

CRISTINA ANDRADE SAMPAIO



**REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DE QUILOMBOLAS-VAZANTEIROS:
um segmento da cultura inclusiva no Acampamento Rio São Francisco**

Tese apresentada à Universidade
Federal de São Paulo para obtenção
do título de Doutor em Ciências

São Paulo
2012

Cristina Andrade Sampaio

**REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DE QUILOMBOLAS-VAZANTEIROS:
um segmento da cultura inclusiva no Acampamento Rio São Francisco**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências.

Orientador: Prof. Dr. José Francisco Fernandes Quirino dos Santos

São Paulo
2012
Universidade Federal de São Paulo
Escola Paulista de Medicina

Departamento de Medicina Preventiva

Chefe do Departamento de Medicina Preventiva: Dra. Rebeca de Souza e Silva

Coordenador do Curso de Pós-graduação em Saúde Coletiva: Dra. Suely Godoy

Agostinho Gimeno

Cristina Andrade Sampaio

**REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DE QUILOMBOLAS-VAZANTEIROS:
um segmento da cultura inclusiva no Acampamento Rio São Francisco**

Presidente da banca: Prof. Dr. José Francisco Fernandes Quirino dos Santos

BANCA EXAMINADORA:

Dra. Denise Martin Coviello

Dra. Eunice Nakamura

Dr. Pedro Paulo Pereira

Dra. Dilene Raimundo do Nascimento

1ª SUPLENTE:

Dra. Emiko Yoshikawa Egry

2ª SUPLENTE

Dra. Kimberly Marie Jones

Aprovada em: ____/____/____

Dedicatória

*A Maria do Carmo Andrade Sampaio e Antônio Rodrigues Sampaio,
pessoas que me fazem muita falta.*

A Carlúcia, Carla, e Carol.

Agradecimentos

Agradecer é uma tarefa dupla: é ressaltar as pessoas que em sua trajetória foram importantes e também é uma forma de retribuir carinhosamente toda a ajuda recebida.

Agradeço ao professor Quirino por esses 12 anos de convivência, iniciados ainda no mestrado. Sempre expressei o quanto você contribuiu para meu crescimento profissional, porém, tenho impressão que sempre deverei a você! Você me ensinou, e me corrigiu, sem desistir de mim. Durante esses anos, meu porto seguro acadêmico foi você. Todos os aconselhamentos e respostas, sempre pontuais, guiaram meus estudos e possibilitaram o término desta tese. Você é mais que um orientador, é um amigo querido.

Agradeço ao Juliano e à Rosa, que sempre movidos por amor incentivaram-me a crescer academicamente, a olhar novos mundos possíveis e a buscar o meu lugar na profissão que escolhi.

Aos meus colegas da Unimontes que permitiram minhas ausências nesta fase final, sempre contribuindo para que a finalização do trabalho fosse mais leve. Geraldo, Ari, Andréia, Felisa, Stanley, Wilton, Jaque, Alê, Cláudia, Vera e Cida, meus agradecimentos.

Agradeço aos professores Bel e Mariângela pelo ano de convivência durante o estágio na graduação em São Paulo. E à Sandra, sempre gentil e disposta a ajudar-me.

Agradeço às professoras Denise e Eunice pela cuidadosa avaliação durante o processo de qualificação do meu projeto.

Em especial, agradeço à professora Dilene, que acompanhou o início deste projeto, e que sempre prestativa, aceitou o convite para participar da sua finalização.

À Maisa, pelas ricas discussões sobre metodologia qualitativa e aos nossos estudantes do mestrado em Ciências da Saúde. Dedico essa produção também aos meus estudantes da graduação e iniciação científica, sempre curiosos a cada etapa do meu estudo.

Agradeço ao Joba por ter me recebido tão bem e ter possibilitado o reencontro com a Kim, que tem se tornado uma grande amiga e com quem tenho dividido, por aqui, as inquietações da nossa profissão.

Pela convivência cotidiana agradeço à Giesta, Danny, Chris, Olivia, Maria Rita, Jarina, Maurício e Amanda, sempre presentes, sempre alegres, sempre dispostos a ajudar e a comemorar nos momentos precisos.

Ao querido Worney, pela leitura urgente e atenta nessa fase final. Agradeço também por nosso laço de amor e companheirismo construído a cada encontro.

À Rosa, Julia e Laura, a família que escolhi: não tenho palavras para retribuir toda a acolhida e todo amor que recebo de vocês.

À querida Leila que trabalhou com empenho nas transcrições e, com muito cuidado, auxiliou-me na formatação da tese.

Agradeço à minha nova e recente família: César, Cida, Rafa, César e Julinha, meus amores e porto seguro daqui para frente. César: com muito companheirismo e amor, você tem sabido lidar com todas as intempéries por que passei, viajando sozinha ao campo, viajando semanalmente à São Paulo e na finalização do trabalho; mesmo assim, você se dispôs iniciar uma vida comigo.

À CAPES, agradeço o auxílio financeiro, sem o qual, as viagens para São Paulo e para o campo seriam difíceis.

Finalmente agradeço a todos os quilombolas-vazanteiros do Quilombo da Lapinha particularmente nos nomes de Deca e Dorico, Leninha e Tochinha, Dinda, Dona Laudete, Boqueirão, Parciliano, Rosa, Zé Gordo, Dona Orotilda, Nede e Dona Joana

por esses anos de visitas, por me receberem em suas casas e partilharem comigo seu cotidiano e sua sabedoria.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	v
AGRADECIMENTOS	vi
LISTAS DE FIGURAS E FOTOS	x
LISTAS DE SIGLAS	xv
RESUMO	xvi
ABSTRACT	xvii
INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1: ETNOGRAFIA DE UM SEGMENTO DA CULTURA INCLUSIVA	06
1.1 Objeto	06
1.2 Método	07
1.3 Os primeiros contatos	09
CAPÍTULO 2: QUILOMBOLAS-VAZANTEIROS	16
2.1 A retomada das terras	24
CAPÍTULO 3 O ACAMPAMENTO RIO SÃO FRANCISCO	28
3.1 As mudanças no Acampamento	45
3.2 Cisternas de placa e placas solares	51
3.3 Escola no Acampamento	58
CAPÍTULO 4: A ILHA DA RESSACA	68
4.1 Conhecimento tradicional e as perdas com as cheias do rio	74
4.2 Parentesco e compadrio e a aproximação da cheia do Rio	82
4.3 Crianças e Mulheres na Ilha	89
4.4 A Escola da Ilha	92
4.5 Fabriquetas e casa de farinha	95

CAPÍTULO 5: COSTUMES LOCAIS, INSTITUIÇÕES ESTÁVEIS	104
5.1 O Batuque	105
5.2 Benzedei-ras-parteiras	115
5.3 Cotidiano partilhado	132
5.4 Parteiras-benzedei-ras	134
CONCLUSÃO	142
REFERÊNCIAS	144
APÊNDICE A: Certidão de auto-reconhecimento da Comunidade da Lapinha ...	149
APÊNDICE B: Municípios com Comunidades Quilombolas na Mesorregião Norte de Minas Gerais	
APÊNDICE C: Quilombolas-vazanteiros do Acampamento Rio São Francisco...	150
APÊNDICE D: Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de São Paulo – Unifesp	151
	154

LISTA DE FIGURAS E FOTOS

Foto 1	Comunidade de Remanso	10
Foto 2	Pesquisadores da 'Dimensão Humana' da rede Tropi Dry	11
Foto 3	Barracão de madeira e adobe	12
Foto 4	Barracão de madeira e adobe	13
Foto 5	Feijão colhido na plantação próxima ao Acampamento	22
Foto 6	Horta comunitária	23
Foto 7	Carroça usada para levar a pequena produção às escolas da região e em Matias Cardoso	24
Foto 8	Placa do Parque Estadual Lagoa do Cajueiro	26
Imagem 1	Acampamento Rio São Francisco	28
Foto 9	Placa do Acampamento da Lapinha	33
Foto 10	Acampamento Rio São Francisco no ano de 2009	34
Foto 11	Acampamento Rio São Francisco	36
Foto 12	Acampamento Rio São Francisco no ano de 2010	36
Foto 13	Paineira ou Barriguda	37
Foto 14	Paineira ou Barriguda	38
Foto 15	Jirau de vasilhas no Acampamento Rio São Francisco	38
Foto 16	Fogão à lenha na casa da Leninha	39
Foto 17	Fogão à lenha da casa da Deca e Dorico	39
Foto 18	Casa da Leninha	40
Foto 19	Casa da Leninha	40
Foto 20	Nede e seus filhos, Deca, Boqueirão e Dorico na cozinha da casa da Leninha	41
Foto 21	Leninha e Deca, cercada pelas crianças	41
Foto 22	Nenzona Iranice e Nenzinha Cleonilde no Acampamento Rio São Francisco	42
Foto 23	Crianças e adolescentes	43
Foto 24	Roda de batuque com crianças dançando	43
Foto 25	Campo de futebol	44
Foto 26	Rede nova	44
Foto 27	Dona Joana, mãe de Deca	46
Foto 28	Dona Liete	47
Foto 29	Acampamento em 2011	47
Foto 30	Acampamento em 2011	48
Foto 31	Piau 'secando' no sol	48
Foto 32	Piau 'secando' no sol	49
Foto 33	Galpão onde funciona a Escola	49
Foto 34	Banheiro comunitário.....	49
Foto 35	Armação usada como banheiro	50
Foto 36	Cisterna de placa.....	52
Foto 37	Casa de Nelson	53
Foto 38	Barraco usado por Dorico para guardar ferramentas	54
Foto 39	Casa de Deca e Dorico	55
Foto 40	Casa de Deca e Dorico	56
Foto 41	Casa de Nede, filha da Dona Joana	56
Foto 42	Casas e barraco de lona	57
Foto 43	Casa onde se vê a calha para recolher a água das chuvas no	

