, mas trocavam por feijão, fava, queijo e leite com os fazendeiros da região. Mesmo não tendo um comércio próprio, conta que nunca deixou de praticar. Hoje faz esteiras para uso próprio e para preservar a arte<sup>137</sup>.

Dona Venância lembra dos trabalhos que aprendeu ainda menina quando ainda nem tinha idade permitida para fazer: “*A gente era assim, trabalhava só em casa... aprendi fazer coisas que nem podia fazer, umas bestagens (...)* desde pequena ajudava a mãe a fiar a roda, assim que meu pé alcançou, depois desinquietei para fazer renda... com oito anos aprendi a fazer biscoito”. Hoje com 83 anos, Dona Venância ainda faz biscoito, rapadura e o artesanato em barro.

A produção de objetos de barro está ligada aos modos de vida da população. Esse valor de uso é identificado já no relato sobre a negra que fez a primeira panela de barro para o preparo da feijoada. Além das panelas - peças que demarcam o seu surgimento - que são utilizadas no uso doméstico, as moringas e potes fazem parte da composição e rotina das casas. São esses potes os utensílios utilizados para guardar a água potável para a utilização diária. Parte do cotidiano das famílias da comunidade, os potes de barro ganham um valor de uso importante.

---

<sup>136</sup> Registro do caderno de campo.

<sup>137</sup> Registro do caderno de campo

Figura 26 Água no pote



Fonte: acervo pessoal

Além do valor sociocultural - como arte tradicional - e de uso, apresentados anteriormente, o artesanato para muitas famílias é uma fonte de renda possível. Ou seja, o artesanato representa a cultura local, mantém sua identidade e é fonte de sobrevivência, como foi possível perceber em vários depoimentos.

Atualmente, a produção de objetos de barro na comunidade Buriti do Meio é voltada para a geração de trabalho e renda, ancorada nas determinações da produção, distribuição e comercialização. A distribuição e a comercialização são as principais dificuldades encontradas pelas artesãs. Não precisam mais levar suas peças a pé como era de costume para fazer as trocas, após o reconhecimento como quilombola. Com a visibilidade que ganharam, a venda passou a ser realizada principalmente por encomenda, mas, ainda assim, esse sistema não é suficiente. Para expor as peças, aumentar a visibilidade dos objetos e conseguir aumentar a quantidade de vendas, as artesãs necessitam de idas frequentes a feiras e eventos culturais. Embora tenham conseguido um caminhão, por meio de um projeto, para auxiliar o transporte das peças, elas encontram dificuldades para custear os gastos

com o transporte, o pagamento do motorista e até mesmo a ida das próprias artesãs. Quando conseguem um auxílio e ele se mostra insuficiente para a ida de todas as artesãs envolvidas nos núcleos de produção, ou se distribui o número de vagas pelos grupos ou se define entre elas quem irá representando a comunidade e levando as peças de todos os núcleos.

É possível encontrar peças das artesãs de Buriti do Meio nos mercados municipais, feiras livres e centros culturais das cidades norte-mineiras. Nos mercados municipais e feiras livres, as peças são encontradas em pequenas quantidades, com a comercialização em geral feita por revenda. Já nos centros culturais são sobras de alguma exposição que ficam em consignação e, de acordo com a realização da venda, o valor recebido é repassado para as artesãs.

Figura 27 Peças armazenadas no galpão



Fonte: acervo pessoal

Motivadas e orgulhosas, as artesãs relatam suas participações em diversas feiras para além do território mineiro, “*Fomos até Santa Maria, lá no Sul do país*”, “*Foram vários dias viajando [se referindo ao tempo que permaneceram no ônibus], a gente quer ir de novo*” relataram duas artesãs. Outra artesã contou que foi até o Rio de Janeiro e andou na praia, mas ficou com medo do mar e comple-

menta dizendo o quanto foi significativo para ela estar representando a comunidade e sua cultura numa cidade como o Rio de Janeiro<sup>138</sup>.

A comercialização das peças é relatada pelas artesãs como um dos principais desafios. As mulheres necessitam muitas vezes de ajuda do poder público e de autoridades locais para levar as peças e comparecer aos eventos. A insuficiência de vagas no transporte ou no valor do auxílio causa atritos entre os grupos de artesãs. Os conflitos internos que transparecem nas falas das entrevistadas ainda são um impasse que muitas vezes prejudica a organização social na comunidade. Algumas vezes esses conflitos são manifestações de outros atritos da comunidade que envolvem relações de parentescos e, mais recentemente, as crenças religiosas. Foi possível notar em alguns relatos uma tensão entre a religião católica e a evangélica, no que se refere à conservação e às práticas de atividades tradicionais que tenham vínculo com questões étnico-raciais. Pessoas pertencente ao grupo evangélico se envolvem menos com algumas atividades culturais da comunidade, como danças e batuques, por não estarem de acordo com suas crenças, como relata Ivanete, sobre sua participação nas atividades culturais

*algumas eu participo, as que eu vê que dá para mim enquadrar eu participo. Nós tem o ensinamento também de que não é tudo que tiver que a gente pode tá participando, nós somos evangélicos. Mas tem alguns que a gente sabe que dá para participar, que a gente pode participar, eu participo.*(Ivanete, 2018)

Entretanto, mesmo não estando oficialmente vinculada a nenhum núcleo de produção, Ivanete conta que costuma ajudar sua mãe, que também é evangélica, e produz artesanato em casa ou muitas vezes auxilia sua tia no galpão.

*os artesanatos mesmo que nós faz, lá em casa mesmo para mim, me ajuda muito. Cada lugar que eu vô, que eu levo uma pecinha já me ajuda, se eu vender uma a R\$10,00 ou por R\$ 20 já dá para comprar um arroz, um feijão. Igual a farinha também a gente leva e vende, já ajuda também em casa.* (Ivanete, 2018)

Nota-se na fala de Ivanete e na de outras mulheres com quem conversei nos galpões de produção, que, apesar de muitas vezes elas não estarem presentes em feiras e atividades culturais por serem evangélicas e essas atividades não se “enquadrarem” em suas crenças, como disse Ivanete, no que se refere ao artesanato, a participação de mulheres evangélicas se faz presente.

<sup>138</sup> Algumas artesãs e o grupo de dança da Comunidade de Buriti do Meio estiveram no Rio de Janeiro para participar da Cúpula dos Povos, evento paralelo à Conferência Rio+20 que ocorreu em 2012.

## 5.2

### Narrativas femininas e estratégias de permanência

Nos relatos das entrevistadas de Buriti do Meio, a falta de possibilidade de um emprego na comunidade apareceu como um dos grandes problemas a ser enfrentado pela população local, o que exige estratégias de permanência, que são desenvolvidas principalmente pelas mulheres. Juntamente com esse fator, foi possível perceber a sensação de instabilidade e a ausência de perspectiva de futuro que acompanhavam algumas mulheres, principalmente as mais velhas e com menos escolaridade. Hoje essas últimas depositam suas esperanças de futuro melhor na vida de suas/seus filhas/os. As políticas sociais de distribuição de renda como o Bolsa Família e o Benefício de Prestação Continuada têm sido as principais estratégias para o alívio da pobreza e muitas vezes a única possibilidade de uma renda certa para as famílias de Buriti do Meio.

O isolamento no qual viveu a comunidade deixou a população à margem da sociedade por longas décadas, sem expectativa de uma vida melhor. Os programas sociais adotados pelo Governo Federal, através do Plano Brasil Quilombola, aliviaram significativamente o quadro de pobreza a que estavam submetidas as pessoas do quilombo. O processo de reconhecimento da comunidade como quilombola foi agarrado pelas mulheres como possibilidade de uma vida melhor, como citado no capítulo anterior. Tânia destaca o ano de 2002 como o que marca a mudança que veio ocorrendo na comunidade, ano em que, segundo ela, começa a mobilização em busca por reconhecimento. Ela descreve o período vivido pela comunidade, anterior a esse processo, como de *muita calamidade*. Hoje, apesar da situação ainda ser difícil e de muita pobreza, segundo ela, todos estão cadastrados no Bolsa Família. “Em 2002, aqui na comunidade tinha 14 pessoas só, que era inserido no Bolsa Família” (Tânia, 2017).

Em diversos depoimentos, o Programa Bolsa Família foi declarado como a única renda fixa “O dinheiro que nós pega lá em casa mesmo é o Bolsa Família. 163 reais. É o que não falta mesmo” (Ivanete, 2018). O benefício do Bolsa Família que a família de Ivanete recebe complementa a renda recebida com a produção de farinha de mandioca, o trabalho na roça e o que o marido consegue na colheita temporária.

*A farinha a gente faz, inclusive nós já até fez esse ano, meu esposo tava aí, no período que ele estava, nós fez a farinha. E eu parei, quando eu vou parar de fazer a farinha eu ligo para professora e falo, hoje eu não vou poder ir porque essa semana eu to trabalhando... eles me entende porque é mãe de família, tem que tá cuidando, agora esses dias mesmo tem umas quatro semanas que nós tinha que passar na farinha da mandioca toda pra poder limpar, pra plantar de novo. Aí nós faz, aí um ajudando o outro, mutirão, igual o povo me ajudou, eu ajudei eles, igual meu esposo também tava, ai um ajudando o outro. (Ivanete, 2018)*

A família de Gislene também conta com o auxílio que recebe do Programa Bolsa Família, “*Eu recebo Bolsa Família, nossa família lá pega... era R\$ 117, esses diazinhos agora aumentou para R\$ 123*” (Gislene, 2018). Mas, segundo Gislene, apesar da ajuda do PBF “*falta o esforço, né, dos políticos, que muitas às vezes não ajuda do jeito que deveria ajudar, então deixa a desejar*”. Entretanto, Gislene identifica as melhoras que a comunidade adquiriu após o reconhecimento como quilombola:

*Mudou bastante, porque antes era mais difícil, muito mais difícil, hoje em dia já melhorou muitas das coisas, até energia elétrica mesmo que não tinha, quase que ninguém não tinha, hoje pode dizer que todo mundo tem, é poucas as pessoas que não tem energia elétrica. A questão da água também melhorou bastante por mais que tenha dificuldade hoje mas, melhorou muito porque antes era pior. (...) No tempo de mamãe as coisa era mais difíceis, mais complicada. Assim a questão mesmo de trabalho ,né, porque muitas vezes não tinha, não procurava, meu mesmo, no meu caso hoje já tem esse... ajuda, ajuda muito, essa parte de fazer os biscoitos, já me ajuda bastante, e na época de mamãe não tinha isso, não teve isso, era o dinheirinho do pai dela e trabalhando no serviço pesadão mesmo, para conseguir um pouco para alimentar muitas crianças, e ela lá, era uma turma de 11, eram 11 filhos, então eles enfrentaram mais dificuldade do que a gente.(Gislene, 2018)*

Na fala de Gislene destaca-se também a dificuldade de encontrar trabalho na comunidade, que ela aponta como tendo melhorado, pois no tempo de sua mãe, não havia nem as poucas oportunidades que existem hoje. Dentre os vinte e cinco questionários aplicados na comunidade, somente seis famílias têm membros com trabalho assalariado, a saber: um agente comunitário, um empregado no Posto de Saúde da Família local, um motorista do ônibus escolar, duas auxiliares de serviços, quatro professoras na Escola Estadual da Fazenda Passagem e um segurança em uma indústria de laticínios localizada dentro da comunidade. Nesse enquadramento, é possível demarcar as possibilidades de emprego formal da comunidade: a escola, o posto de saúde e a indústria de laticínios. Foi possível identificar

ainda duas vagas oferecidas pela Cáritas para atuar no projeto que está sendo desenvolvido na comunidade, vagas essas ocupadas por dois jovens da comunidade.