	tambor.....	57
Foto 44	Camilla brinca com recortes de papel no meio do Acampamento	58
Foto 45	Dentro do galpão que é usado como escola	59
Foto 46	Casa no Acampamento	60
Foto 47	Pequenas hortas	61
Foto 48	Pé de acerola	62
Foto 49	Quebra pedra	62
Foto 50	Erva cidreira	63
Foto 51	Dona Isabel segurando folha de Alfavaca	63
Foto 52	Plantação de milho em área próxima ao Acampamento	64
Foto 53	Pequena plantação de arroz	64
Foto 54	Umbuzeiro no centro do Acampamento	65
Foto 55	Dona Orotilda	65
Foto 56	A Ilha da Ressaca	66
Foto 57	Ninha, trazendo o barco	67
Imagem 2	Ilha da Ressaca	68
Imagem 3	Local do Acampamento Quilombola Rio São Francisco.....	69
Foto 58	Casa da Deca e do Dorico na Ilha da Ressaca	71
Foto 59	Casa da dona Joana	72
Foto 60	Casa da Dona Joana em 2012	73
Foto 61	Dona Joana	73
Foto 62	Plantação de milho coberta com a cheia do rio São Francisco ..	76
Foto 63	Margem do Rio onde está o Acampamento quilombola	78
Foto 64	Margem da Ilha da Ressaca	78
Foto 65	Casa de Parciliano	79
Foto 66	Casa do velho Chico	80
Foto 67	Andrelino (Tutuca) e Boqueirão	81
Foto 68	Plantação submersa	81
Foto 69	Casa do João	83
Foto 70	Quintal da casa do João e o rio se aproximando	83
Foto 71	Casa do Crispim	84
Foto 72	Crispim	84
Foto 73	Crispim	87
Foto 74	Quintal da casa do Crispim	87
Foto 75	Criação de jataí para produzir mel	88
Foto 76	Animais da Ilha	88
Foto 77	Adrielly e Adriane lavando roupas na beira do rio	89
Foto 78	Nice, Josy, Adrielly e Adriane lavando roupa na beira do rio	90
Foto 79	Maria de Fátima lavando vasilhas no rio	90
Foto 80	Ana Francisca e Janiele	91
Foto 81	Michel, Moisés, Adrielly e Adriane	91
Foto 82	Escola da Ilha em 2009	92
Foto 83	Escola da Ilha em 2012	93
Foto 84	Placa de fundação da Escola	93
Foto 85	Sala de aula	94
Foto 86	Banheiro da escola	94
Foto 87	Juazeiro	95
Foto 88	Dona Rosa e sua pequena produção de farinha	96
Foto 89	Produção artesanal da farinha de mandioca	96
Foto 90	Máquina de fazer farinha adaptada a uma roda de bicicleta	97

Foto 91	Dona Laudete mostra como manuseia a máquina para fazer a farinha.....	97
Foto 92	Dona Laudete ao lado do forno	98
Foto 93	Placa do Programa de Apoio ao Pequeno Produto Rural da Região Mineira do Nordeste PAPP-MG/ Secretaria de Planejamento e Finanças Seplan	99
Foto 94	Dinda, a presidente da Associação, coando tapioca para fazer goma	99
Foto 95	Cartaz “ABC da higiene”	100
Foto 96	Produção na casa de farinha	101
Foto 97	Dona Rosa	101
Foto 98	Casa de Cida, irmã de Zé Gordo, filha de Rosa	102
Foto 99	Casa de Cida	102
Foto 100	Fogão de lenha da casa da Cida	103
Foto 101	Parciliano, Boqueirão e Andreino	103
Foto 102	Batuque	105
Foto 103	Caixas e zabumba	106
Foto 104	Caixa e zabumba	107
Foto 105	O Batuque é dançado e tocado	107
Foto 106	Crianças dançam na roda	108
Foto 107	Crianças do Acampamento dançam o Batuque	108
Foto 108	Bandeira de São Sebastião	110
Foto 109	A bandeira de São Sebastião é colocada no mastro	110
Foto 110	Mastro de São Sebastião	111
Foto 111	Local onde o mastro é levantado	111
Foto 112	Casa da Dona Orotilda em 2009	137
Foto 113	Casa da Dona Orotilda em 2011	137
Foto 114	Dona Laudete	139

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ASA BRASIL	Articulação no semi-árido Brasileiro
CAA	Centro de Agricultura Alternativa
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDEFES	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviço
COPASA	Companhia de Saneamento de Minas Gerais
CPT	Comissão Pastoral da Terra
FAREVASF	Fazendas Reunidas Vale do São Francisco
IEF	Instituto Estadual de Florestas
M ²	Metro quadrado
ONGS	Organizações Não Governamentais
P1MC	Programa Um milhão de cisternas
PAPP-MG	Programa de Apoio ao Pequeno Produto Rural da Região Mineira do Nordeste
SEPLAN	Secretaria de Planejamento e Finanças
SID/MINC	Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura
TROPI DRY	Tropical Dry Forests
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
UNIMONTES	Universidade Estadual de Montes Claros

RESUMO

Estudo realizado no Norte de Minas Gerais em uma comunidade tradicional, autônoma, composta principalmente por negros que vivem às margens do Rio São Francisco. Trata-se de quilombolas e vazanteiros que vivem no Acampamento Rio São Francisco. Nesse quadro, este trabalho procurou desvendar os interesses dos membros de uma comunidade típica através de um estudo local. O fato de permanecerem isolados foi a mais importante influência que tiveram para, aos poucos, configurar essa modesta quantidade de pessoas em moldes próximos da “pequena comunidade” clássica, na qual todos trabalham como membros do grupo, atendendo às necessidades gerais, cada um se reconhecendo como membro do grupo e disso se orgulhando. Nesse sentido, a pergunta que o texto tenta responder é: como é possível que um grupo comunitário pobre, dispo de meios de produção próprios, conviva continuamente com segmentos regionais da sociedade capitalista inclusiva sem ser envolvido por eles, nem individualmente, nem coletivamente? O trabalho de campo concretizado nos anos de 2009 a 2012, realizado como uma etnografia do grupo, serviu como base da interpretação mais profunda do modo de pensar e agir daquelas pessoas, portanto uma etnologia, cujas categorias empregadas estavam já inscritas na própria realidade vivida por elas. Foram feitos registros fotográficos a cada incursão ao campo e as fotografias constituíram-se como instrumento de pesquisa, aliados às anotações no diário de campo da pesquisa, tendo sido úteis como memória para descrição e interpretação da comunidade e sua representação cultural. Observações etnográficas densas foram possíveis a partir do conjunto de técnicas de abordagem antropológica utilizadas. Delas, destaca-se a inserção como pesquisadora e assim, a possibilidade de olhar, ouvir, participar, fotografar e interpretar um modo particular de vida em comunidade, participando dele, no ambiente em que estas pessoas vivem e se relacionam. Como referencial teórico, o conceito de cultura guiou a construção do modelo explicativo da realidade, inacessível aos indivíduos. Todo o trabalho de campo foi gravado em áudio e as atividades em grupo foram filmadas. A transcrição se seguiu logo após a realização das atividades. Os resultados do campo foram apresentados em cinco capítulos, nos quais foram abordados: o método empregado, a construção do conceito de “quilombolas-vazanteiros”, o Acampamento, a Ilha da Ressaca e os costumes locais. A comunidade estudada depende do exterior em termos das ajudas obtidas do Estado e de entidades não governamentais, porém não se deixa penetrar por outros tipos de iniciativa. Para compreender a questão, basta imaginar que ali, simplesmente, se aceita tudo aquilo que pode dar mais produtividade ao trabalho e se rejeita tudo aquilo que apenas toca nas crenças, afetividade e tradições em geral. A comunidade estudada criou por si um modo particular de subsistência com sustentação própria e sem desestabilizar o meio ambiente, nem depender profundamente da economia capitalista, e deseja, expressamente, permanecer assim. Palavras-chave: antropologia médica, *Quilombolas*, etnologia, norte de Minas, sustentabilidade.

ABSTRACT

This study was conducted in the North of the state of Minas Gerais, Brazil in an autonomous, traditional community, composed mainly of afro-descendent people who live by the banks of the São Francisco River. They are *quilombolas* and *vazanteiros*, and currently live at the São Francisco River Camp. Within this context, this study sought to reveal the interests of members of such a community through a local study. Isolation was the most important influence in gradually establishing this modest amount of people in a way which is close to the classic "small community", in which every person works as a member of the group, serving the common needs, each one is recognized as a member of this group and is proud of that. In this sense, the question this text aims to answer is: how can a poor community, counting on their own means of production, continually interact with regional segments of the inclusive capitalist society without being overcome by them, either individually or collectively? The field work was conducted from 2009 to 2012, as group ethnography, and served as a basis for deep interpretation of the collective ways of thinking and acting, therefore an ethnology, whose categories had already been inscribed by their experienced reality. Photographic records were made during every visit to the fieldsite and these photographs were constituted as a research tool, along with the field research diary entries, which have been useful as memory tools for description and interpretation of the community and its cultural representation. Dense ethnographic observations were made possible by the application of a set of anthropological techniques. Within this methodology, there is the insertion of the researcher and, thus, the possibility of looking, listening, photographing and interpreting a particular way of life by participating in the environment in which these people live and interact. As a theoretical framework, the concept of culture guided the construction of the explanatory model of reality, inaccessible to these individuals. Interviews were recorded on audio and several group activities were videotaped. The interviews were transcribed soon after the completion of activities. Field results are presented in five chapters, outlining the method used, the construction of the concept of "*quilombolas-vazanteiros*", the Camp, Ressaca Island, and local customs. The community depends on aid obtained from the state government and non-governmental entities, and no other type of initiative is allowed to prosper. To understand the problem, it is important to consider that within such initiatives more productivity at work is simply accepted as inherently positive and everything that solely relates to beliefs, traditions and community interaction is generally rejected. The studied community created a particular mode of livelihood which supports itself and does not destabilize the environment or depend heavily on the capitalist economy, and expressively wishes to maintain this way of life.

Keywords: ethnology, *Quilombolas*, medical anthropology, Northern Minas Gerais, sustainability.

Sampaio, Cristina Andrade

Representações culturais de quilombolas-vazanteiros: um segmento da cultura inclusiva no Acampamento Rio São Francisco/ Cristina Andrade Sampaio. São Paulo, 2012.

xvii, 155f.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Paulo. Escola Paulista de Medicina. Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva.

Título em inglês:

1. Antropologia médica. 2. Quilombolas. 3. Etnologia. 4. Norte de Minas. 5. Sustentabilidade

INTRODUÇÃO

Este estudo empírico foi realizado no norte de Minas Gerais, numa sub-região onde há pequenos grupos humanos esparsos, um deles mais populoso, composto principalmente por negros que escaparam da escravidão e, segundo sua tradição oral, juntaram-se ali formando uma comunidade de subsistência, procurando separar-se ao máximo da sociedade capitalista inclusiva. A aridez local lhes permitiu sobreviver por décadas sem terem sido seriamente molestados ou percebidos com importância econômica.

Trata-se de quilombolas e vazanteiros – povos tradicionais que ocupam a região e que possuem uma diversidade étnica¹ muito grande. São denominados como “populações tradicionais”, que na definição de Diegues e Arruda (2001) são grupos culturalmente diferenciados que, ao longo do tempo, vêm reproduzindo seu modo particular de vida e relação com a natureza. A cooperação social, a adaptação a um meio ecológico específico e um grau variável de isolamento são aspectos característicos dessas populações, que englobam povos indígenas e não indígenas como quilombolas, extrativistas, ribeirinhos, pescadores artesanais, caiçaras, sitiantes e roceiros.

Definem-se como quilombolas povos remanescentes de afrodescendentes e ex-escravos - categoria social recente, que para Arruti (2005) eram conhecidos como comunidades negras rurais ou terras de pretos e que representam uma força social relevante no meio rural brasileiro.

São comunidades que mantêm aspectos significativos de sua cultura, de sua produção social, enraizados na diversidade ecossistêmica presente nas planícies sanfranciscanas e que hoje, em efervescência social, se apresentam como grupos sociais, oportunizando a possibilidade da construção de um viver pautado em suas características socioculturais e econômicas específicas (COSTA, 2006, p. 33).

¹ Cf. Barth, 1976; Cardoso de Oliveira, 1976.

Esse mesmo autor argumenta que os grupos de quilombolas no território norte-mineiro emergiram no cenário social atual devido ao Artigo 68² dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988 através do Território Negro³ do Jahyba localizados em margens de lagoas e rios que formam a bacia do Rio Verde Grande.

As condições ambientais do vale do rio Verde Grande [afluente do rio São Francisco] situado em território mineiro e baiano foram propícias à fixação de africanos e de seus descendentes que fugiram da escravidão para instaurarem formas alternativas de resistência ao sistema social vigente no país, durante o período colonial e imperial. A existência de uma densa floresta de caatinga arbórea, com milhares de lagoas originadas de assoreamentos em dolinas formadas por sedimentação de dutos aquíferos subterrâneos, tornou a malária endêmica e impossibilitou, durante um longo período da história, a sua utilização tanto pela população indígena quanto pela população branca que ocupavam o norte de Minas e o sertão sul da Bahia, até meados do século XX. [...] Assim, no caso do vale do Rio Verde Grande, a principal barreira era a existência da malária como endemia. A denominação dada pela bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, que ocupou e formou os antigos *Currais da Bahia*, informa a sua condição. A palavra tupi-guarani *jahyba*, dependendo da forma de se articular as sílabas que a constituem, tem como significação 'água podre', 'água má', 'lugar difícil', 'lugar de difícil acesso e esquisito' e finalmente 'brenhas do mato'. E com essa denominação, os bandeirantes formadores do norte de Minas e do sertão sul da Bahia queriam informar a existência de malária no rio Verde Grande, em toda extensão do seu vale (COSTA, 2005, p. 14).

Os vazanteiros são caracterizados como habitantes das áreas inundáveis das margens e ilhas do rio São Francisco, com modos específicos de vida, constituídos pelo uso diferenciado dos ecossistemas sanfranciscanos como áreas de vazantes e sequeiros, pesca e criação de pequenos animais (OLIVEIRA, 2005)⁴. São povos de culturas singulares, que ainda hoje carregam traços de sociedades antigas, povos que trazem um estilo étnico próprio em que a racionalidade produtiva não está dissociada da natureza (DAYREL, 1998, 2000).

As assim chamadas populações ou comunidades tradicionais têm merecido atenção crescente da mídia, como eco das múltiplas iniciativas governamentais - e,

² "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (BRASIL, 1988)

³ Cf 'Campo negro' definido por Gomes (1995).

⁴ Essa definição muito se assemelha a de Ribeiro (2006) sobre a categoria "caboclos/ ribeirinhos amazônicos".

sobretudo, não governamentais - de ajuda e incorporação de pessoas e grupos de pessoas pertencentes a vários segmentos socioculturais, em várias partes do país, à corrente central da sociedade, com finalidades declaradamente assistenciais. Trata-se de um movimento social e político cuja visão de mundo vem, cada vez mais, se impondo aos meios de comunicação, a ponto de já haver criado uma perspectiva própria sobre a questão da existência de bolsões de sociabilidade diferenciada. Hoje, já existe uma “postura politicamente correta” para todos aqueles que desejem tratar da questão.

Essa é a aparência com que o tema existe hoje. A suposição básica das organizações não governamentais (ONGs) e governos é eminentemente ética, pois dizem que se trata de “excluídos” do mundo real, gente que deseja ser reintegrada ao convívio social através do trabalho. Artesanato e agricultura são predominantes nesses programas de integração, cujo objetivo último está no “aumento de renda” dos indivíduos. Há variações, pois, ora se dedicam a doenças específicas, ora a religiões, mas, em todas elas, a preocupação é reinserir, reintegrar indivíduos de um determinado grupo social à sociedade. Os exemplos dessa ação se multiplicam, assim como aquelas entidades que acompanham as grandes obras de infraestrutura de energia e transportes. O papel das ONGs ali acaba sendo o de negociar com o governo condições menos espoliativas para os afetados por obras, de forma a lhes garantir fluxos de renda constante e permanente. Na maioria dos casos, as questões rapidamente assumem dimensão política e o ponto central da ação protetiva passa pela discussão de fundo do assistencialismo, alguns sendo a favor, outros, contra. Essa nova assistência social cria suas próprias imagens, como aquela de “ensinar a pescar, em vez de dar o peixe” aos interessados.

Todo um conjunto de estereótipos é empregado nessas ações, que podem ser concorrenciais ou complementares à ação estatal. Tal estereotipia vem sendo tomada como ciência por muitos, uma espécie de “ciência da ajuda”, que funciona aproximadamente assim: os membros de uma comunidade pobre são incapazes de suprirem às suas necessidades, precisam ser ajudados.

Por trás dessa postura apressada e ignorante, mas politicamente aceita, oculta-se a realidade social e econômica dos segmentos considerados como carentes de atenção e passíveis de ação.

Nesse quadro geral, inscreve-se este trabalho. Procura desvendar os interesses dos membros de uma comunidade típica através de um estudo local. A obrigação de permanecer isolados foi a mais importante influência que tiveram para, aos poucos, configurar essa pequena quantidade de pessoas em moldes próximos da “pequena comunidade” clássica (REDFIELD, 1960), na qual cada um trabalha como membro do grupo, atendendo às necessidades de todos, cada um se reconhecendo como membro do grupo e disso se orgulhando, a ponto de empregar as várias profissões e ocupações como identificadores de indivíduos. Nesse tipo de comunidade ideal, a divisão do trabalho é perfeita e as pessoas sempre motivadas se reconhecem como participantes dela, como especialistas indispensáveis uns aos outros. Enxergam-se mutuamente como produtores, ou fornecedores de bens produzidos localmente. Dependem minimamente da economia externa e suas exportações são episódicas.

Este é o modelo clássico de comunidade, que funciona mais como um ideal, no qual conta muito o trabalho reciprocamente referido e pouco interessam a propriedade da terra (o conceito de valor sendo relacionado com o trabalho), a solidariedade social e não o egoísmo (a noção de propriedade sendo de coletividade e não individual), as soluções a problemas sendo encontradas por maiorias em assembleia.

No caso presente, trata-se de uma comunidade diferente de outras, que convivem mais intensamente com a sociedade capitalista inclusiva e sua economia. Estas outras são dependentes em maior grau da sociedade capitalista inclusiva e apresentam um setor produtivo voltado para o mercado externo, isto é, produzem para a exportação, tendo, portanto o trabalho para terceiros como atividade principal. Assim, estão em algum grau e de alguma maneira, inseridos na sociedade capitalista inclusiva e têm sua poupança individual drenada para a grande sociedade capitalista inclusiva (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988). No fundo, tais comunidades operam como produtoras empobrecidas, marginais, mas pertencentes à sociedade capitalista inclusiva, guardando com esta, relações tipicamente mercantis, nas quais se verifica uma perpétua transferência de renda para o comprador, isto é, a aceitação de preços aviltantes pelo produtor e enormes lucros para o comprador. Contudo, a ilusão de “liberdade de escolha” permanece, e cada membro da comunidade de produtores sente-se dono de si e de sua produção, imaginando estar exercendo sua vontade (num regime de inexistência real de decisões), quando na verdade apenas aceita as condições impostas pela sociedade capitalista inclusiva.

Do lado oposto, isto é, do ponto de vista dos agentes da sociedade capitalista inclusiva, tais pequenas comunidades produtoras não estão tão afastadas assim, pelo contrário, são tão centrais quanto qualquer outra pequena cidade, interessando à produção e ao comércio enquanto produtores baratos.

A diferença maior entre os dois tipos de comunidade se verifica no nível da consciência de si que apresentam os respectivos membros, decidindo uns a produzir tudo para sua própria subsistência, relegando a sociedade capitalista inclusiva a um segundo plano; e outros, a produzir para fora e, assim, tentar viver em harmonia e equilíbrio com os habitantes da sociedade capitalista inclusiva, mesmo se isso signifique maior pobreza.