Jovita também reconhece a melhoria conquistada pela comunidade após o reconhecimento como quilombola, mas enfatiza que ainda precisa melhorar muitas coisas. As possibilidades de emprego novamente aparecem como pontos a serem melhorados. Segundo Jovita, esse quesito precisa estar disponível principalmente para os jovens. Ela assinala a presença de atendimento médico e o posto de saúde como melhora, mas pontua a dificuldade tanto de trabalho quanto da possibilidade de uma renda fixa.

*Meu sonho é ter um serviço, assim fixo, pra tirar um dinheiro, ver meus filhos formados, pra eles ter um serviço, pra não passar o que eu passo assim, né. Porque a gente trabalha todo dia mas porém não tem... num ganha aquele dinheiro. Eu sonho em ver eles formados, pra que eles não passe essa dificuldade que a gente passa. (Jovita, 2018)*

Para os homens da comunidade, há demanda de trabalho como taxista, como citamos o caso do marido de Nilda. Com a oferta inexpressiva de transporte público na comunidade, existe uma grande necessidade entre os moradores de ir às cidades vizinhas, seja para compras, bancos ou serviços de saúde. Muitos homens que possuem carros aproveitam a oportunidade e cobram um valor fixo para fazer o transporte de passageiros. Dentre as possibilidades de trabalhos alternativos, encontrei ainda três famílias que administram pequenos comércios locais, na forma de mercadinhos, dos quais dois deles funcionam também à noite como bar. Um dos bares é administrado por uma mulher.

Entre as poucas possibilidades de trabalho na comunidade relatadas pelas famílias, está a prestação de serviços para fazendas próximas por uma quantia diária, não mais que R\$30,00. Como a comunidade está localizada entre quatro fazendas, cinco famílias dentre as entrevistadas têm algum membro que presta trabalho agrícola para fazendas da região, não possuindo essas pessoas nenhum vínculo empregatício. Segundo informações cedidas por uma quilombola<sup>139</sup>, que trabalha em uma fazenda três vezes por semana, o pagamento é feito por dia trabalhado e o dia feminino vale menos que o masculino: enquanto os homens recebem entre vinte e trinta reais pelo dia trabalhado, as mulheres ganham entre dez e vin-

---

<sup>139</sup> Entrevista realizada em maio de 2018.

te. Ainda de acordo com essa entrevistada, o trabalho feminino nas fazendas compreende tanto cuidar da casa e do quintal, como ir para a roça, exercendo tarefas, tanto as de natureza leve, quanto as de natureza pesada. Entretanto, como destacou Paulilo (1987), essa distinção entre trabalho leve e trabalho pesado não está fundamentada na intensidade ou na característica da atividade desempenhada, mas na posição ocupada na hierarquia familiar. Assim, os trabalhos desempenhados fundamentalmente por mulheres, são sempre considerados de natureza leve.

Geralda, diferente da filha, que saiu da comunidade para trabalhar como doméstica, como já citamos anteriormente, não pôde concluir os estudos. Parou na terceira série, e nunca saiu da comunidade para trabalhar. Em seu depoimento, ela ressalta que nunca trabalhou de carteira assinada. Trabalhou desde pequena na comunidade, no serviço da roça e em casa. Segundo ela, dez anos era a idade máxima para começar o trabalho na roça. Já o de casa começava bem antes disso.

*Ajudar em casa a gente sempre... eu falo assim pros meus filhos, desde pequeno ajudamos em casa, eu sempre ajudei, no que precisava eu ajudava. Na minha infância era mais difícil, não tinha tantas leis também pra falar como que era, então a gente já nascia, tudo que aguentava fazer, alguma coisa a gente fazia. Na roça, em casa, ajudando no plantio. Lembro bem pequena ajudava a plantar, eles plantava e eu ajudando a plantar na roça, o milho, o feijão. (Geralda, 2018)*

O marido de Geralda parou de sair para o trabalho sazonal por um problema de saúde e agora, por causa da idade, já está recebendo aposentadoria. Mas a renda é apertada para o sustento da família de cinco filhos, conta Geralda. Ela precisa acumular funções para cuidar da casa, dos filhos que ainda vivem com ela, do esposo doente e das atividades complementares que exerce para auxiliar a renda da família.

*Eu levanto de manhã, cuido da casa, faço um café primeiro. Se tiver alguma coisa, a gente come, se não dá um jeitinho, porque onde tem criança perto, tem que ter alguma coisa. Arrumo a casa, molho uma plantinha que eu tenho, cuido da roça mesmo, porque a gente é trabalhador rural, agora não, porque agora não é tempo de plantio não, mas quando a gente vai tentar eu mesmo capino (...) porque tem período que a gente tem pra plantar, agora tá na seca né, que nós fala né, não tem como plantar nada. No período de plantio a gente planta um milho, essas coisas assim (...) Tinha uma galinha, pelo menos um ovo para alimentação, tem um frango, na hora que aperta demais a gente faz um frango, come um frango. (Geralda, 2018)*



Por causa da instabilidade da plantação, “*não é sempre que dá*”, como ela diz, ela vende cosméticos e produtos processados como roscas e doces para complementar a renda.

*Vendo os produtos da AVON, não dá muito não, mesmo para a gente mesmo, né. Eu faço... uma rosca [Pra vender?] Eu vendo também, tem uns vizinhos lá, querendo uma rosquinha, um docinho, um biscoito... Tem hora que alguém me procura, eu faço biscoito pras pessoas.* (Geralda, 2018)

A renda mensal obtida pelo trabalho feminino, embora relatado muitas vezes como de menor valor, por ser uma “renda pequena”, é de fundamental importância para a alimentação e bem-estar da família. Em geral, são as mulheres que, ao longo do ano, acumulam atividades para suprir e superar os períodos de maior dificuldade. Os homens adquirem a renda grande, um montante de dinheiro por uma “venda grande” de animal ou um valor acumulado nos meses de colheita para grandes fazendas, enquanto as mulheres trabalham no processamento de alimentos, produzindo colorau, biscoitos, doces, óleo de pequi, que são comercializados por elas mesmas a preços baixos, ou, em momentos de extrema necessidade, utilizados para troca.

A venda de produtos provenientes do extrativismo, como mangaba e pequi, não se caracteriza como uma atividade comum e constante na comunidade; algumas mulheres, no entanto, relatam essas práticas para suprir alguma necessidade específica “*quando aperta muito*”, ou para aquisição de uma renda extra, se caracterizando como uma atividade complementar. Esse foi o caso de Nilda, que contou ter vendido algumas “bacias de mangaba” no centro de São Francisco.

Assim como Geralda, outras mulheres são revendedoras de cosméticos ou exercem atividades consideradas femininas como serviços de costura, exercidos por Nilda e a jovem que cito em seção anterior, a qual não havia revelado que desempenhava essa atividade. Em geral, as mulheres desenvolvem mais de uma das atividades citadas anteriormente: Eva, por exemplo, que trabalha como auxiliar de serviço da escola, revende produtos de beleza e faz produtos de quitanda, como bolos e biscoitos, por encomenda.

Liana, como muitas jovens de Buriti do Meio, esteve uma temporada fora da comunidade. Seu destino foi a capital mineira – Belo Horizonte – onde viveu por três anos e meio e trabalhou como empregada doméstica e camareira. Atualmente, recém-casada, retornou para a comunidade, onde pretende permanecer e organizar

sua vida com seu marido que veio de uma comunidade próxima. Conta que a oportunidade de morar fora da comunidade permitiu que tirasse a carteira de motorista – dirigir não é prática comum entre as mulheres da comunidade – e Liana reconhece essa oportunidade como algo bastante positivo.

Em 2018 foi contratada pela escola local como auxiliar de serviços, atividade que garante a renda fixa de Liana. Para complementar a renda, ela faz tranças afros e tem se dedicado à produção de brincos afros, mas relata estar tendo dificuldade tanto para comercializar na comunidade por causa da situação econômica do lugar, como em comprar a matéria-prima para a produção. Disse que, no entanto, está animada com a atividade e que já conseguiu vender dois brincos dos poucos que fez na escola.

*Assim eu coloco trancinha, faço essas trancinhas e igual você disse sobre o curso de bijuteria, é brincos afros, realmente eu aprendi aí com a dificuldade que tá o país tal, aí eu coloquei isso aí nos meus planos, tipo assim começar a fazer, aperfeiçoar nisso aí. Realmente comecei, tô gostando, só que a dificuldade é pelo fato dos materiais, às vezes a gente não encontra, por exemplo, aqui em São Francisco. Os que eu fiz eu comprei em Montes Claros, mas assim eu também não procurei direito em São Francisco nem em Brasília de Minas mas tenho eu que é um pouquinho difícil de encontrar algumas pecinhas o brinco, mas é uma coisa que creio eu que se eu dedicar bem, vai dar certo porque é um trabalho bem gostosinho de fazer. (...) é uma coisa que meu marido pode me ajudar a fazer, também uma coisa que se for para você carregar pra longe, você pode carregar grandes quantidades, não dá volume, não dá peso e assim tô pensando mesmo é dedicar a isso. Divulgar, aí quem sabe, né, tudo é tentando. (Liana, 2018)*

O curso de bijuteria e trancinhas afros fez parte das atividades do Projeto Quilombo de Direitos de valorização da cultura étnico-racial. Muitos jovens participaram, segundo Liana, mas não deram continuidade. Como, por exemplo, a jovem que citamos no capítulo anterior que fez o curso, mas apresentou dificuldades econômicas para comprar as peças para investir na produção. Além dos cursos oferecidos pelo *Projeto Quilombo de Direitos*, Liana participou também em Montes Claros junto com a presidente da Associação Comunitária de Buriti do Meio de um seminário contra a violência doméstica. O objetivo do curso, segundo Liana, era a partir de uma cartilha desenvolver o trabalho dentro da comunidade buscando abranger todas as famílias. Como o seminário era muito voltado para a igreja católica e a presidenta da associação é evangélica, Liana disse que acabou de-

envolvendo como pôde o trabalho na comunidade. Nem todas as casas participaram e o encontro acabou sendo realizado na igreja:

*Fiz o que eu pude, a participação foi um pouco fraca, mas assim, as pessoas que foram gostaram, acharam interessante, e é isso. Às vezes eu acho também que é porque tem mulher que pode até passar por certas violências, aí talvez nem queira falar isso dentro de casa porque, para não causar mais violência, né. Mas é isso, as pessoas que participaram gostaram muito e foi bom. (Liana, 2018)*

Liana relata que sua rotina tem sido bem intensa. Filha e neta de artesãs, diz não se dedicar muito à prática, pois como a mãe se envolve mais com a arte do barro, ela cuida do trabalho de casa.

*Eu já casei no civil e vou casar na igreja, tô morando com minha mãe ainda. De manhã vou pra escola, chego, faço algum afazer de casa, aí a questão de escola, bijuteria, outras coisas eu escalo, uma semana, os dias da semana, por exemplo, essa semana, por exemplo ,eu tirei para mim estudar, dedicar aos estudo, aí semana que vem, vou fazer bijuteria e assim sucessivamente. E nas horinhas que sobra eu vou fazer outras coisas, pensar no casamento, preparar as coisas do casamento. (...)se a gente não associar, a gente se perde, aí no fim não faz nada, né.(Liana, 2018)*

Liana aponta a falta de trabalho e de capital como as maiores dificuldades de se viver hoje na comunidade, mas sublinha a dedicação feminina ao trabalho alternativo para superar, ou pelo menos, minimizar, essa limitação, “*mesmo a mulher, se ela tenta fazer um biscoito e sai pra vender, tentar colocar uma galinha pra chocar, dentro dessa criação de galinhas, ela vai conseguir vender os ovos, consegue vender a própria galinha*”. Na fala de Liana, se destaca, além da proatividade das mulheres de Buriti do Meio, também uma atribuição de responsabilidade à mulher de “*dar um jeito*”, “*se ela tentar fazer alguma coisa, ela consegue*”. Junto com a sobrecarga de funções, em geral elas desempenham mais de uma função, há ainda uma sobrecarga de responsabilidade.