Este trabalho retoma a tradição dos estudos de comunidade, muito comuns na primeira metade do século passado, que ocuparam boa parte dos sociólogos e antropólogos de sociedades complexas. Naquela época, procuravam-se tais agrupamentos humanos pequenos como se fossem exemplos da simplicidade e pureza que o homem possui, mas perdeu, que a história se encarregou de esconder por baixo de uma crescente complexidade das relações sociais, até o ponto a que se chegou no século XIX, de uma imensa massa de pessoas (proletários) se ocupar em produzir objetos e serviços que não poderia consumir (IANNI, 1989). Em contraste, nessas comunidades isoladas, todos produziam para todos consumirem. Nelas, a ideia de saúde era a de tornar o doente capaz de recuperar seu posto na sociedade, quer dizer, na produção de bens de consumo local. A pequena sociedade comunitária era, então, composta por alguns poucos tipos de integração individual ao grupo, apresentando uma vaga hierarquia social e seguindo seus próprios preceitos de conduta, ali elaborados em face das dificuldades locais.

A comunidade que ora estudamos apresenta algo dessas características e constitui um objeto de grande importância para se compreender melhor as iniciativas de seus membros, procurando uma segregação social duradoura em grupo.

Envolvidos em um processo de reconhecimento legal das suas terras e, principalmente, em um processo de autorreconhecimento, nomeiam-se eles próprios como quilombolas e vazanteiros, isto é, descendentes de escravos de quilombos e cultivadores sazonais de várzeas inundáveis.

CAPÍTULO 1 ETNOGRAFIA DE UM SEGMENTO DA CULTURA INCLUSIVA

1.1 Objeto

Essa complexa realidade oferece, entre outros, um exemplo de segmento cultural autônomo em relação à sociedade capitalista inclusiva, deixando evidente o sucesso do grupo como capaz de providenciar sua própria sobrevivência e reprodução, em condições muito aceitáveis por todos. Como se trata de um grupo de pessoas pobres, assim sendo avaliadas por qualquer critério que se queira, permanece um mistério: como são capazes de se satisfazer com o pouco que possuem e produzem, tendo como padrão de comparação as pequenas vilas e cidades da sociedade capitalista inclusiva, que se apresentam aos quilombolas-vazanteiros como gente rica, bem vestida e bem alimentada, donos de veículos caros e aparelhos domésticos caros e, o que para eles é o mais visível, gente que consome energia elétrica.

A pergunta que nos fazemos e que este texto procura responder é:

Como é possível que um grupo comunitário pobre, dispondo de meios de produção próprios, conviva continuamente com segmentos regionais da sociedade capitalista inclusiva sem ser envolvido por eles, nem individualmente, nem coletivamente?

Esse objeto de trabalho, obtido bem depois de começada a pesquisa, teve de ser trabalhado e amadurecido, para poder surgir com clareza em nossa mente. Para manter essa indagação como objeto de pesquisa, tivemos de refazer uma parte da coleta de dados, de forma a poder contar com opiniões locais pertinentes, tratando de assuntos de interesse.

1.2 Método

Como se trata de um estudo de investigação de motivos, exigindo interpretação de dados informados, a escolha óbvia foi a metodologia qualitativa. Optamos por diferentes técnicas de pesquisa no decorrer da pesquisa. Assim, grupo focal, entrevistas⁵ individuais e grupais guiadas por roteiros foram realizados para que pudesse dar aos entrevistados a oportunidade de contribuir espontaneamente para enriquecer as áreas abordadas. O grupo focal foi utilizado como instrumento aproveitando-se dos momentos de reunião da comunidade, aos fins de semana. Assim foi feita a primeira parte da coleta de dados, que serviu para se firmarem algumas suposições. Em seguida, voltamos várias vezes à área, porém agora utilizando os canais abertos anteriormente, com líderes locais, que nos serviram de guias e, principalmente, deram às demais pessoas a confiança de que estávamos precisando, para poder entrar num nível de informações mais profundo.

Isso significa que o trabalho se iniciou como uma pesquisa qualitativa normal, de registro de informações locais, sob a forma de entrevistas semiestruturadas com roteiro e poderia ter terminado aí. Esse tipo de coleta permitiria a análise das informações e sua apresentação final. Entretanto, nosso interesse apontava para um nível mais profundo de funcionamento da comunidade. Iniciamos então a segunda fase da coleta, na qual a confiança na pesquisadora era um fator de sucesso, ou não, da pesquisa. Esta segunda coleta foi realizada como uma etnologia típica, na qual a observação das relações sociais e sua explicação, pelos membros da comunidade, portanto uma etnografia do grupo serviu como base da interpretação mais profunda do modo de pensar e agir daquelas pessoas, portanto uma etnologia, cujas categorias empregadas estavam já inscritas na própria realidade vivida delas. Apenas isolamos algumas dessas categorias, para usar como termo de comparação com outras áreas igualmente estudadas e atendidas por agências semi-governamentais e não governamentais, em busca da especificidade dessa comunidade. Nesta fase, consegui ser aceita no círculo íntimo em que ocorrem as

⁵ O campo da pesquisa produziu informações colecionadas em 23 arquivos com áudio-gravações que transcritas, geraram um documento com 130 páginas. Foram produzidos vídeos das apresentações do Batuque, do Grupo Focal e de um encontro da comunidade com o Senhor Jesuíto (a pedido da própria comunidade). Somam-se também 1500 fotos.

intrigas dentro da comunidade. A partir dali, os motivos profundos começaram a ser expostos, aos poucos, até que os princípios básicos foram aparecendo, permitindo uma reflexão aprofundada sobre a realidade que ali se desenrola.

Registros fotográficos foram feitos a cada incursão em campo. As fotografias constituíram-se como instrumento de pesquisa, já que todo retorno ao campo foi realizado mostrando à comunidade os dados, impressões do último encontro e também das fotos tiradas. Esses registros foram constituídos juntamente com as anotações no diário de campo da pesquisa, tendo sido úteis como memória para descrição e interpretação da comunidade e sua representação cultural. As fotos retornadas à comunidade também contém uma rica impressão dos membros da pesquisa.

As fotos foram incorporadas ao texto já que apresentam a comunidade e a explicam no decorrer dos anos da pesquisa (2009-2012) e antes mesmo dela (no ano de 2006).

Observações etnográficas densas (PATTON, 1990) foram possíveis a partir do conjunto de técnicas de abordagem antropológica utilizadas. Delas, destaca-se a inserção como pesquisadora e assim, a possibilidade de olhar, ouvir, participar, fotografar e interpretar um modo particular de vida em comunidade no ambiente em que vivem as pessoas e que se relacionam (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998).

Como referencial teórico, o conceito de cultura (LÉVI-STRAUSS, 2003) guiou a construção do modelo explicativo da realidade, em muitos casos, inacessível aos indivíduos. Todo o trabalho de campo foi gravado em áudio e as atividades em grupo foram filmadas. A transcrição se seguiu logo após a realização das atividades.

O estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de São Paulo - Unifesp (Processo nº 296/08). Os participantes assinaram Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

As relações sociais se constituíram em matéria prima a partir do conjunto de observações e estruturas de um sistema de orientação da lógica específica de uma comunidade composta por categorias, signos e características próprias delimitadas por um povo ou região.

1.3 Os primeiros contatos

O primeiro contato com a região estudada se deu em meados do ano de 2006. Nessa época, um reconhecimento da área de mata seca⁶, no entorno do Parque Estadual da Mata Seca⁷, constituía o objetivo da visita. Essa área era o campo de investigação da rede de pesquisa canadense chamada Tropi Dry⁸ (Tropical Dry Forests). A rede Tropi Dry constituía num estudo multicêntrico, comparativo de florestas tropicais secas em cinco países da América Latina (Brasil, Costa Rica, Cuba, México e Venezuela). No Brasil envolveu uma parceria entre a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) que trouxe como desafio a criação de um arcabouço científico capaz de facilitar a manutenção da “saúde” dos ecossistemas e, simultaneamente, reconhecer e melhorar a qualidade de vida humana.

As áreas de estudo do Tropi Dry são as florestas tropicais estacionais decíduais, que têm como característica a perda de folhas durante o período da seca. No Brasil essas florestas se inserem na ampla faixa transicional entre os domínios do cerrado e da caatinga. No norte de Minas são conhecidas popularmente como “matas secas”. Na região em questão, as Matas Secas apresentam condições ambientais e biológicas menos estressantes para o uso e colonização humanas, condição que se justifica pela proximidade do Rio São Francisco. A forte pressão antrópica, em torno

⁶ A Mata Seca (dita Floresta Tropical Seca) é um bioma que apresenta riquezas e diversidades biológicas ainda pouco conhecidas da ciência.

⁷ O parque Estadual da Mata Seca, no norte de Minas Gerais, representa a Unidade de Conservação (UC), que são porções delimitadas do território nacional protegidas por lei, pois contém elementos naturais de importância ecológica ou ambiental do bioma mata seca.

O parque Estadual da Mata Seca foi criado em dezembro de 2000 e localiza-se na cidade de Manga, norte de Minas Gerais e faz fronteira com três municípios: Matias Cardoso, Itacarambi e São João das Missões. A população total dos quatro municípios fica em torno de 62 mil habitantes (IBGE, 2006) e, de acordo com levantamento realizado pelo Programa de Saúde da Família (PSF), o número de comunidades existentes em seu entorno, localizadas dentro de sua zona de influência, é de 810 famílias com população total de 4500 pessoas.

⁸ Com o projeto denominado ‘Ecologia, sensoriamento remoto e ocupação humana nas Matas Secas do Norte de Minas Gerais: um estudo de longa duração’, a rede de pesquisa sistematizou pesquisa de campo nas diferentes dimensões: ecológica, biofísica (sensoriamento remoto) e humana e social. De uma maneira geral, a dimensão humana e social do Tropi Dry definiu alguns temas-chave para o desenvolvimento da pesquisa para os cinco países de estudo). Esses temas partem de três eixos que incluem o estudo e levantamento das políticas oficiais voltadas para o uso da terra, a história do uso da terra na área de estudo a partir dos seus usuários e pessoas que influenciam politicamente esse uso e, por fim, a percepção tanto dos usuários como os tomadores de decisão sobre as políticas e o entorno da área de estudo.

da área de estudo se caracteriza pela agricultura de milho, arroz, feijão e pela pecuária de corte. Não obstante, a população apresenta um alto índice de pobreza, sobrevivendo dos recursos naturais florestais.



A foto 1 mostra a Comunidade de Remanso, que se localiza na zona de entorno do parque, há cerca de seis quilômetros, na cidade de Itacarambi. Próxima à margem do rio São Francisco, a comunidade possui mais ou menos 30 famílias (contando com a ilha do Capão) e uma associação de pescadores. Os moradores sobrevivem através de agricultura, principalmente milho e feijão, e da criação de pequenos animais como galinha e porco, tanto para subsistência quanto para venda.

As casas possuem dois cômodos e não são pintadas por dentro. Algumas delas possuem pequenos jardins com flores e, no quintal, sempre há uma pequena horta.



A foto (2) mostra a equipe de pesquisadores da “Dimensão Humana” da rede Tropi Dry em um dos reconhecimentos da área de mata seca pelo rio São Francisco. Foram dias de trabalho, mapeando a área e conversando com moradores. A parte do parque que se refere ao rio São Francisco se localiza à frente das áreas das três fazendas (Lagoa Encantada, Lagoa da Prata e Ressaca), exceto a Maracaiá. Logo em frente à fazenda Lagoa Encantada, do outro lado da margem, se localiza o município de Matias Cardoso. A área do parque ocupada pelos pescadores se encontra na fazenda Lagoa da Prata. Em suas margens existem mais ou menos 20 barracões de madeira e adobe utilizados por um número estimado de 30 pescadores que passam o dia pescando na área do parque e retornam à noite para suas cidades de origem (Manga e Matias Cardoso). As margens do rio estão degradadas numa faixa de cinco quilômetros, pois, os pescadores retiraram todo o capim do barranco comprometendo o solo em algumas áreas. Há muita lama e pequenos deslizamentos, além de alguns cachorros trazidos pela comunidade. Há conflito entre os pescadores que se recusam a deixar a margem do parque e o pessoal do Instituto Estadual de Florestas (IEF), que precisa retirá-los de lá.



É muito comum na região a construção de pequenos barracões como o da foto anterior (3). São feitos de madeira e adobe e ficam próximos à margem do rio. Muitos vazanteiros ocupam esses pequenos barracões durante a época das plantações nas vazantes, como uma forma de cuidar da produção, estar mais perto. Muitos são derrubados com a cheia do rio, por serem construções muito precárias, de pau a pique, uma estrutura de galhos fechada por terra batida. O único lugar para se sentar é o toco à porta. O jirau lateral serve para secar milho, mandioca e feijão. Alguns barracos são cobertos por uma lona plástica, que substitui as folhas de palmeira do passado.



Por dentro de alguns barracões (foto 4) se observa uma prateleira com as panelas areadas (lavadas com areia) usadas no dia-a-dia. O teto é uma estrutura forte que sustenta as telhas de barro. Os objetos de cozinha mostram que a casa é perene.

A minha inclusão como pesquisadora dessa rede, fez com que iniciasse em 2008 o projeto de tese denominado 'Representação das práticas culturais sobre saúde, doença e tratamento na Mata Seca Mineira' em que se pretendia analisar comunidades denominadas "ribeirinhos", "quilombolas", "indígenas" e "vazanteiros" presentes no parque Estadual da Mata Seca e em seu entorno, detectando suas especificidades culturais no que refere ao conjunto de crenças e representações de saúde, doença e cura. Esse projeto, atrelado inicialmente ao Tropi Dry tomou rumos

diferentes⁹. Ao delinear mais claramente o objeto de pesquisa, optei por trabalhar apenas com uma comunidade tradicional. Meu interesse era pelo modo de sobrevivência das populações, não pelo tipo de vegetação local, que interessava muito aos canadenses.

Nessa região existem ainda, os parques Lagoa do Cajueiro e Verde Grande (criados em 1998), tal como o Parque Estadual da Mata Seca, criados como condicionantes ambientais em resposta ao processo de degradação provocada pelo Projeto de Irrigação Jaíba¹⁰.

A área de abrangência dos parques é local onde vivem diferentes comunidades tradicionais que usam o território de forma sustentável. As grandes fazendas e a criação dos parques cercaram várias comunidades e tem cerceado as atividades de pesca dos moradores das margens do rio e das lagoas e as atividades de extrativismo também ficaram comprometidas.

O encontro com a comunidade escolhida se deu a partir de um reconhecimento de área para se iniciar um contato¹¹. No início de 2009 fui buscar uma comunidade, dentre as várias identificadas ali, para o desenvolvimento do trabalho campo¹². Guiada por uma ativa líder local, cheguei ao “Acampamento Rio São Francisco”, localizado à beira do Rio São Francisco e a comunidade abriu-se para mim. O

⁹ Trabalhei no projeto Tropi Dry durante o período de 2006- 2009. O projeto terminou em 2011. Durante minha inclusão no grupo pude participar de várias incursões no campo da pesquisa. Houve também muita troca de experiências com pesquisadores do México, Canadá, Venezuela e Costa Rica. Apresentamos trabalhos em um Congresso Internacional em Morelia, México (Annual Meeting of The Association for Tropical Biology and Conservation, 2007, ANAYA *et al.*, 2007) e publicamos artigos (ANAYA; BARBOSA; SAMPAIO, 2006; ZHOURI *et al.*, 2008; ESPIRITO SANTO *et al.*, 2009).

¹⁰ Projeto de irrigação Jaíba é o maior projeto de irrigação da América Latina e tem como finalidade, dentre outras, promover o desenvolvimento sustentável da agricultura irrigada no Norte de Minas, visando transformar a região em um dos principais centros brasileiros de produção de frutas tropicais e outros produtos potencialmente viáveis; fruto de parceria entre o Governo Federal e o Governo do Estado de Minas Gerais. Disponível em <<http://www.geraes.mg.gov.br/proj/sistema/index.asp>> Acesso em outubro de 2006.

¹¹ As comunidades localizadas na área de Mata Seca da margem direita do rio São Francisco não tinham sido ainda visitadas, no projeto Tropi Dry, por mim. Optei por fazer um caminho diferente e chegar pela cidade de Matias Cardoso.

¹² Peguei a estrada para Matias Cardoso (cerca de 274 quilômetros distante da cidade onde vivo, Montes Claros). Já havia feito contato com Dona Zilah (Comissão Pastoral da Terra) que ficou de me esperar em Manga (depois de Matias Cardoso, do outro lado do rio São Francisco) e então seguimos para o Quilombo da Lapinha. Atravessei o rio de balsa e encontrei Dona Zilá. Retornamos na balsa para Matias Cardoso e fomos nos encontrar com Leninha – uma das lideranças do Quilombo da Lapinha. Seguimos as três para o Quilombo no Acampamento Rio São Francisco, uma estrada de chão distante 11 quilômetros de Matias Cardoso.

Acampamento possui uma placa logo na sua entrada com esse nome, porém é comumente chamado pelo nome empregado há tempos pelos habitantes da região, de Quilombo da Lapinha (mesmo sendo apenas parte dele). A forma como fui recebida pela comunidade e todas as primeiras conversas sobre sua história rica e longa fez com que a elegesse como campo de pesquisa. Dessa forma, uma comunidade de povos tradicionais denominados quilombolas e vazanteiros tornou-se o objeto principal do meu olhar, da minha escuta e da minha escrita, como diria Cardoso de Oliveira (1998).

CAPÍTULO 2 QUILOMBOLAS-VAZANTEIROS

A diversidade sociocultural do Brasil está diretamente relacionada à diversidade fundiária. Para Little (2002), as centenas de remanescentes das comunidades quilombolas dentro de todo território nacional, formam, juntamente com as múltiplas sociedades indígenas, núcleos dessa diversidade. Outros estudos mostram que numericamente eram poucos, mas foram incorporando emigrantes da sociedade capitalista inclusiva e hoje se diferenciam das demais comunidades a ponto de poderem hoje, desde a constituição de 1988, exercer uma pressão legal constante sobre o Estado.

As definições possíveis para esses agrupamentos humanos englobam diferentes categorias: populações, comunidades, povos, sociedades, culturas “cada uma das quais tende a ser acompanhada por um dos seguintes adjetivos: tradicionais, autóctones, rurais, locais, residentes – nas áreas protegidas” (LITTLE, 2002, p. 2). Porém, esse autor discute que não é possível tratá-los dentro de uma mesma classificação, devido à abrangência e diversidade que os engloba.

Araújo (2009) chama de grupos, povos ou populações o mesmo agrupamento de sujeitos 'tradicionais'. A cooperação social, a adaptação a um meio ecológico específico e um grau variável de isolamento são aspectos característicos dessas populações.

Em 2007 institui-se a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais estabelecendo como prioridade o reconhecimento, fortalecimento e garantia de direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais em contraposição à criação de Unidades de Proteção Integral¹³ (decreto 6.040 de fevereiro de 2007, BRASIL, 2007).

O decreto 6.040 descreve Povos e Comunidades Tradicionais, Territórios Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável:

¹³ Não é objetivo deste trabalho discutir sobre o processo dos conflitos territoriais da Comunidade estudada. Para maior aprofundamento Cf. Araújo (2009).

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os artigos 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras (BRASIL, 2007, p.1).

Ao nos referirmos ao grupo social estudado empregamos as categorias comunidade e população tradicional, nos termos diferenciadores anteriormente enunciados, que relacionam o assunto ao plano mais geral do modo capitalista de produção e consumo, portanto, com alguma clareza conceitual.

Os principais usos da biodiversidade da natureza local pelas comunidades descritas constituem o extrativismo vegetal frutífero, madeireiro e fitoterápico para uso doméstico, bem como a agropecuária de subsistência.