Outro ponto a ser destacado na fala de Liana são as melhorias obtidas pela comunidade como consequência das políticas sociais implementadas juntamente com a política de reconhecimento identitário: “*inclusive a questão deu estar trabalhando na escola, isso aí é relacionada a nossa raça, porque deu prioridade aos quilombolas. Se não fosse isso, eu não tava empregada, com serviço*” (Liana, 2018). Liana acrescenta entre as melhorias a possibilidade de hoje poder trabalhar

para juntar seu próprio dinheiro. Segundo ela, na época de sua mãe, o trabalho dos jovens era para ajudar os pais *“minha mãe ela trabalhava para ajudar seus pais, hoje tipo, eu trabalho assim, eu ajudo ela se eu quiser, mas assim ela não precisa de minha ajuda hoje”*.

Liana está buscando ampliar sua formação. Atualmente cursa uma faculdade de pedagogia em São Francisco. Voltar aos estudos e/ou complementar a formação têm sido meta de muitas mulheres da comunidade, que têm incluído os estudos como parte das suas atividades diárias e acreditado no seu poder transformador e na possibilidade de conseguir melhores trabalhos. Esse é o exemplo também de Tânia que concluiu o curso de pedagogia e tem se destacado como liderança local pelo seu posicionamento forte diante das questões que norteiam a vida da comunidade. Tânia atualmente compõe o quadro de professoras quilombolas da escola local. Outras mulheres trabalham como auxiliares de serviços gerais, dedicam-se a concluir a escolaridade, reconhecendo a importância de uma formação para aproveitar as oportunidades de emprego que surgem na comunidade, a partir dos equipamentos públicos instalados recentemente. O motivo da interrupção dos estudos de quase todas estava associado à necessidade de trabalhar para ajudar a família.

Vale mencionar que as mulheres da comunidade estudam mais que os homens. De acordo com as entrevistadas, elas precisam estudar para ampliar seus conhecimentos. Há um número significativo de mulheres que estavam já fora da idade escolar, retomando os estudos. O número de mulheres que estão hoje cursando o EJA também é considerável. Dentre as que já concluíram o segundo grau, a perspectiva de um curso superior se faz presente; outras veem a faculdade como projeto futuro, como Ivanete que viu na escola local e no sucesso de suas colegas uma motivação. Optou por cursar o ensino regular, entrou no nono ano e está agora no segundo ano do ensino médio. Quando abriu turma do ensino médio na escola, a comunidade facilitou o acesso e *não tem mais desculpa para não concluir*, como ela diz. Quando a escola era em Vila do Morro, pela dificuldade de acesso, ela acabou desistindo de continuar quando casou.

*E aí eu parei mas agora que pensei a vida, eu ficar parada assim....chegou um monte de serviço aqui no lugar e eu não tinha ensino completo. Se eu tivesse um estudo completo eu tinha pegado o serviço, aí parei pra pensar, só as meninas estudando e eu tinha parado, as meninas que é colega aqui, sempre foi as minhas colegas tudo formou, tá pegando seu diploma e eu sabendo que era pra eu ter forma-*

*do junto com elas eu pensei que algumas pessoas sempre me dá conselhos, a tia das Neves também sempre foi minha conselheira também, estudei com as meninas dela e as meninas tudo formada, as 2, as 3 e as meninas também praticamente quase todas formadas e eu comecei junto com elas. Ela pegava sempre e conversava comigo e falava: ‘Ivanete, não para de estudar não, porque você casou lá... vai chegar o tempo que vai ter muita coisa boa na comunidade, você não vai estar no meio porque você parou de estudar, você não pode parar de estudar só por conta de estudo não, mesmo que você casou, mas pode continuar’. Eu não tinha dado ouvido a ela. Agora fui pensar essas coisas que eu pensava que era besteira. Aí comecei a estudar agora, mais porque tem as escolas agora aqui, no tempo meu era lá no Morro.*

A implementação do EJA na comunidade e o acesso fácil à escola, não mais distante como antes em Vila do Morro, também incentivaram Gislene, aos 42 anos, com quatro filhos dependentes, a retomar os estudos. Gislene conta agora que ficou mais fácil realizar o sonho de concluir os estudos. Está cursando o sétimo ano no programa oferecido na escola onde trabalha como auxiliar de serviços.

*“Tinha estudado até o 5º, agora o EJA, já fiz um ano, agora tô no segundo ano. (...) Sempre tinha vontade de voltar, mas antes a dificuldade era demais. Pra gente estudar, tinha que sair para fora e eu fui uma pessoa que nunca gostei de ficar fora. Sempre gostei de ficar por aqui mesmo e agora tá tendo a oportunidade pela escola, eu tô tentando, também, na realidade de hoje, sem estudo é muito difícil, né.” (Gislene, 2018)*

Gislene conta também que nunca saiu da comunidade. Casada com um agente comunitário de saúde, o casal está entre as raras exceções da comunidade em que os dois cônjuges têm empregos regulares.

*Sou daqui da comunidade mesmo, nascida e criada, e tô aí na luta, no dia a dia tentando ajudar naquilo que eu posso. Fazendo, querendo fazer alguma coisa assim, sempre tá ajudando o próximo (...) Comecei a trabalhar, desde nova, desde os 15 anos, que eu sempre trabalho, lavo roupa, eu passo, cozinheiro, tô na luta... (Gislene, 2018)*

Destacamos as expressões, “tô aí na luta”, “tô na luta”, que aparece na fala de Gislene pelo fato de o sentido empregado nesse trecho ser diverso do que vem sendo abordado em grande parte da tese – sentido de luta política e mobilizações por direito. Na fala de Gislene, *luta* é usado “para qualificar as dificuldades do cotidiano, especialmente aquelas relacionadas ao trabalho” (Comerford, 1999). Gislene usa luta como similar ao esforço diário que ela desempenha para sobreviver e manter sua família, as diversas atividades que realiza e a sobrecarga de trabalho em várias jornadas.

Além do trabalho da roça, da casa e o emprego na escola, Gislene produz biscoito e rosca para vender. Está com um projeto para regularizar sua produção e poder concorrer nos editais de merenda escolar, atendendo à demanda de alimentação da escola. No momento da entrevista ela contou que iria começar a receber capacitação e auxílio da EMATER. Segundo ela, além das dificuldades e limitações apresentadas pelos editais, tem hora que “*aperta*” e não dá para entregar: “*Porque tem que estar comprando tudo. Esses produtos processados, tudo é comprado, a goma, o ovo, o óleo, a farinha de trigo, tudo é comprado...*”. Acredita que no futuro mais mulheres entrarão no projeto, mas as dificuldades iniciais têm sido um empecilho.

*“No momento está duas pessoas, que faz a entrega, porque quando chega os editais, as pessoas enrolam muito, não providencia, aí depois que vence que quer correr atrás já não tem mais tempo, já passou; mas no momento tem eu e a Elaine que está fazendo entrega. Mas eu acho que vai mais a gente, vai entregar pra frente (...) Porque muitas estratégias que tem que correr atrás, tem a vigilância também, exige demais, inclusive eu tô entregando, mas lá em casa ainda está irregular. Não está bem do jeitinho. A vigilância foi lá, e falou que tem que fazer a cozinha toda, colocar tudo branquinho, e ainda nós não conseguimos ainda fazer isso, as coisas se tornam difícil, cara. E a gente vai fazendo e por mais que entrega os biscoitos, mas quando recebe é tantas coisinhas para tá acudindo, aí acaba ficando, mas nós tamo na luta, esse ano é pra ver se começa a levantar essa cozinha. E a maior dificuldade acho que é essa, porque as pessoas nem sempre têm um lugar assim apropriado. E aí muitos já para logo, ‘ah, não dou conta, não vou fazer’”.* (Gislene, 2018)

Gislene se considera uma pessoa engajada na luta comunitária por entender que se trata de algo muito importante. Mesmo não sendo sócia, está sempre presente nas reuniões da Associação Comunitária: “*eu faço parte assim, mas eu não sou sócia, é meu marido que é sócio; mas eu sempre vou nas reuniões, é difícil faltar*”. Avalia que as pessoas deveriam valorizar mais as atividades políticas e organizativas da comunidade.

Jovita assim como Gislene começou a trabalhar cedo, contou que aos sete anos já ajudava com as tarefas de casa porque sua mãe precisava ir para o trabalho na roça. “*Desde os 7 anos. Porque a mãe saía pra trabalhar, para cuidar da roça e eu tinha que ficar em casa e precisava fazer a comida, ajudar em tudo, desde criança de uns sete anos...*” Quando necessário, ajudava também na roça “*Nessa mesma idade, a gente chegava da aula às vezes e ia, ou se a aula era à tarde, a*

*gente ia antes da aula, mas sempre a gente ia. Eu estudei só até a terceira primária. (...) e depois foi só trabalhando.”*

Jovita sempre trabalhou na lida da casa e da roça: “*nascida e criada na comunidade*”, nunca se ausentou, ela conta. Duas dentre as/os filhas/os traçam novas trajetórias e estão morando em Montes Claros, estudando e trabalhando como domésticas. Um casal está cursando o ensino médio e vive ainda com ela e o marido na comunidade. O marido de Jovita, como muitos outros homens de Buriti, trabalhou nas “firmas” de trabalho temporário, mas, por causa de um problema de saúde, não está mais podendo realizar o trabalho e está recebendo auxílio-doença.

Jovita conta que a rotina de trabalho não para. Além do serviço da casa e da roça, ela e o marido ajudam na produção de farinha na casa de uma irmã, mas geralmente a produção não rende o suficiente pra vender.

*Nó, praticamente é o dia inteiro. Num para, toda hora tem um serviço, uma coisa para fazer... Eu levanto de manhã, eu gosto de varrer o quintal porque eu não gosto de quintal sujo... gosto muito de planta, depois eu molho as plantas, aí depois eu vou ir lá fazer o almoço, aí depois do almoço, eu cuido também dos animais, galinha, porco, mais sempre tem alguma coisinha... A farinha a gente faz também. Nós fazemos mutirão na casa da minha irmã. (...) geralmente é em junho e no mês de agosto e setembro, por aí. De agosto até setembro, de julho até setembro, quando tem muita mandioca, né, é por aí. (Jovita, 2018)*

Nota-se que as atividades realizadas pelas mulheres na Comunidade Quilombola Buriti do Meio – que muitas vezes são desvalorizadas e consideradas como extensão do trabalho doméstico, são fundamentais para a manutenção da família e a geração de renda. Apesar das diferentes trajetórias, Nilda, Jovita, Letícia, Geralda, Liana, Gislene, entre outras mulheres da Comunidade Buriti do Meio, vinculadas ou não ao trabalho artesanal, têm contribuído com as rendas e a manutenção de suas famílias. Mesmo o trabalho doméstico, de caráter reprodutivo – cuidar da comida, das crianças menores, da casa e até mesmo do quintal – possui um caráter significativo de manutenção da vida e organização da comunidade. É necessário que alguém faça esse trabalho para que outra mulher trabalhe. Mesmo que todas as mulheres trabalhem, alguém assume a tarefa doméstica. Esse trabalho de cuidado e manutenção da família é organizado entre as mulheres da casa para que seja executado e “complete” a jornada de trabalho de algumas delas. Como o caso de Liana e Maria Cássia que, mesmo trabalhando na escola, relata-

ram dedicar seu tempo ao cuidado das atividades domésticas para que suas mães desenvolvessem o trabalho artesanal.



*“Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa”.* (Rosa, 1994 p. 14)

Se as populações tradicionais se enquadram nas definições de margens do Estado trazidas por Das e Poole (2004), considerando *margem* em oposição ao *Estado*, ou seja, espaços descontrolados que exigem do Estado redefinições de seus modos de governar e controlar como desenvolvido no capítulo dois, há que se assinalar que são as mulheres os sujeitos capazes de transitar na fronteira entre a margem e o Estado. Ou, como coloca Cunha (2017), são as mulheres os sujeitos capazes de transitar pela linha abissal.

O movimento das mulheres quilombolas de Buriti do Meio, que se inicia numa esfera cultural, através do “mexer com o barro”, tem gerado efeitos no sentido de deslocar as mulheres para novos espaços como o da Associação Comunitária. Esse deslocamento de ir e vir político e cultural, que gera um embaralhamento entre o doméstico e o público no âmbito de Buriti do Meio, tem reconfigurado a comunidade e construído uma identidade feminina negra, camponesa, quilombola e artesã. Ao longo da tese, procurei demonstrar o protagonismo das mulheres quilombolas de Buriti do Meio nas ações e atividades para o desenvolvimento da comunidade e seu reconhecimento como quilombola. Embora a Associação Comunitária à época fosse presidida por um homem, no discurso enunciado pelas mulheres de Buriti do Meio, por serem elas as principais guardiãs das tradições da comunidade, da produção de sua arte e cultura, do *mexer com o barro*, elas assumem essas reivindicações, despertam a atenção de pesquisadores e entidades da região, afirmam-se, em suma, ao se tornarem as negras “*artesãs quilombolas*” de Buriti. Nesse processo em que se reconstrói a identidade do povo de Buriti do Meio, via sua tomada de consciência, rompe-se com a alienação do passado. O indivíduo recupera sua dignidade devastada pela dominação e por outras identificações negativas. A tomada de consciência permite que a população se imponha culturalmente e se projete para além do território. É nesse movimento que a comunidade tem saído do anonimato e garantido seus direitos.

A partir do trabalho etnográfico realizado em Buriti do Meio, foi possível perceber os anos de invisibilidade vivenciados pela comunidade, bem como a chegada do Estado a partir de um título de reconhecimento atribuído ao grupo por

um órgão estatal (Fundação Cultural Palmares). Tem-se argumentado recentemente, como apontam Das e Poole (2008), que é através de práticas de documentação que o Estado torna a população legível: *"El efecto de legibilidad es tanto la 'producción de un lenguaje y de un conocimiento para gobernar, com de herramientas teóricas y empiricas para clasificar y regular las colectividades"* (Poole e Das, 2008, p. 26).

Desse modo, a passagem de comunidade negra rural para comunidade quilombola através de um atestado de reconhecimento pelo Estado sobre a existência desse grupo permite o reconhecimento e a garantia de direitos, muitas vezes básicos como tratamento de esgoto e acesso à água potável. O certificado pode ser visto como um instrumento regulador do Estado a partir de uma prática classificatória. Dentre as muitas coisas adquiridas, é possível dizer que *"ser quilombola"* permite a aproximação da comunidade com uma condição de cidadania. *"El hombre debe abrazar la dicha identidad como la unica por al cual podría obtener su nuevo status"* e, conseqüentemente, a cidadania (Poole e Das, 2008).

Um momento exemplar desse processo de "chegada do Estado" é a entrada da FUNASA na comunidade para atender às demandas de saneamento, como se pode ver em um documento de 21 de maio de 2004, anexado aos autos do processo para fins de reconhecimento como quilombola, enviado pelo Presidente da Funasa ao Vice-Presidente da República, na época, José de Alencar (v. anexo B). O documento se refere a um ofício em resposta a uma solicitação de *"atendimento de pleitos das comunidades remanescentes de Quilombos, localizadas no Município de São Francisco – MG"* que havia sido enviada ao referido órgão, requerendo ações de saneamento básico.

Não se trata, portanto, de um Estado como uma entidade dotada de poder soberano, essencialmente abstrato, capaz de moldar a sociedade por meio de sua força legal e coercitiva, mas sim de um Estado que, num conjunto de tensões e negociações, se relaciona com as ações dos indivíduos ou grupos sociais marginalizados, de modo que tanto o Estado, quanto os indivíduos e os grupos sociais se remodelam. Não fosse essa relação, tais grupos marginais seriam simplesmente derivados e conformados de acordo com a imposição poderosa e soberana do centro. Para Das e Poole (2004), o poder de agência dos atores marginalizados contribui para modular as noções de justiça e de lei.

Aquelas mulheres, como referências culturais da comunidade, em suas idas e vindas, entre centros urbanos e comunidade – como artesãs quilombolas – em um diálogo constante com as instituições – acadêmicas e políticas – têm assumido a luta por reconhecimento e desenvolvimento do quilombo, buscando garantias de direitos e melhores condições de vida para suas famílias. Desde o reconhecimento como Quilombo e o desenvolvimento do projeto para melhoria do artesanato local, a comunidade vem adquirindo maior acesso a serviços públicos, bens de serviço e qualidade de vida. Assinala-se, portanto, que muitos ainda são os desafios enfrentados pela comunidade. Dentre eles, destaca-se o processo no INCRA, ainda sem resolução, e a dificuldade que a comunidade tem enfrentado nessa luta. Os conflitos internos também se colocam como barreiras ainda a serem superadas. A questão religiosa, as relações de parentesco e as diversas divergências que têm se apresentado entre as relações sociais de Buriti do Meio exigem uma série de negociações não só entre as lideranças locais, mas também entre a comunidade e seu entorno.

O movimento por reconhecimento e desenvolvimento local por parte das mulheres de Buriti do Meio evidencia que as margens nunca são rígidas. As mulheres têm se posicionado como o elemento que simbolicamente projeta a coletividade para o mundo circunvizinho, mas elas se defrontam com desafios. Como demonstrei, a projeção da comunidade se deu inicialmente pelo trabalho artesanal e se mantém também através da luta pelo acesso aos direitos étnicos. No entanto, a comunidade hoje enfrenta dificuldades para manter muitos dos projetos adquiridos, desde a dificuldade para pegar o barro até a comercialização das peças e as idas às feiras. O pouco apoio e a dificuldade de articulação com as organizações locais, como prefeitura e sindicatos, se destaca entre os desafios e queixas das mulheres de Buriti.

Foi possível perceber ainda, dentre as maiores dificuldades encontradas na localidade, a falta de capacitação profissional associada à escassa oferta de emprego na região, instâncias necessárias para a manutenção da família, uma vez que as condições para plantio são precárias e incertas. A falta de capacitação, no entanto, tem sido solucionada com o aumento dos níveis de escolarização, fato notório na comunidade, desde o reconhecimento pela FCP e a ampliação da escola quilombola. A oferta do curso de Educação para Jovens e Adultos também trouxe para a escola mulheres que interromperam os estudos em algum período da esco-

larização regular e que acreditam que a retomada dos estudos possibilitará uma vida melhor e mais digna.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o acesso à educação se destaca como um fator relevante nesse processo de mobilidade feminina: hoje elas transitam entre os diversos espaços da comunidade, movimentando a organização social de Buriti do Meio. Se, por um lado, de acordo com muitas narrativas, o acesso à escola e aos estudos tem contribuído para a participação feminina nas atividades políticas da comunidade, por outro, a politização tem incentivado as mulheres a ampliarem seus conhecimentos, suscitando novas reflexões. Cito como exemplo desse fenômeno a jovem Simone, que não só concluiu o ensino médio e assumiu a presidência da Associação Comunitária, como escolheu cursar sociologia. Nas falas de Simone estão presentes termos não usuais na comunidade como “*machismo*” e demais questionamentos sobre o papel da mulher.

Tânia compõe há mais tempo o quadro político da comunidade e é pedagoga e professora da escola local. Assim como a fala de Simone, sua forma de expressão suscita reflexões sobre o papel ativo das mulheres do Buriti enquanto organização social, mesmo essa organização não integrando uma rede feminista nem elas se reconhecendo enquanto tais. O que tem mobilizado as mulheres a ocuparem espaços políticos tem sido pautas do *mundo social das mulheres* (Gohn, 2007) e não as pautas tradicionais feministas propriamente ditas. No entanto, a organização dessas mulheres, em seu movimento para uma esfera política, suscita novas problemáticas e reflexões sobre a dimensão do debate feminista, pois esse último acaba se aproximando de suas realidades. Isso ocorre, por exemplo, quando Tânia cita que, antes de as mulheres assumirem a presidência da Associação, elas tinham menos oportunidades de falar em reuniões.

A participação política feminina em Buriti do Meio segue o diagnóstico apontado por Maria da Glória Gohn (2007): “*quer como grupos de mobilizações de causas femininas, quer como participação feminina em diferentes mobilizações, as mulheres têm constituído a maioria das ações coletivas públicas*”.

Não constitui tarefa desta tese afirmar qual a natureza da luta dessas mulheres, se feminista ou não. Uma chave analítica que poderia conduzir esse debate seria a distinção feita por Sônia Alvarez (2000) sobre a diferença entre “movimento feminista” e “movimento de mulheres”. (Alvarez, 2014; Faria, 2005; Gohn, 2007; Paulilo, 2016). É possível que a luta das mulheres de Buriti se trave no inte-

rior desse segundo grupo. Não é possível determinar com segurança, no entanto, se elas têm ou não consciência de seu protagonismo e da importância de suas lutas e de seus trabalhos. Mas há uma tendência de que, ao começarem a se organizar, apareçam novas demandas e novos olhares sobre as relações sociais e sobre si mesmas, como ficou evidenciado nas falas de Tânia e Simone.

Busquei, contudo, descrever a mudança na configuração da organização social da comunidade Buriti do Meio, e trazer como objeto de reflexão os espaços que hoje compõem a vida dessas mulheres. Se existe uma natureza feminina que determina o espaço doméstico como o espaço feminino, ou uma tradição que convencionou que o espaço privado é feminino, enquanto o espaço público é destinado aos homens, as mulheres de Buriti do Meio têm ressignificado tanto os espaços públicos quanto os domésticos, na medida em que se movimentam e tornam-se agentes em busca de direitos. Dito de outro modo, embora grande parte dos trabalhos realizados pelas mulheres continue sendo aqueles definidos como de natureza feminina – alimentos, artesanatos – que por sua vez ocorrem em espaços considerados domésticos – cozinha, galpão de artesanato, horta –, esses espaços ganham novos significados quando se tornam espaços de atuação política: tornam-se espaços públicos<sup>140</sup> enquanto locais onde as mulheres se organizam e se tornam agentes políticos. Esses espaços reconfigurados compõem o ambiente privado; entretanto, ganham status de público, ao se tornarem também um espaço político, no sentido do que Fraser (1992) caracteriza por “contrapúblico subalterno” em contraposição à esfera pública que é definida pela autora como masculinista e burguesa.

Essa movimentação feminina tem demandado, mesmo que lentamente, algumas mudanças na esfera doméstica. Para que as mulheres saiam da comunidade, seja para as atividades políticas, seja para atividades culturais, é necessário muitas vezes que os homens assumam o cuidado da casa, mesmo que seja em caráter de ajuda. Essa mesma questão ocorre quando as mulheres assumem novos postos de trabalho. Com as mulheres trabalhando na escola, por exemplo, ou seja, fora da unidade produtiva, e não havendo nenhuma outra mulher em casa para realizar a tarefa de preparação de almoço e jantar, algum homem assume aquele

---

<sup>140</sup> Dialogo aqui com a ideia trazida por George Yúdice (2013) de se pensar o espaço público diferentemente do que se convencionou chamar de esferas públicas, para que seja possível identificar zonas de ação que apresentem possibilidades de participação dos grupos subordinados que usam e se movem nesse espaço.

encargo, em geral, o de menor idade. Essa mudança do comportamento masculino, exemplificada em tarefas tão simples como aquecer a própria comida, é ressaltada pelas mulheres como uma mudança significativa, principalmente pelas mais velhas que se referem à situação como impensável tempos atrás. Em diversas conversas, lembravam de ocasiões em que os homens eram servidos; e dizem frases como “*minha mãe tinha que colocar comida no prato do meu pai*”.