Para Costa (2011), são comunidades rurais negras que lutam pela conquista do direito constitucional. Algumas delas sem acesso aos bens coletivos, como escolas, estradas, energia elétrica, sistemas simplificados de abastecimento de água entre outras coisas impondo-lhes condições de vida com baixíssimo índice de desenvolvimento humano, se fossem comparadas com outras, conhecidas, que se regulam pela noção de mercado regional.

“[...] a gente nem sabia nem o que significava [quilombola], depois que a gente foi conhecendo os direitos e tudo, inclusive nós não sabia nem falar nem quilombola, falava carambola! Até hoje tem gente que fala assim: ó você vai subir hoje lá pros carambola [risos].” (Deca)

“A guerra toda nossa, de tá aqui nessa luta, é por conta de um chão plano para gente plantar!” (Deca)

Hoje, depois de muita visita de político, muita ONG passageira, pode-se dizer que a comunidade estudada se reconhece por duas categorias de classificação: são quilombolas e vazanteiros.

“Nós somos pescador, vazanteiro” (Leninha)

“Porque nós somos quilombolas e vazanteiros também!” (Deca)

Nesse sentido, são povos que guardam as características de remanescentes de quilombo e que viveram na outra margem do Rio, na Ilha da Ressaca, usando as vazantes do rio São Francisco como possibilidade de reprodução de suas famílias e sustento. Os traços de tradição são mantidos pela comunidade que convive com uma diversidade ambiental notável, embora estejam em pleno semi-árido. Aprenderam a conviver com as cheias do rio São Francisco usando-as produtivamente, para a fertilização do solo e com as vazantes, trabalhando o solo úmido. Para eles, as irregularidades no regime do rio, enchentes e vazantes, podem ser dádivas.

O Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES)¹⁴ realiza um trabalho de “aperfeiçoamento” junto às comunidades tradicionais no Estado e descreve a comunidade de Lapinha:

A comunidade quilombola da Lapinha localiza-se no município de Matias Cardoso, região Norte do Estado de Minas Gerais, a aproximadamente 11km da sede e da rodovia para Jaíba.

Lapinha é o nome da comunidade quilombola que se localiza ao sul do município de Matias Cardoso. Antigamente o quilombo era denominado de Tapera. O nome Lapinha foi se popularizando entre os moradores e a sociedade do entorno, até que se transformasse no nome oficial do local. Lapinha significa pequena lapa (gruta) e/ ou presépio.

O Quilombo da Lapinha, situado no município de Matias Cardoso, norte de Minas Gerais, é constituído por cerca de cento e sessenta famílias e é composto pelas comunidades Vargem da Manga, Lapinha, Saco, Acampamento Rio São Francisco e Ilha da Ressaca. Esta comunidade

¹⁴ O CEDEFES é uma organização sem fins lucrativos, de caráter científico, cultural e comunitário, de âmbito estadual, fundada em 1985, com sede em Belo Horizonte-MG, que tem por missão contribuir para a inserção social e política dos povos indígenas, das populações rurais pobres, em especial trabalhadores e trabalhadoras rurais, sem terra, agricultores familiares, comunidades quilombolas.

quilombola ocupa o seu território, desde o século XVII, quando seus ancestrais fugiram, principalmente das fazendas da Bahia, e adentraram a chamada Mata da Jaíba, nos vales do Rio São Francisco, Verde Grande e Gorutuba. Nesse território, desenvolveram uma organização social baseada na solidariedade, conjugando a agricultura, pesca e pecuária em terras comuns.

É reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, registrado no livro de cadastro geral número 003, registro número 232, folha 38. O certificado foi emitido em 02 de junho de 2005 (CEDEFES, 2008, p.269).

Os territórios dos povos tradicionais se constituíram há décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. Para Little (2002, p. 11), “a longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais”. O autor discute que, pelo fato de seus territórios terem ficado de fora do regime de propriedade da Colônia, do Império e da República, suas reivindicações não são deslegitimadas e mostram sua histórica persistência cultural.

Aqui caberia uma pequena discussão sobre a noção de propriedade, um termo tão comum nessa bibliografia. Na fala de uma quilombola-vazanteira, até esse termo, que a remete a períodos da escravidão, é postigo. Ela deixa claro que lhe foi imputado recentemente. É provável que a ideia de possuir a terra também fosse algo que não passaria pela mente dos ex-escravos, preocupados em sobreviver, não em se tornar proprietários. A discussão da legitimidade da reivindicação da terra que ocupam e trabalham, como faz Little, embora coerente, nunca existiu de fato. O que parece acontecer, hoje, é uma população pobre, isolada, que descobre que possui direitos e, em consequência, age em todas as direções para tirar algum proveito disso, mas sem a sistemática dos reivindicadores profissionalizados de direitos públicos e privados (como faz supor a bibliografia “social” disponível). Os quilombolas sabem hoje que a posse legal das terras é necessária, pois lhes garante a permanência e a sobrevivência. Nada mais que isso. Eles não se orientam pelas categorias fundiárias do capitalismo, não querem a terra para negociar.

Em Minas Gerais, na região Norte, na década de 70, as comunidades tradicionais quilombolas e vazanteiras foram expropriadas, passando a viver encurraladas em pequenas áreas nas ilhas ou em terras firmes às margens do Rio São Francisco. Este movimento se deu com o avanço da fronteira agrícola na região (ARAÚJO, 2009; CEDEFES, 2011).

“Naquela cheia de 79, muita gente teve que deixar suas casas por uns tempo. Quando nós voltou as terras já eram dos fazendeiros, porque essa nossa terra era muito grande (de Pacheco até o Barreiro da Onça.” (Sr. Jesuíto).

Depois da enchente do ano de 1979, muitos moradores tiveram que se fixar nos centros urbanos. Atualmente, muitas famílias ainda vivem em Matias Cardoso, Montes Claros, Belo Horizonte ou São Paulo. São deslocados por grileiros, por empresas ricas e são prejudicados por uma justiça falha e corrupta. Aquilo que a constituição lhes assegura é tomado deles sem que a lei seja aplicada (CEDEFES, 2011).

Entretanto, apesar desse processo abrutalhado de desapropriação incessante, há algo nas comunidades que ainda resistem e que continua a impregnar os habitantes, fazendo-os diferentes dos demais habitantes de comunidades de outras partes. É a orientação pelo trabalho tal qual eles o conhecem, o trabalho de produção de bens, de servir aos demais membros da comunidade, e exercer seu ofício com a dignidade que não poderiam ter, se estivessem fora dali, mesmo que trabalhassem alhures.

Araújo (2009) analisa que a criação de Unidades de Proteção Integral sobrepostas aos territórios tradicionais possibilitou impactos importantes às comunidades tradicionais. Para a autora os ambientalistas não consideram os processos históricos, tampouco os vínculos simbólicos que regulam a relação “entre os grupos tradicionais e a natureza”.

Estes projetam, discursivamente, sobre os grupos a responsabilidade pela extração excessiva de recursos derivada do processo de ocupação mais ampla, sem dimensionar o impacto e a importância das práticas de convivência desenvolvidas pelos grupos. Desta forma, suprimem as contribuições dos vazanteiros [e quilombolas] e desqualificam o seu saber e o seu fazer enquanto experiências de uma relação com a natureza em outras bases que não a econômica (p.159).

Little (2002) discute o conceito de territorialidade na constituição de grupos sociais. Para o autor, a territorialidade constitui-se num esforço coletivo para ocupar, usar e

controlar. Nesse contexto, transforma o território em 'seu' território, usando o conceito de *homeland*¹⁵. O viés desse autor é claramente sociológico, sem atentar para peculiaridades das comunidades quilombolas. Contudo, é das raras obras boas que estão disponíveis, sobre grupos pingentes da cultura nacional, que ele iguala entre si, como grupos de pressão parecidos uns com os outros.

Para Carril (1995), a noção de território é peculiar para quilombos que se constituíram segundo situações diferenciadas: doações, heranças, fugas até compra de terras em pleno vigor do sistema escravista no país.

O valor simbólico do território perpassa os significados atribuídos pelas comunidades. O território é despojado de valor mercantil, não é visto como propriedade particular e diversas atividades sócio-econômicas se configuram como práticas culturais como a agricultura de subsistência e relações de compadrio e parentesco.

Não há muitas opções de trabalho na Comunidade, exceto a agricultura familiar. Alguns homens e mulheres trabalham nas lavouras de fazendas vizinhas. A vazante e o sequeiro do rio também são importantes fontes da produção. As famílias criam pequenos animais (aves e suínos) e tem, no sistema de coletividade, um hectare (ha) de terra no Acampamento para plantação, a 100 metros do rio, em uma área de 'baixada'. Nessa área plantam feijão de arranca, milho, mandioca, arroz (no correr das águas) e mantêm uma horta com diversas hortaliças. Nas partes altas da Ilha (sequeiro), plantam milho e feijão catador. Na Ilha se planta mais. Nas áreas de vazantes, plantam-se abóbora e feijão. Não há área de vazante próxima ao Acampamento, apenas na Ilha. Na Ilha da Ressaca há fabriquetas de farinha.