Sobre a responsabilidade doméstica, vale assinalar também que o cuidado da casa e da família é um fator que interfere na participação de muitas mulheres nas atividades, tanto as culturais quanto as políticas. Algumas mulheres, por não ter alguém disponível que as possa substituir no cuidado da casa, terminam por se afastar de atividades políticas. Em geral isso ocorre quando há algum parente doente, ou quando os filhos são bem pequenos. Geralda, por exemplo, tem uma grande atuação na Associação Comunitária, estando presente em grande parte das reuniões, mas lamenta não poder se envolver em mais questões comunitárias por ter demandas de ordem doméstica que a impedem de estar mais presente.

Essas responsabilidades pelo cuidado também foram a causa da interrupção da trajetória educacional de muitas mulheres, especialmente em caso de maternidade precoce. Faço adendo aqui a necessidade de se aprofundar o debate acerca do caráter maternalista<sup>141</sup> das políticas sociais, que reforçam o papel de cuidadoras das mulheres e a baixa eficácia ou até mesmo ausência de políticas sexuais e reprodutivas. No imaginário social de Buriti do Meio, ter filhos é uma obrigação feminina.

A possibilidade de fazer cursos a distância com a chegada da internet na comunidade – projeto social de inclusão digital – permitiu que muitas mulheres, que já estavam com os filhos crescidos, retomassem os estudos. Esse acesso à escolarização e ao curso superior tem levado a população de Buriti do Meio à capacidade de fazer projetos e de sonhar com uma vida melhor, principalmente para os jovens. As mulheres de Buriti projetam em seus filhos a possibilidade de uma vida melhor com o acesso à universidade.

Vale assinalar, no entanto, que a instabilidade política atual tem ocasionado uma tensão sobre a comunidade. Essa tensão e insegurança ficaram bem expostas em 7 de abril de 2018, momento da prisão do ex-Presidente Lula, lançado como pré-candidato para as eleições presidenciais daquele ano. Embora pouco manifes-

<sup>141</sup> Sobre o caráter maternalista das políticas de combate à pobreza, ver Sorj e Fontes (2010)

tada durante as entrevistas, no período que se segue à prisão do ex-presidente, bem como o do impedimento de dar sequência à sua candidatura, ficou evidente a relação que a comunidade – em especial as lideranças – fazia entre o melhoramento de suas condições de vida e os anos de governo do Partido dos Trabalhadores. Essa relação não era somente feita se referindo aos anos do governo Lula (2003 – 2010), mas também ao do Governo Dilma, principalmente no que se refere à representatividade feminina. Tal relação aparece na fala de Nelina, que atribuiu como possível incentivo para as mulheres estarem ocupando espaços de liderança a chegada de uma mulher, como Dilma Rousseff, à Presidência da República.

As mulheres, apesar do comprometimento com as atividades políticas da comunidade, vêm mantendo suas múltiplas atividades e a posição de responsáveis pela manutenção da família; ao lado da luta por acesso a direitos, há a luta cotidiana para a criação dos filhos e por melhores condições materiais de sobrevivência da família. Nesse sentido, gostaria de trazer mais algumas considerações com relação ao trabalho desenvolvido pelas mulheres na comunidade, a título de conclusão desta tese.

Com um trabalho bastante diversificado no âmbito das unidades familiares, revitalizando as formas de produção e de reprodução da força de trabalho no meio rural, o papel feminino tem-se mostrado de grande importância na manutenção da família e na permanência no sertão norte-mineiro. Os depoimentos cedidos pelas entrevistadas, juntamente com a observação no período do trabalho de campo, possibilitaram-me conhecer e compreender o cotidiano das mulheres e suas situações de vida, identificar suas múltiplas atividades no trabalho e a divisão de tarefas domésticas.

Com a ausência dos homens em parte significativa do ano para o trabalho sazonal nas colheitas, a “renda certa”, quando não é proveniente de alguma política de distribuição de renda como o Bolsa Família ou o Benefício de Prestação Continuada, ou ainda aposentadorias e pensões, é adquirida a partir do trabalho desenvolvido pelas mulheres, “*aquelas ajudinhas*”. Em geral, o pequeno rendimento proveniente de pequenas vendas – artesanatos, quitandas, óleos, farinhas – aparece na maior parte do ano como complementar à renda familiar; nos períodos de maior escassez, “*é ele que segura*”.

Em alguns casos identificados na comunidade, as mulheres desempenham o papel de responsáveis pela família, tendo algum salário fixo, como as profes-

ras e auxiliares de serviços gerais da escola. Elas assumem o sustento integral de seus filhos e do marido, que, nesses casos, não possui um trabalho formal e/ou renda fixa, estando condicionado ao período da “contratação” temporária para a colheita.

O *mexer com o barro*, como busco descrever ao longo da tese, tem um papel importante no processo de reconhecimento da comunidade em função de seu valor simbólico e sua tradicionalidade. Mesmo sendo descrito pelo povo do Buriti como a principal atividade da comunidade, a atividade envolve aproximadamente dez famílias, possuindo um valor econômico bastante relativo, sobretudo, pela dificuldade de comercialização encontrada pelas mulheres.

Nos depoimentos das artesãs, a comercialização foi avaliada como o maior desafio a ser enfrentando por elas, que têm encontrado dificuldade de autossustentar o projeto do artesanato. Hoje, como parte do projeto de melhorias e valorização do artesanato e oportunidade de trabalho e renda, a comunidade possui um caminhão-baú e dois tratores para a retirada do barro, mas faltam recursos para a manutenção dos bens e para viabilizar as viagens para feiras e exposições do artesanato. Elas contam com apoio financeiro de entidades e instituições que nem sempre é suficiente para, por exemplo, garantir as viagens de todas as artesãs. No momento atual, de cortes no orçamento público e nos projetos sociais, a dificuldade de conseguir esses recursos está ainda mais exacerbada.

A divisão em três núcleos – galpões de produção –, aponta para uma tensão que existe por trás do grupo de artesãs. Quando, por exemplo, o auxílio é conseguido para o transporte das peças, nem sempre é possível a ida de todas as artesãs, ou mesmo de representantes de todos os núcleos. Nesse caso, como se decide quem leva as peças? Essa decisão apresenta uma complexidade, não sendo muito normativa. Às vezes, coincide com a impossibilidade de muitas delas para viajar na data, indo as artesãs disponíveis, ou algum membro da família que tenha disponibilidade, levando as peças de todos os núcleos. O lucro referente à venda das peças é repassado para os respectivos núcleos de produção. Outras vezes a decisão é tomada por quem fez o contato e tem vínculo, seja com a feira/evento da exposição ou venda, seja com a instituição ou órgão que está custeando a viagem. O que pretendo apontar aqui é a complexidade dessas relações sociais: embora as mulheres estejam organizadas no nível macro para a aquisição de melhorias e benefícios



para a comunidade, notam-se algumas relações de tensão interna em nível micro, que interferem na organização, gerando algumas disputas internas.

Essa complexidade é visível também no campo religioso, já que uma das características mais marcantes da comunidade é a divisão entre Igreja Católica e Congregação Cristã do Brasil. A religião católica tem um importante papel na manutenção da cultura: por meio do sincretismo religioso, mantém integradas em suas festividades ritos e performances de religiões de matriz africana, como danças, batuques e músicas como o lundu. Os fiéis da igreja evangélica, por sua vez, precisam passar por uma série de concessões e negociações a respeito de atividades permitidas e proibidas por sua crença religiosa. Essas disputas entre crenças e valores, quando tensionadas, necessitam ser negociadas para que se definam quais concessões podem ser feitas. Ivanete, por exemplo, disse que participa das atividades culturais quando consegue conciliá-las com seus valores religiosos. “*Nós tem o ensinamento também de que não é tudo que tiver que a gente pode tá participando, nós somos evangélicos.*” Outro exemplo foi a participação das crianças de famílias evangélicas no projeto Quilombo de Direitos, desenvolvido pela Cáritas. Para que as famílias liberassem as crianças, foi preciso conversa com os líderes religiosos. Vale assinalar que um dos educadores sociais que trabalha no projeto é evangélico, o que potencializa a complexidade da questão.

Para finalizar, dentre as várias possibilidades de definições e auto-atribuições de um ser mulher quilombola, pode-se dizer que ser quilombola em Buriti vai muito além do *mexer com o barro*. Essa atividade tem certamente seu valor tradicional na comunidade, ligado notoriamente ao seu papel na construção da identidade quilombola das artesãs e de Buriti do Meio, bem como seu valor econômico para muitas famílias. A falta de estabilidade de renda, entretanto, força até mesmo as artesãs a desenvolverem outras atividades para complementar a renda: de costura, venda de cosméticos e produtos beneficiados até o magistério na educação básica. Os trabalhos desenvolvidos pelas mulheres de Buriti do Meio perpassam uma série de atividades de natureza diversa e estão regulados pela realidade em que elas estão inseridas, em uma comunidade quilombola rural no sertão norte-mineiro. Como define Letícia, “*Ser mulher quilombola do campo é tentar fazer de tudo*”.

## Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Edição: 6ª ed. [s.l.] WMF Martins Fontes, 2012.
- AGUIAR, W. B. **“Não tínhamos conhecimento nenhum”: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da Comunidade Buriti do Meio - Norte de Minas Gerais**. 2016. Dissertação de Mestrado (Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social. Universidade Estadual de Montes Claros.
- AGUIAR, W. B.; FERREIRA, M. DA L. A.; IDE, M. H. S. Na perspectiva de gênero e raça: um olhar da realidade histórica das mulheres negras. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINAR EM SOCIAIS E HUMANIDADES, 3., 2014. Salvador. **Anais[...]** Salvador, UCSal. 2014. P. 381-395.
- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen Livros; Edição: New, 2018.
- ALMEIDA, A. W. B. Quilombos e as novas etnias. *In*: O'DWYER, E. (Org.) **Quilombos identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV: ABA, 2002. P. 43-82.
- ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas. *In*: **Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais**, Belo Horizonte: ANPUR. v. 6, n.1, p. 9-32. Maio, 2004
- ALMEIDA, M. G. DE. Uma leitura etnográfica do Brasil sertanejo. *In*: SERPA, A. (Org.) **Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008. P. 313–336.
- ALVAREZ, S. E. A globalização dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. *In*: ALVAREZ, S. e ESCOBAR, A. (orgs). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. P. 383–426.
- ALVAREZ, S. E., Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cadernos Pagu**, n. 43, p. 13–56, dez. 2014.
- AMARAL, A. L., Pertencimento. *In*: **Dicionário de Direitos Humanos**: Disponível em: <https://escola.mpu.mp.br/dicionario/tiki-index.php?page=Pertencimento>. Acesso em: 25 jul. 2019.
- ANDRADE, T.; PEREIRA, C. A. C.; ANDRADE, M. R. O. (Eds.) **Negros do Ribeira: Reconhecimento Étnico e Conquista do Território**. 2ª EDIÇÃO ed. São Paulo: ITEST: Páginas & Letras - Editora Gráfica, 2000.
- ANJOS, J. C. G.; SILVA, S. B. DA. **São Miguel e Rincão dos Martimianos: Ancestralidade Negra e Direitos Territoriais**. Porto Alegre: Ufrgs, 2004.
- ANJOS, R. S. A. Cartografia e cultura: os territórios das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. *In*: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. 8., A questão social no Novo Milênio. 2004.Coimbra. **Anais[...]** Coimbra. CES. 2004.
- ARAÚJO, E. C. **Nas margens do São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos Vazanteiros do Pau de Léguas**. 2009. Dissertação de

- Mestrado (Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social. Universidade Estadual de Montes Claros.
- ARENDT, H. **A Condição Humana**. Edição: 13ª, Nova Edição ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARRUTI, J. M. Quilombos [sociologia de uma categoria jurídica]. *In*: PINHO, O. A.; SANSONE, L. (Org.) **Raça. Novas perspectivas antropológicas**. v. 2. ABA-EDUFBA, 2008.
- ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7–38, out. 1997.
- ARRUZZA, C. **Ligações Perigosas: Casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo**. Trad. Nina Jacomini. São Paulo: Usina, 2019.
- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminismo Para os 99%. Um Manifesto**. Trad. de Heci Regina Candiani. São Paulo. Boitempo, 2019.
- BAIROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez. *In* Afro-Ásia 23; Salvador. 2000, p. 347-368
- BARTH, F. **Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução John Cunha Comerford e Antônio Carlos de Souza Lima. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria, 2000.
- BIROLI, F. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BOTELHO, T. R. Demografia e Família Escrava em Montes Claros no século XIX. *In*: OLIVEIRA, M. F. M. de e RODRIGUES, L. (Org). **Formação Social e Econômica do Norte de Minas**. Montes Claros: UNIMONTES, 2000.
- BRANDÃO, C. R. A comunidade tradicional. *In* **Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais dos sertões roseanos**. Montes Claros: 2010 (Relatório de Pesquisa).
- BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. O lugar da vida: Comunidade e Comunidade Tradicional. **Campo-território**. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun., 2014.
- CARNEIRO, A. O sistema da mexida de cozinha: de que riem eles? *In*: COMERFORD, J.; CARNEIRO, A.; DAINESE, G. (Org.), **Giros etnográficos em Minas Gerais: Casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo**. Rio de Janeiro: 7 letras: FAPERJ, 2015.
- CARNEIRO, S. Identidade Feminina. *In*: **Mulher Negra**. Cadernos Geledés. Edição comemorativa 23 anos ed. São Paulo: 1993. v. Caderno IV.
- CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117–133, 2003.
- CARNEIRO, S. Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CARRIL, L. D. F. B. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. **Revista Brasileira de Educação**, v. 22, n. 69, p. 539–564, jun. 2017.
- CARVALHO, H. M. DE. **O Campesinato Do Século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- CASTRO, E. G. de. **Entre ficar e sair: Uma etnografia da construção social da categoria jovem rural**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2013.
- CHANT, S.; CRASKE, N. **Gênero en Latinoamérica**. México, DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.

- CHAVES, M. L. S. C.; BENITEZ, L.; ANDRADE, K. W. **Morro da Pedra Rica, Grão Mogol, MG (Inventário)**. Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/>. Acesso em: 25 jun. 2019.
- COMERFORD, J. C. **Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.
- COMERFORD, J. C. Córregos em movimento: famílias, mapeamentos e assuntos na Zona da Mata mineira. In: COMERFORD, J.; CARNEIRO, A.; DAINESE, G. (Org.), **Giros etnográficos em Minas Gerais: Casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo**. Rio de Janeiro: 7 letras: FA-PERJ, 2015.
- CONAQ. **O Protagonismo das Mulheres Quilombolas**. Disponível em: <http://conaq.org.br/coletivo/mulheres/>. Acesso em: 15 fev. 2019.
- COSTA, J. B. D. A. **Do Tempo da Fatura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos: Identidade através de rito em Brejo dos Crioulos (MG)**. 1999. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social) – Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília.
- COSTA, J. B. D. A. Fronteira regional no Brasil: o entre-lugar da identidade e do território baianos em Minas Gerais. **Sociedade e Cultura**, v. 5, n. 1, p. 53 – 64. Jan/Jun. 2002.
- COSTA, J. B. D. A. **Mineiros e Baianos: Englobamento, exclusão e resistência**. 2003. Tese de Doutorado (Antropologia Social) – Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília.
- COSTA, J. B. D. A. Minas Gerais na contemporaneidade: Identidade Fragmentada, a diversidade e as fronteiras regionais. **Cadernos da Escola do Legislativo**, v. 11, n. 16, p. 117–137, 2009.
- COSTA, J. B. D. A. Tambores da afirmação: negritude e resistência no batuque dos negros do Norte de Minas. **Áltera Revista de Antropologia**, v. 2, n. 3, 2016.
- COSTA, João B. de A.; OLIVEIRA, Cláudia L. de (orgs). **Cerrado, gerais, sertão – comunidades tradicionais nos sertões roseanos**. São Paulo: Intermeios, 2012.
- COSTA, L. P.; PAULA, A. M. N. R. DE. O saber-fazer! O Barro Construindo o ser: Mulheres artesãs do Quilombo Buriti do Meio - São Francisco - MG. In: Colóquio Internacional - A Universidade e modos de produção do conhecimento, 5. Para que desenvolvimento? 2013. Montes Claros. **Anais[...]** Montes Claros: 2013.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Editora CosacNaify, 2009.
- CUNHA, T. **Women in Power Women: outras economias geradas e lideradas por mulheres no Sul não imperial**. Buenos Aires: CLACSO - CODESRIA-IDEIAS, 2015.
- CUNHA, T. Todo trabalho é produtivo: economias de abundância e da sobriedade. In: **[Re]Pensar a democracia**. Compostela: Foro obencomún, 2017. p. 101–134.
- CUNHA, T.; CASIMIRO, I. As Cinderelas do nosso Moçambique querem falar. Epistemologias do Sul e alternativas feministas de vida. In: DUBOIS, A. (Org) **Territorios em Conflicto**. Bilbao: Gernika Gogoratuz. 2019. p. 2-6. (no prelo)

- CUNHA, T.; SOUSA, V. D. Epistemologias do Sul e as Economias Delas. A cooperativa das 'Capuchinhas' da Serra do Montemuro. *In*: SANZ, Jesus. (Org) **Antropología**. Madrid: Universidad Complutense. 2019. p. 4-9. (no prelo)
- DAVIS, A. **Mulheres. Raça e Classe**. Edição: 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAVIS, A. **Mulheres, Cultura e Política**. Edição: 1ª ed. [s.l.] Boitempo, 2017.
- DAVIS, A. **Curso Decolonial Black Feminism in The Americas**, Cachoeira (Bahia). Julho de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NDwbjSvpDZo>. Acesso em: Jan de 2019.
- DAYRELL, C. A. **Geraizeiros e Biodiversidade no Norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais**. La Rábida: Universidade Internacional de Andalucia, Sede Ibero Americana, 1998.
- DAYRELL, C. A. Agricultura Geraizeira. **Diálogos Sociais: Caminhos para o desenvolvimento territorial: novas abordagens**, Sistema SEDVAN/IDENE. n. 1ª, p. 217–252, 2009.
- DEUS, L. M. dos S. de. Mulheres negras e empoderamento. *In*: SOUZA JUNIOR, J. G. APOSTILOVA, B.; FONSECA, L. G. D. DA. (ORG.) **Introdução crítica ao direito das mulheres** O Direito Achado na Rua. Brasília: CEAD, FUB, 2011. v. 5p. 350.
- DIAS, B. F. DE S. **Cerrados: uma caracterização**. *In*: DIAS, B.F. de S. Alternativas de desenvolvimento dos cerrados: manejo e conservação dos recursos naturais renováveis. Brasília: FUNATURA/IBAMA, 1992. p.11-25.
- DIAS, M. O. L. da S. Mulheres sem História. **Revista de História**, n. 114, p. 31–45, 7 jun. 1983.
- DIAS, M. O. L. da S. Escrava. *In*: **Nova História da Mulher no Brasil**. Edição: 1ª ed. São Paulo, SP: Contexto, 2012.
- DIEESE. Os negros nos mercados de trabalho metropolitanos. *In*: **Pesquisa de Emprego e Desemprego**. Novembro de 2015.
- DIEGUES, A. C. Comunidades Tradicionais: A questão conceitual: dificuldades e ambiguidades. *In*: DIEGUES, A. C. *et al.* **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2000
- DIEGUES, A. C. As populações tradicionais: conceitos e ambiguidades. *In*: DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. 5 ed. São Paulo: HUCITEC, 2004.
- DIEGUES JUNIOR, M. **Regiões Culturais do Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1960.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. A dança. **R@U Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 208–222, dez. 2010.
- FARIA, N. O Feminismo latino-americano e caribenho: perspectivas diante do neoliberalismo. *In*: FARIA, N.; POULIN, R. (Org.) **Coleção Cadernos Sempre Viva: Desafios do Livre Mercado para o Feminismo**. Gênero, Políticas Públicas e Cidadania. São Paulo: SOF, 2005. p. 11–39.
- FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Trad. Coletivo Sycorax. Edição: 1ª ed. São Paulo: Elefante, 2017.

- FERNANDES, B. M. Brasil: 500 anos de luta pela terra. *In: Revista de Cultura Vozes*, número 2, ano 93. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**, vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2013.
- FIABANI, A. **Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008]**. 2008. Tese de Doutorado (História) – Programa de Pós-Graduação em História. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio do Sinos.
- FNDE, A. DE C. S. DO. **Histórico - Programa Caminho da Escola**. Disponível em: <http://www.fnde.gov.br/index.php/programas/caminho-da-escola/sobre-o-plano-ou-programa-suple/historico>. Acesso em: 23 jul. 2019.
- FRAGA, A. B; MONTICELLI, T. A. Quem são as diaristas? Uma análise das estruturas legais e culturais na articulação entre trabalho e família. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 42., 2018, Caxambu. **Anais [...]** Caxambu, ANPOCS: 2018, p. 1-24.
- FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *In: CALHOUN, C. (ed.) Habermas and the public sphere*. Cambridge. MA: MIT press, 1992. p. 109-142.
- FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. **Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM)**. Base de dados. Disponível em <http://fjp.mg.gov.br/index.php/base-de-dados>. Acesso em: fev de 2018
- GEERTZ. Uma descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. *In: \_\_\_\_ A Interpretação das Culturas*. Edição: 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981. P. 13-41.
- GHON, M. DA G. Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático. **Política & Sociedade**, 11. v. 6, p. 41–70, 2007.
- GIACOMINI, S. M. **Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GOFFMAN, E. **Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- GOMES, F. dos S. **História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX**. 1992. Dissertação de Mestrado (História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas.
- GOMES, N. L. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, v. 29, n. 1, p. 167–182, jun. 2003.
- GONZALEZ, C. P. Un mar de verguenza y asco Experiencias laborales de limpiadoras de pescado. *In: ARIZA, Marina, (coord). Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. 1ª ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2016.
- GONZALEZ, L. “E a trabalhadora negra cumé que fica?” *In: Mulherio*, p. 24, 1982a.
- GONZALEZ, L. A Mulher Negra na Sociedade Brasileira. *In: O Lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982b.
- GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244. 1984.