“Tudo que nós alimenta é do que nós cultiva na terra. Nós planta milho, nós planta feijão, o feijão catador, o feijão de arranca, mandioca, batata doce, e a gente colhe essas raízes pra servir de pão, ne? [...] a gente planta couve, alface, jiló, repolho, feijão[...] a gente tem horta comunitária. E tudo que planta dá [...] até as frutas que dá na mata a gente aproveita, aí tira pra uso dentro de casa e dá as crianças. E o dinheiro dá pra comprar o açúcar, o café”. (Deca)

“[...] a gente planta. Porque a gente é fraco, a gente vive é da roça, né. É do milho, é do feijão, da mandioca [...] aí conforme

¹⁵ Cf. Sack, 1986

*for dando as plantações a gente vende [...] e do dinheirinho que a gente vende, já dá pra comprar o arroz, o óio e o café”.
(Dora)*

Não há área de vazante do lado do Acampamento: “*Nós não desmatamos na beira do rio, só do lado da Ilha. O barranco tá todo preservado*” diz Dorico. Para plantar na vazante é preciso uma preparação do solo: “*onde tem mais barro, tem que raspar o barro pra misturar areia, pra movimentar os dois, nem só barro, nem só areia*”. A produção é para consumo da Comunidade, o excedente é que é vendido: “*o que a gente não dá conta de consumir, a gente vende.*”

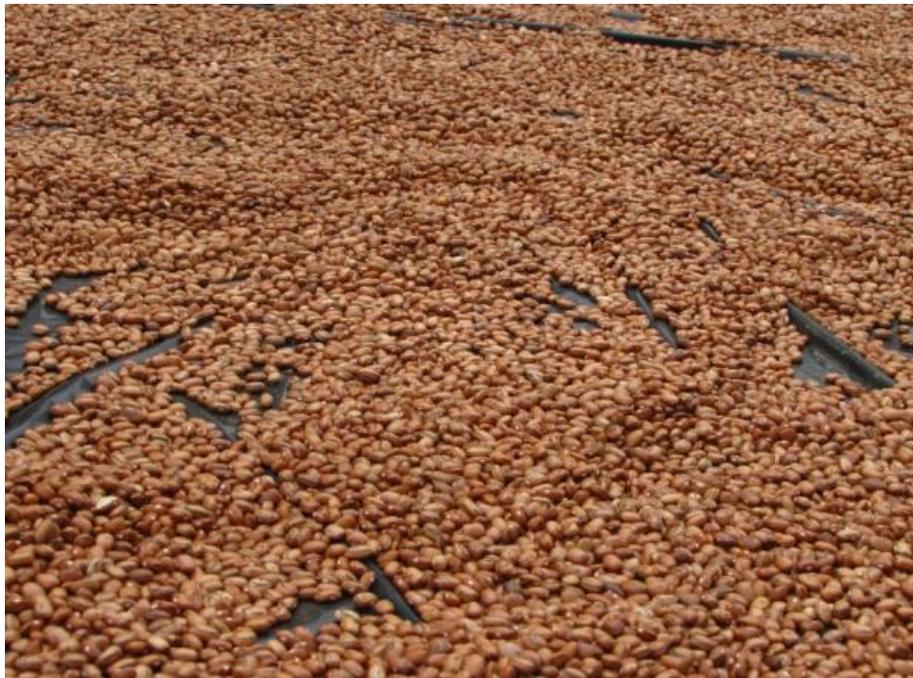


Foto 5 Feijão colhido na plantação próxima ao Acampamento e destinado ao consumo das famílias. “*É importante secar o feijão, quando ele é colhido meio mole*”, diz Dorico. Ele explica “*primeiro colhe e põe às vez pra secar pra engarrafar, pode ser de dois ano e ele ainda fica novim. Nós coloca em garrafa pet e ele fica clarim o tempo todo.*”

Para cuidar da plantação e combater as pragas é usado um produto orgânico produzido pela própria comunidade.

“Pra batê nas hortas, no feijão, nós faz um produto orgânico: leite, esterco de gado, rapadura, vários tipos de ramo verde e coloca num tambor de 200 litros, veda por 17 dias ou 20, abre, destampa pra respirar, fermentar e tá curado. Põe meio litro ne 20 litros de água e pode batê nas plantas. É tipo uma homeopatia. O besouro, a lagarta, quando bate o veneno, ela sobe e ela sente que é outro inseto e não vai comer a planta. Mas no esterco tem uma ureia que mata também. (Dorico)



Foto 6 Horta comunitária irrigada com uma bomba que traz água do rio. A bomba foi comprada pelos moradores do Acampamento com a ajuda da Pastoral da Criança. A alimentação é sempre complementada com verduras e legumes. A renda, ocasionalmente, é complementada com a venda de hortaliças para escolas da região.



Foto 7 Carroça usada para levar a pequena produção às escolas da região e em Matias Cardoso. Esse é o meio de transporte de mercadorias, de pessoas de uma comunidade até outra. No Acampamento há oito carroças.

Com o apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Centro de Agricultura Alternativa (CAA), os moradores fizeram, há pouco tempo, curso de artesanato para aprender técnicas de produção de materiais com produtos recicláveis, como garrafas *pet*. Esse curso é meta do projeto desenvolvido com recursos da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) e prevê a construção de um centro de artesanato na comunidade.

2.1 A retomada das terras

Desde o ano de 2005, os quilombolas da Lapinha iniciaram um processo para efetivar o direito constitucional à propriedade definitiva e à titulação do seu território (CEDEFES, 2008).

Em 2006 a Fazenda Casa Grande foi ocupada com o intuito de pressionar o Estado a realizar os procedimentos em vista desta titulação. Essa fazenda, além de estar

inserida no território tradicional, também possui “uma grande extensão margeada pelo Rio São Francisco, portanto, de propriedade da União” (CEDEFES, 2011).

Todo esse investimento possibilitou a partir da audiência de justificação, presidida pelo Juiz da Vara Agrária, a celebração do acordo que possibilitou a permanência das famílias em uma área de 22 ha (área do Acampamento) até o final do litígio.

Em janeiro deste ano [2011], o IEF fez um acordo com a empresa Fazendas Reunidas Vale do São Francisco LTDA - FAREVASF, suposta proprietária da Fazenda Casa Grande, ajuizando pedido de Homologação de Desapropriação por Utilidade Pública e Interesse Social, para incorporar o imóvel ao Parque Estadual Lagoa do Cajueiro. Nesse acordo, tanto a FAREVASF como o IEF omitiram, deliberadamente, a existência do litígio envolvendo a comunidade quilombola, cujo processo ainda se encontra em tramitação. Esse fato aumentou ainda mais o clima de insegurança da comunidade. Desesperados com a iminente desocupação da área de onde estão tirando o sustento das suas famílias, os quilombolas buscaram apoio aos órgãos públicos e entidades de apoio. Assim, em recente data de 07 e 08 de julho, o Quilombo da Lapinha recebeu a visita de Representantes do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana e Comissão Especial de Direito Humano à Alimentação Adequada da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, que constataram in loco os conflitos socioambientais e a violação de direitos fundamentais vividos pela comunidade.

A visita de autoridades de diversos órgãos do Estado ao Quilombo da Lapinha reacendeu nas famílias a esperança de que seu clamor por efetivação do direito constitucional ao território finalmente seria ouvido. Entretanto, a recente ação da Polícia Militar, equiparada às práticas do Capitão-do-mato, cuja função julgávamos ter sido extinta com a abolição da escravatura, trouxe revolta e descrédito no papel do Estado em promover a dignidade da pessoa humana. Por isso, as comunidades do Quilombo da Lapinha vivem, hoje, uma grande tensão. A Polícia continua circulando as imediações do acampamento, intimidando as pessoas que encontram pelas estradas, além de manter viaturas no entorno do Parque Lagoa do cajueiro e na Sede da Fazenda Casa Grande (CEDEFES, 2011, p.2).



A Foto 8 mostra uma placa indicando o Parque Estadual Lagoa do Cajueiro e outra colocada pelo IEF, indicando como sede a Fazenda Casa Grande, local por eles também ocupado. Os quilombolas da Lapinha foram titulados como remanescentes de quilombo pela Fundação Cultural Palmares (Ministério da Cultura), em 12 de julho de 2005. Além de quilombolas, são também vazanteiros e vêm se articulando desde meados dos anos 2000 a uma rede de apoio social na região que os permitiu junto aos vazanteiros das comunidades de Pau Preto e Pau de Légua constituírem o “movimento dos encurralados pelos parques”. Durante processo de luta e de reivindicação territorial, em 2006, retomaram a Fazenda Casa Grande como símbolo de resistência territorial. Iniciava-se assim, um processo de retorno dos quilombolas-vazanteiros ao território do qual foram expropriados na década de 1960, tendo entre os seus ocupantes, descendentes de Francisco Bispo de Souza, 97 anos, nessa época ainda vivo. Hoje, encontram-se no Acampamento São Francisco, 113 famílias, na área de 22 ha. Realizam nesse espaço pequenas roças coletivas e os tambores do batuque. Vivem também de pequenas lavouras e plantações de vazante na Ilha da Ressaca. Atualmente aguardam a regularização fundiária de seu

território com o início do processo de demarcação territorial e laudo antropológico¹⁶ que está sendo realizado em parceria com a UNIMONTES.

Em 2009, cerca de 72 famílias quilombolas-vazanteiras da Lapinha ocuparam uma área de aproximadamente 500 ha no Acampamento Barreiro da Onça que conta atualmente com apenas três famílias e é denominado Quilombinho. Localizado às margens do Rio São Francisco, sofreu em anos passados crimes ambientais com o desmatamento das matas nativas que foram transformadas em carvão. A terra, ociosa e abandonada transforma-se em motivo de esperança para a comunidade e constitui em mais uma conquista para os moradores do Acampamento São Francisco.

¹⁶ Muitos laudos antropológicos tem sido produzidos no Brasil para fins de aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988. Cf. O'Dwyer, 2009.

CAPÍTULO 3 O ACAMPAMENTO RIO SÃO FRANCISCO

“Em 30 de setembro de 2006 um grupo resolveu entrar de frente na fazenda dos Mirone. Eu sabia que eles ia entrar, eu senti a corage e a ousadia do povo.” (Senhor Jesuíto)



Figura 1 O Acampamento Rio São Francisco

Fonte: Imagens 2012. Geo Eye. Dados cartográficos 2012 Map Link.¹⁷

O Acampamento é constituído principalmente por famílias que moravam na Ilha da Ressaca e que em 2006, ocuparam o terreno atual como forma de pressionar o Estado para a titulação desse território e retomar seu lugar, seu chão. “O objetivo destes acampamentos é pressionar o governo para agilizar o processo de titulação do território quilombola” (CEDEFES, 2011).

Esse território sempre foi a região ocupada pelos antepassados da comunidade e, há pouco tempo, o lugar para onde ‘corriam’ sempre que as cheias do Rio os expulsavam da Ilha. Há muitas histórias de negros sendo expulsos da Fazenda

¹⁷ Disponível em: <<http://maps.google.com.br>> Acesso em abril de 2012.