- GONZALEZ, L. Por um feminismo Afro-latino-americano. **Revista Isis Internacional**, v. 8, p. 12-20. out. 1988.
- GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. A. **Lugar De Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, p. 201–246, jun. 2004.
- HASENBALG, C. A. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- HEREDIA, B. **A Morada Da Vida: Trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HEREDIA, B.; GARCIA, M F; GARCIA Jr. A. R. O lugar da mulher em unidades domésticas camponesas. *In*: Aguiar, N. (Coord.) **Mulheres na Força de Trabalho na América Latina: análise qualitativa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.
- HERNANDEZ, B. M. D. *et al.* **Trabajo, mercado y género: mujeres chiapanecas productoras de tostadas de maíz**. Chiapas: UNICACH-Cesmeca, ECOSUR, UNACH, 2015.
- HIRATA, H. **Mudanças e permanências nas desigualdades de gênero: divisão sexual do trabalho numa perspectiva comparativa**. Análise, n.7. FriedrichEbertStiftung Brasil, 2015.
- INCRA. **Relação de processos de regularização abertos no Incra**, 20 mar. 2018. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2019
- \_\_\_\_\_. **Acompanhamento dos processos de Regularização Quilombola**, jan. 2019. Disponível em: [http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas\\_quadrogeral.pdf](http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf). Acesso em: 4 fev. 2019
- JESUS, S. M. **Planejamento, gestão e ordenamento territorial no Médio São Francisco no Norte de Minas Gerais**. Montes Claros: UNIMONTES/DESENVOLVIMENTO SOCIAL, 2009. Dissertação de Mestrado (Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social. Universidade Estadual de Montes Claros.
- LE BRETON, D. Por una antropología de las emociones. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre el Cuerpos, Emociones y Sociedad**, v. 4, n. 10, p. 69–79, 2013.
- LEITE, I. B. **Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.
- \_\_\_\_\_. Os Quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas. **Textos e Debates**, v. 4, n.2, p. 333-354. NUER-UFSC, 2000.
- LEITE, M. M. (Org.) **A Condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros**. São Paulo: HUCITEC, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.
- LITTLE, P. E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, v. 28 n. 1, p. 251-290. 2002.
- LOBO, B. N. L. **A Discriminação Racial no Brasil: Verdades E Mitos**. Minas Gerais: PUC, 2013.
- MALIGHETTI, R. **O quilombo de Frechal: Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escla-**

- vos.** Tradução Sebastião Moreira Duarte. v. 81. Brasília: Senado Federal, 2007.
- MARTINS, J. DE S. **Sociologia da Fotografia e da Imagem**. Edição: 1ª ed. São Paulo, SP: Contexto, 2008.
- MARTINS, T. J. **Quilombo do Campo Grande: a história de Minas roubada do povo**. São Paulo: A Gazeta Maçonica, 1995.
- MATA-MACHADO, B. N. DA. **História do sertão noroeste de Minas Gerais 1690-1930**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1991.
- MBEMBE, A. Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África. *In: Estudios Postcoloniales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- MEDEIROS, M. S. F. A construção teórica dos conceitos de socialização e identidade. **Revista de Ciências Sociais**, v. 33, n 1, p 78 – 86. 2002.
- MELO, H. P.; CAPPELLIN, P.; CASTRO, E. G. DE (EDS.). Agricultura familiar nos assentamentos rurais: nas relações entre as mulheres e os homens o caso do Pontal de Paranapanema. *In: LOPES, A. L.; BUTTO, A. (Org.) Mulheres na reforma agrária, a experiência recente no Brasil*. NEAD debate. Brasília: MDA, 2008.
- MELO, H. P.; SERRANO, F. A Mulher como Objeto da Teoria Econômica. *In: Gênero e ciências humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Coleção Gênero. Rio de Janeiro, RJ: Editora Rosa dos Tempos, 1997.
- MELO, J. N. Os negros de Buriti do Meio. **Revista Comissão Mineira de Folclore**, v. 20, Belo Horizonte: Gráfica e Editora Cultura, p. 84–89, ago. 1999.
- MIES, M. Origens sociais da divisão sexual do trabalho. A busca pelas origens sob uma perspectiva feminista. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, n. 3, p. 838–873, 14 set. 2016.
- MILLS, W. Do artesanato intelectual. *In: A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MINAS GERAIS. **Localização geográfica**: divisão de Minas Gerais em Mesorregiões e microrregiões (IBGE, 2014). Disponível em: <https://www.mg.gov.br/conteudo/conheca-minas/geografia/localizacao-geografica>.
- MMA. **O Bioma Cerrado**. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/biomas/cerrado>. Acesso em: 24 jun. 2019.
- MONTEIRO, K. dos S. A Representatividade e os Nomes e Significados do Trabalho das Mulheres Quilombolas na Paraíba. *In: Redor: Perspectivas Feministas de Gênero: Desafios no Campo da Militância e das Práticas*, 18º, 2014. Pernambuco. **Anais [...]** Pernambuco: UFPE, 2014. P. 1728-1745.
- MONTICELLI, T. A. **Diaristas, Afeto e Escolhas: Ressignificações no Trabalho Doméstico Remunerado**. 2013. Dissertação de Mestrado (Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Paraná.
- MORAES, M. D. de C. **Memórias de um sertão desencantado: (modernização agrícola, narrativas e atores sociais nos cerrados do sudoeste piauiense)**. 2000. Tese de Doutorado (Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas.



- MOURA, C. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5º ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1986.
- MOURA, G. As Festas Nos Quilombos Contemporâneos E Afirmação Da Identidade Étnica. *In: Encontro Anual da ANPOCS*, 21, 1997. Caxambu, **Simpósio Temático**. Caxambu: ANPOCS, 1997.
- NASCIMENTO, B. A mulher negra no mercado de trabalho. *In: RATTIS, A. (Org.) Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial, 2006.
- NEPOMUCENO, B. Protagonismo Ignorado. *In: PEDRO, J. M.; PINSKY, C. (Org); Nova História das Mulheres no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2013.
- NOBRE, M. Relações de gênero e agricultura familiar. *In: NOBRE, M, et al. Cadernos Sempre Viva: Gênero e agricultura familiar*. São Paulo: SOF, 1988. P. 15-25.
- NEVES, D. P., MEDEIROS, L. S. (Org.) **Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamento político**. Niterói: Alternativa, 2013.
- NOGUEIRA, M. C. R. **Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais**, 2009. Tese de Doutorado (Antropologia) – Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 2009.
- O'DWYER, E. C. **Quilombos - Identidade Étnica e Territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- O ECO. “O que são ecótonos?”, *In: Dicionário Ambiental*, dez de 2014. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/28830-o-que-sao-ecotonos/>. Acesso em 15 maio de 2018.
- OIT. **A informalidade do trabalho doméstico**. 2017. Disponível em: [https://www.ilo.org/brasilia/temas/trabalho-domestico/WCMS\\_565971/lang-pt/index.htm](https://www.ilo.org/brasilia/temas/trabalho-domestico/WCMS_565971/lang-pt/index.htm). Acesso em: ago de 2019
- OLIVEIRA, J. S. DE. Gestão da Diversidade: O desafio dos negros nas organizações brasileiras. *In: ENCONTRO ANPAD*. 31. Rio de Janeiro, 2007. **Anais [...]** Rio de Janeiro: ANPAD, 2007. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/GPR-A1917.pdf>
- ONU MULHERES. **Mulheres quilombolas: liderança e resistência para combater a invisibilidade**. 2017. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-quilombolas-lideranca-e-resistencia-para-combater-a-invisibilidade/>. Acesso em: 15 fev. 2019
- OPARÁ - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Comunidades Tradicionais do Rio São Francisco. **Comunidade Quilombo Buriti do Meio - Nossos Saberes**. Quilombo Buriti do Meio: Unimontes UFU, 2013.
- PADOVANI, N. C. É Possível Fazer Ciências Sociais sem uma Análise Crítica das Categorias de Diferenciação? Uma Proposição Feminista. **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, v. 7, n. 12, p. 6–30, 2017.
- PATAI, D. **Brazilian Women Speak: Contemporary Life Stories**. Rutgers University Press; Edição: None, 1988.
- PATAI, D. **História Oral, Feminismo e Política**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- PAULA, A. M. N. R. de. **Integração dos Migrantes Rurais no Mercado de Trabalho em Montes Claros, Norte de Minas Gerais: "A Esperança de Melhoria de Vida"**, 2003. Dissertação de Mestrado. (Geografia) – Instituto de Geografia. Universidade Federal de Uberlândia, 2003.

- PAULA, A. M. N. R. de. **Travessias... movimentos migratórios em comunidades rurais no sertão do Norte de Minas Gerais**. 2009. Tese de doutorado. (Geografia e Gestão de Território) – Instituto de Geografia. Universidade Federal de Uberlândia, 2009.
- PAULILO, M. I. S. O Peso do Trabalho Leve. **Revista Ciências Sociais Hoje**, n. 28, 1987.
- PAULILO, M. I. S. Que feminismo é esse que nasce na horta? **Política & Sociedade**, v. 15, n. 0, p. 296–316, 14 out. 2016
- PEIRANO, M. (ED.). **O Dito e o Feito. Ensaio De Antropologia Dos Rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
- PERROT, M. **As Mulheres ou os Silêncios da História**. Bauru: EDUSC, 2005.
- PINTO, B. C. DE M. História, memória e poder feminino em povoados amazônicos. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL MEMÓRIA, DEMOCRACIA E JUSTIÇA, 11. Rio de Janeiro. 2012. **Anais [...]** Rio de Janeiro: ABHO, 2012. P. 1-10.
- PIRES, M. C. C.; GODINHO, V. P. E; PAULA, A. M. N. R. DE. Sair para resistir: As Redes de Relações Sociais no Processo Migratório de Norte Mineiros. *In*: **Do Sertão Para Outros Mundos: as redes de relações sociais nos processos migratórios para o trabalho do/no Norte de Minas Gerais**. Montes Claros: Unimontes, 2017.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200–215, 30 jul. 1992.
- POOLE, D.; DAS, V. (Eds.). **Anthropology in the Margins of the State**. Edição: first ed. Santa Fe, N.M.: Oxford England: School for Advanced Research Press, 2004.
- POOLE, D.; DAS, V. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. Trad. DAELS, M.; PINÑEIRO, J. *In*: **Cuadernos de Antropología Social**. n. 27, p. 19-52. 2008.
- PRADO JR, C. **Formação do Brasil contemporâneo**. Edição: 1ª ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011.
- QUEIROZ, M. I. P. DE. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. *In*: SIMSON, O. de M. V. (Org) **Experimentos Com Histórias de Vida Itália-Brasil**. São Paulo: Vértice; Revistas dos Tribunais, 1988. p. 14-43.
- QUERINO, A. J. A Liberdade e os Quilombos na Ocupação Humana do Território no Sertão Norte Mineiro. **Revista Desenvolvimento Social**, v. 1, n. 8, p. 5–26, 2013.
- RADD, A. C. **Interferência do Programa Bolsa Família na autonomia feminina: um estudo de caso na Favela do Vidigal**. 2015. Dissertação de Mestrado (Sociologia) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.
- RATTS, A. J. As amefricanas: mulheres negras e feminismo na trajetória de Lélia Gonzalez. *In*: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 9, 2010, Santa Catarina. **Anais [...]** Santa Catarina: UFSC, 2010. P. 1-8.
- RATTS, A. J. Gênero, raça e espaço: trajetórias de mulheres negras. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 27, 2003. Caxambu. **Anais [...]** Caxambu: ANPOCS, 2003. P. 1-20.
- RODRIGUES, L. R., GUIMARÃES, F. F. F., COSTA, J. B. de A. Comunidades tradicionais: sujeitos de direito entre o desenvolvimento e a susten-

- tabilidade. *In*: CONFERENCIA DE DESENVOLVIMENTO, 2, 2011, Brasília. **Anais [...]** Brasília, IPEA, 2011.
- Rodrigues L. Formação econômica do Norte de Minas e o período recente. *In*: Oliveira MFM, Rodrigues L, (Org.). **Formação social e econômica do Norte de Minas**. 2. ed. Montes Claros: Unimontes, 2000. v.1.
- ROSA, J. G. Aí está Minas: a mineiridade. *In*: **Suplemento Literário** V. 2, n. 65. 1967. Minas Gerais.
- ROSA, J. G. **Grande Sertão. Veredas**. São Paulo: Nova Aguilar, 1994.
- ROSA, J. G. **Correspondência com Seu Tradutor Italiano Edoardo Bizzarri**. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- ROSENTHAL, G.; COSTA, T. DA. **Pesquisa social interpretativa Uma introdução**. Edição: 5 ed. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2017.
- SAFFIOTI, H. **A mulher na sociedade de classes: Mito e realidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SAFFIOTI, H.; FERRANTE, V. L. S. B. A MULHER E AS CONTRADIÇÕES DO CAPITALISMO AGRÁRIO. **Perspectivas**, n. 6, p. 67–75, 1983.
- SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Trad. Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.
- SANSONE, L. Entre campo e cidade: quilombos, hibridismo conceituais e vetores de urbanização. *In*: OLIVEIRA, O. M. (Org.) **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.
- SANTOS, B. DE S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP**, n. 79, p. 71–94, nov. 2007.
- SANTOS, G. DA S.; CANUTO, E. C. A. S. A mulher negra na sociedade brasileira. *In*: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. 8. João Pessoa - PB, 2017. **Anais [...]** João Pessoa, 2017.
- SANTOS, H.; OLIVEIRA, P.; SUSIN, P. Narrativas e pesquisa biográfica na sociologia brasileira: Revisão e perspectivas. **Cívitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 14, n. 2, p. 359–382, 26 jun. 2014.
- SANTOS, M. J. DOS. **Trajetória educacional de mulheres quilombolas no Quilombo das Onze Negras do Cabo de Santo Agostinho-PE**. 2012. Dissertação de Mestrado (Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SANTOS, T. **Malunga Thereza Santos: a história de vida de uma guerreira**. São Carlos: EDUFSCAR, 2008.
- SÃO FRANCISCO AGORA. **Padre Vicente Recebe Comovente Homenagem Dos São-Franciscanos**. 26 novembro, 2008. Disponível em: <https://blogdopiaui.wordpress.com/2008/11/26/padre-vicente-recebe-comovente-homenagem-dos-sao-franciscanos/>. Acesso em: 17 abr. 2019.
- SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. DE. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, n. 10, p. 129–136, jun. 2002.
- SCHMITT, C. J. Redes, atores e desenvolvimento rural: perspectivas na construção de uma abordagem relacional. **Sociologias**, n. 13, v. 27, p. 82-112

- SCHWARCZ, L. M. **Nem preto nem branco muito pelo contrário**. Edição: 1ª ed. São Paulo, SP: Claro Enigma, 2012.
- SCOTT, J. A história das mulheres. *In: A escrita da história: novas perspectivas*. Edição: 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- SCOTT, J. Gênero: Uma Categoria Útil Para A Análise Histórica. Trad. Tradução de Guacira Lopes Louro. **Educação e Realidade**. V.20, n.2, p. 71-99. Jul/dez. 1995.
- SEPPIR. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília, Abaré, 2004.
- SEPPIR. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília, 2017.
- SILMA, M. C. A.; ÁVILA, V. F.; MACIAL, J. S. Religiosidade e Sentimento de Pertença: Considerações acerca da Festa em Homenagem a São João Batista e da Missa Afro na Comunidade Remanescente de Quilombo “São João Batista” – Campo Grande/Ms. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, v. Ano III, n. N. 8, p. 46–64, 2010.
- SILVA, N. C. Interseção de Raça, Gênero e Classe: Uma Análise dos Regimes de Desigualdade Expostos Pelos Relatos de Mulheres Negras num Web Blog. *In: ENCONTRO DA ANPAD*. 38. 2014. Rio de Janeiro. **Anais [...]** Rio de Janeiro: ENPAD, 2014. P. 1-14.
- SILVA, R. P. G. DA. **O Lado Feminino Do Quilombo: O Território Quilombola Sobre O Enfoque De Gênero Nas Comunidades Da Boa Vista E Moura, Em Oriximiná-Pa**. 2016. Dissertação de Mestrado (Geografia). Departamento e Geografia. - Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, 2016.
- SORJ, B.; FONTES, A. Políticas Públicas e articulação e a articulação entre trabalho e família: comparações inter-regionais. *In: FARIA, N; MORENO, R. Coleção Cadernos Sempre Viva: Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres*. Economia e Feminismo. São Paulo: SOF, 2010. p. 54–74.
- SOUZA, A. F. G. DE; BRANDÃO, C. R. Paisagem, Identidade e Cultura Sanfranciscana: Sujeitos e Lugares das comunidades tradicionais localizadas no entorno e nas ilhas do médio rio São Francisco. **Geo UERJ**, v. 1, n. 23, p. 77–98, 27 ago. 2012.
- SOUZA, M. A. DE O. **As mulheres, a comunidade de Conceição e suas lutas: histórias escritas no feminino**. 2006. Dissertação de Mestrado (História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- SOUZA, S. K. A. **“A gente não tinha nenhum direito a nada” Representações sobre quilombos e remanescentes de quilombola**. 2013. Dissertação de Mestrado. (História). - Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Montes Claros – Montes Claros. 2013.
- STRATHERN, M. **O Gênero da Dádiva**. Edição: 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- TEDESCHI, L. A. O uso da categoria gênero na história das mulheres camponesas no Brasil: uma ferramenta necessária. **Anuario de hojas de Warmi**, n. 15, p. 1 - 24, 2010.
- TUBALDINI, M. A. DOS S. O Trabalho Pluriativo da Mulher Quilombola na Recuperação Ambiental e Manutenção da Família no Vale do Rio Doce/MG. *In: ENCONTRO DA REDE DE ESTUDOS RURAIS - MUNDO RURAL, POLÍTICAS PÚBLICAS, INSTITUIÇÕES E ATORES EM RECONHECIMENTO POLÍTICO*. 4. 2010. Curitiba. **Anais [...]** Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2010.

VALLE, E. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. **Rever**, v. 2, n. 2, p. 51-73. 2002.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 1, n. 1, p. 07-17, 30 jun. 2010.

WOORTMANN, E. De complementariedade à Dependência: a mulher e o ambiente em comunidades pesqueiras” do Nordeste. *In*. **Série Antropologia**. Brasília. 1991.

\_\_\_\_\_. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo / Brasília: Hucitec/EdUnb, 1995.

\_\_\_\_\_. Migração, família e conhecimentos tradicionais. **Revista de antropologia Vivência**, n. 43, p. 13-27, 2014 [1990].

WOORTMANN, E. F.; WOORTMANN, K. **O Trabalho da Terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: EDUnB, 1997.

WOORTMANN, K. “*Com parente não se neguceia*”: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**. Brasília/Rio de Janeiro. EDUNB/Tempo Brasileiro, 87, p. 11-79, 1990.

\_\_\_\_\_. Migração, família e campesinato. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 7, n. 1, p. 35-53, 2014.

YÚDICE, G. **A Convivência da Cultura**. Edição: 2 ed. [s.l.] UFMG, 2013.

### Legislação e Documentos Jurídicos

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988.

BRASIL. Constituição (1988). **Emenda Constitucional nº 72, de 2 de abril de 2013**. Altera a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais. Senado Federal. Diário Oficial da União em 03 de abril de 2013.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988. Art. 68 dos Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. Brasil. Diário Oficial da União. 1988.

BRASIL. **Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Presidência da República. Diário Oficial da União em 21 de novembro de 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm)

BRASIL. **Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Presidência da República. Diário Oficial da União em 8 de fevereiro de 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)

BRASIL. **Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007**. Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola, e dá outras providências. Presidência da República. Diário Oficial da União em 21 de novembro de 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm)

BRASIL. **Decreto nº 6.768, de 10 de fevereiro de 2009.** Disciplina o Programa Caminho da Escola. Presidência da República. Diário Oficial da União em 11 de fevereiro de 2009. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6768.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6768.htm)

BRASIL. **Lei nº 7.668 de 22 de agosto de 1988.** Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. Presidência da República, publicada no Diário Oficial da União em 23 de agosto de 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L7668.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7668.htm)

BRASIL. **Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850.** Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L7668.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7668.htm)

BRASIL. **Lei 10639 de 9 de janeiro de 2003.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Presidência da República. Diário Oficial da União em 10 de janeiro de 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm)

BRASIL. Senado Federal. **Proposta de Emenda à Constituição nº. 66, de 2012.** Altera a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e demais trabalhadores urbanos e rurais.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Processo nº 01420.000382/2004-25.** Certidão de auto-reconhecimento da comunidade remanescente de Quilombo Buriti do Meio - São Francisco/MG. Brasília, 14 de junho de 2004.

MEC/CNE. **Resolução, Nº 8, de 20 de novembro de 2012.** Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

## Entrevistas

ANA LINA. **Entrevista cedida por Claudionor, 2018.**

BRUNO. **Entrevista cedida por Bruno, 2018.**

CLAUDIONOR. **Entrevista cedida por Claudionor, 2018.**

DAS NEVES, M. **Entrevista cedida por Dona Maria das Neves, 2017.**

DAS NEVES, M. **Entrevista cedida por Dona das Neves em setembro de 2018, set. 2018.**

GERALDA. **Entrevista cedida por Geralda, 2018.**

GISLENE. **Entrevista cedida por Gislene, 2018.**

IVANETE. **Entrevista cedida por Ivanete, 2018.**

JOVITA. **Entrevista cedida por Jovita, 2018.**

JOANA. **Entrevista cedida por Jovita, 2018.**

LETÍCIA. **Entrevista cedida por Letícia, 2018.**

LIANA. **Entrevista cedida por Liana, 2018.**

MIGUEL, **Entrevista cedida por Miguel, 2018.**


NILDA. **Entrevista cedida por Nilda, 2017.**

ROSEMEIRE. **Entrevista cedida por Nilda, 2018.**

**SIMONE. Entrevista cedida por Simone, 2017.**  
**TÂNIA. Entrevista cedida por Tânia, 2018.**

## ANEXOS

### ANEXO A – Certificado de reconhecimento de remanescente de Comunidade de Quilombo



**REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**  
**MINISTÉRIO DA CULTURA**  
**FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES**  
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

**Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro**


**CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO**

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade BURITI DO MEIO**, localizada no município de São Francisco, Estado de Minas Gerais, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 001, Registro n. 047 0, f. 49, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Claudionor Souza da Silva – Presidente da Associação da Comunitária Buriti do Meio

CNPJ: 00124762/0001 - 08

O referido é verdade e dou fé

  
**UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO**  
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil  
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242  
E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br



## ANEXO B - Ofício FUNASA



Ministério da Saúde  
Fundação Nacional de Saúde

SCDWEB - FUNASA/MS  
UP - PRESIDÊNCIA

25100.31756312004-71

RG-2507/200

Ofício n.º 743 /PRESI/FUNASA

Brasília, 21 de maio de 2004.

A Sua Excelência o Senhor  
JOSÉ ALENCAR GOMES DA SILVA  
Vice-Presidente da República  
Palácio do Planalto – Anexo II, Térreo  
70150-900 Brasília - DF



Assunto: Pedido de liberação de recursos para o Município de São Francisco/MG.

Senhor Vice-Presidente,

Em atenção ao Ofício n.º 0243/2004/GVPR, de 30.5.2004, cópia anexa, dessa Vice-Presidência, encaminhado ao Ministro de Estado das Cidades, que solicita atendimento de pleitos das comunidades remanescentes de Quilombos, localizadas no Município de São Francisco – MG, que foi enviado a esta Fundação por tratar de ações de Saneamento Básico, informo a Vossa Excelência que por meio da Portaria n.º 106/2004/FUNASA, foi criado Projetos Especiais que estabelecem ações de saneamento para três tipos de populações: populações residentes em reservas extrativistas, assentamentos rurais e em Quilombos.

2. A Prefeitura Municipal de São Francisco - MG solicitou à FUNASA, recursos para diversas ações a serem implantadas naquelas comunidades, e após análise técnica desta Fundação, a Prefeitura foi contemplada com recursos para Construção do Sistema de Abastecimento de Água, no valor de R\$ 100.000,00 (cem mil reais) e para execução de Melhorias Sanitárias Domiciliares, no valor de R\$ 209.000,00 (duzentos e nove mil reais).

3. A FUNASA está aguardando a apresentação dos projetos da Prefeitura que após análise e aprovação técnica os convênios serão formalizados.

Respeitosamente,

VALDI CAMARCO BEZERRA  
Presidente

Gabpr/1/232

Fonte: Processo nº 01420.000382/2004-25, FCP, fl.6

**ANEXO C** - Adesivo da campanha de Tânia no pleito do ano de 2012

Fonte: acervo Associação Comunitária Quilombola de Buriti do Meio

**ANEXO D** - Cartão apresentação Comunidade Buriti do Meio – frente e verso



Fonte: acervo Associação Comunitária Quilombola de Buriti do Meio

**ANEXO E – Publicação de Divulgação do artesanato quilombola de Buriti do Meio**



Fonte: Acervo Associação Comunitária Quilombola de Buriti do Meio