Casa Grande e se escondendo no mato e sobre nascimentos de crianças nesse território em um passado remoto.

“Foi daqui que saiu nossos antepassados, eles morava aqui, nós tem lugar aqui, aqui em baixo, na beira do rio que tem casa, esse pessoal da fazenda veio e derrubou com um trator. Eles ficaram debaixo do pé de pau sem ter pra onde ir. Aí que a Ilha não tinha ninguém, aí foi lá e falou vamo fazer um barraco na Ilha, vai lá pra Ilha né? Porque desse lado daqui, dos 22 ha é onde saiu Dinda que nasceu nesse pé de umbu aqui de frente. Saiu o vô de Manelão lá pra Ilha” (Leninha – informante-chave)

A história da descendência escrava negra é comprovada nas falas dos moradores e de seus principais líderes. A região do vale do Rio Verde Grande é sempre citada em seus discursos, demonstrando seu conhecimento sobre sua própria história que tem sido construída por uma afirmação identitária.

Nesse processo, é legítimo identificar algumas definições do conceito da identidade obtida a partir da investigação sobre sua própria origem nos quilombos. Sendo social, a identidade se configura pelas relações vividas a partir do que estabelecem interagindo com os demais sujeitos do seu grupo.

O senhor Jesuíto – importante líder local e ex-presidente da Associação dos Quilombolas e Vazanteiros, foi quem iniciou o processo de reconhecimento das terras do Quilombo.

“Eu descobri essa luta porque eu sou curioso, toda vida fui. Um dia quando eu fui a campanha do João Cerqueira, daqui pra cima, porque daqui pra baixo era liberado, daqui era seis quilômetro tinha seis cancela, quando eu fui lá falar João falou: ‘Isso é com a comunidade, e eu tô pronto pra resolver o problema! Vocês faz um abaixo-assinado e traz para mim que aí é comigo, eu tomo atitude. Eu cabo com esses colchete lá na hora e choque na cerca, vou botá choque nas cerca que é caminho de escola dos minino. Porque aquilo foi quilombo!’ Eu fiquei ligado, quilombo.. tinha visto falá na televisão, quilombo

do Maranhão, quilombo não sei aonde e eu fiquei naquela! Depois quando foi outra vez, foi Joba uma vez falou, olha vocês são de origem do quilombo, mas eu tava tão vendido que tava achando que era um preto diferente [risos], dos porão de navio que fugiu e era a mesma coisa! Aí quando João falou isso, quando eu fui para Porteirinha para uma reunião que tinha - nesse tempo eu participava do Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural - e a reunião era da manhã à tarde, eu já olhei lá na pauta as comunidade que tava, vi que tava Quilombo do Gortuba, aí eu falei: hoje que eu tenho que saber o que é isso, eu já vi falar duas vezes né? É quilombo e eu sou do grupo... dei certo que Eduardo da FETAEMG tava na reunião, e o menino do Gortuba. Aí perguntei 'moço você fala isso pra mim, o que que é quilombo? Ah eu não sei não, teretê... num sei, Diolino, que vem na parte da tarde, ele te explica! Ele perguntou: 'você é de onde?' Sou de Matias Cardoso! 'Pois é, inclusive tenho parente pra lá por Matias Cardoso, você é do quilombo legítimo do Rio Verde Grande que uns subiu a serra outros desceu pra várzea, nós somos um grupo só! E o quilombo é isso, tem direito a isso e aquilo', botou os direitos! 'Tá no papel, você caça num acha, vamos informar ali com Eduardo da FETAEMG!' 'Eduardo: 'e como é que é a história?'

'Eles é de Matias Cardoso, a história é assim: eles é dos quilombo mais antigos que tem, que tem história, que quando foi fundar a cidade já tinha, você já tava lá, que falava Valter Viana e os outros aí, que os negros que fundou o quilombo do rio Verde foi os negros fugidos do serviço da igreja, mas não! Quando eles veio, eles veio terminar esse quilombo aí. Ninguém sabe a origem de onde esse pessoal veio! Aí nessa conversa, ele falou: 'procura a CEDEFES - Centro Elói Fernandes - que dá apoio', já me deu telefone, liguei pro Pablo e ele me deu as instruções como fazer, agradeço também João quando eu cheguei eu falei 'João, descobri isso e isso e isso - 'Eu dou todo apoio, o secretário Gilvam tá aí e os computadores tá aí, o que você precisar'. Aí com quarenta e cinco dias tava com o certificado na mão, de Lapinha". Aí que me orientaram: 'você pode estender mais comunidade, completar mais comunidade'. Eu sei que a reunião foi em maio de 2004, lá em Porteirinha. Em junho eu já tava com o reconhecimento e já fui convidado para fundar a Federação, que nós não tinha federação quilombola e em quatro, cinco de junho já fui eu, Cristino, Elias, Soé e Bôca, aí que eles me orientaram: 'as comunidades vizinhas, você inclui como Lapinha, só demarcando é tal comunidade no estatuto, que na fundação só tá Lapinha.' (Sr. Jesuíto – liderança local).

Para Costa (2005), por um lado a história de lutas negras sai dos cantos mais sórdidos dos bastidores onde foi colocada pelos historiadores oficiais, para dar entrada na cena iluminada da vida nacional, por outro lado, a tomada de consciência da trajetória dos quilombos coloca, para os membros dessas comunidades, de uma pauta social de resistência compartilhada para instauração de formas alternativas frente à escravidão, no passado, e à subordinação, no presente.

O'Dwyer (2002) discute que, como comunidades negras rurais, também chamadas de terras de pretos¹⁸, deve-se observar a definição de remanescentes de quilombos como grupos étnicos atributivos.

[...] devem ser definidos a partir de sinais e emblemas considerados socialmente significativos pelo grupo, e não por um olhar classificador de um observador externo [que] dá margem a manipulações pelos atores sociais da identidade étnica. (p.16)

Nesse sentido, reafirma-se que a afiliação étnica relaciona-se à origem comum e as ações coletivas para destinos compartilhados.

Concordamos com Almeida (2002) na discussão sobre a importância de “como os próprios agentes sociais se definem e representam suas relações e práticas em face dos grupos sociais e agências com que interagem” (p.67). Para o autor, o uso do termo ‘remanescentes’ e como eles se autodefinem é elementar, pois foi o meio de se construir uma identidade coletiva.

O importante aqui não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se auto-representam e quais os critérios político-organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos e não necessariamente aqueles que são produto de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes (ALMEIDA, 2002, p. 68).

¹⁸ Expressão nativa, não uma denominação importada historicamente e reutilizada. Cf. O'Dwyer (2002)

“Correndo que foi o lugar que eles achavam de se esconder, o mais próximo, que não dava pra ir pra cá, então ia pra Ilha. E pessoas que ficavam aqui é porque cismavam com coisas que aconteciam lá na Ilha. Aí ficavam dias, Antônio Vermelho ficava dias e dias escondido no mato, dormindo no mato com medo do fazendeiro [Mirone] pegá eles, por que ele morava aqui do outro lado. Ele é uma das pessoas que não entravam na luta com a gente não. Só não entrou assim por falta de conhecimento. Na verdade a mulher dele é tia de Manelão (irmã do pai de Manelão), fia do avô de Manelão, né? Então, é pouco mesmo as pessoas que não quiseram entrar, eles ficavam lá do outro lado, eles não faziam parte aqui não. Mas morou aqui, ela nasceu aqui desse lado, criou aqui desse lado, casou aqui nessa fazenda e foi pra Ilha. Apesar de não tá na luta né? Mas se a gente conseguir com certeza eles também vai conseguir. E tem também o véi Chico Oliveira que é um dos antepassados, morreu com 92 anos - teve dois filhos - Rosária [casada com Antônio Vermelho] e Benedito [que já morreu e era pai de Manelão].” (Leninha)

O Acampamento é também chamado de Quilombo da Lapinha. No entanto ele faz parte de uma área maior compreendida por três comunidades: Várzea de Manga, Santa Efigênia e Lapinha. A definição de quilombo relaciona-se à busca pela construção da sua identidade, que em tempos passados necessitou de unidade física, ou seja, o sentimento de possuir um espaço seu, que estava presente nesses refúgios, onde o negro manteve suas raízes e procurou preservar sua memória.

Ao tomarem conhecimento da existência de direito constitucional que lhe assegura suas territorialidades e modos de vida tradicionais constitutivos da nacionalidade brasileira, diversas comunidades rurais passaram a demandar seus direitos territoriais e culturais, reivindicando a demarcação de territórios quilombolas. No norte de Minas, reivindicação relacionada também à criação de reservas extrativistas geraiseiras e a criação de reservas de desenvolvimento sustentável vazanteiras¹⁹.

“Depois que a gente foi conhecendo os direitos e tudo, inclusive nós não sabia nem falar nem quilombola, falava carambola! Até hoje tem gente que fala assim: óh você vai

¹⁹ Sobre estratégias de organização econômica representada pelas redes de negócios que envolvem comunidades geraiseiras (sic), catingueiras, vazanteiras e quilombolas Cf. Woortmann (1990).

*subir hoje lá pros carambola [risos]. Eu vou lá nos quilombo, o povo fala assim eu vou lá nos quilombolas, eu vou lá no povo.”
(Deca)*

Para Araujo (2009), a discussão perpassa pela apresentação da luta como resistência cotidiana contra a ‘desqualificação e invisibilização da vida na beira do São Francisco’ (p. 15). A autora chama de ‘estratégias não tradicionais’ a reocupação dos seus territórios.



Uma grande placa localizada na entrada do Acampamento da Lapinha chama a atenção para a definição da área como quilombo (foto 9). A placa possui as informações sobre o seu reconhecimento como população tradicional pelo governo Federal em 02 de junho de 2005.

“O quilombo para mim representa uma conquista do povo tradicional fazer o que a gente fazia há muitos anos atrás: ter seu cantinho para criar sua cabra, sua vaca, sua roça. É uma segurança porque nós tamo aqui encurralado, quanto menos pessoa for mais fraco a gente sente. A comunidade é maior, a gente sente bem mais forte. Essa pra mim é a história do

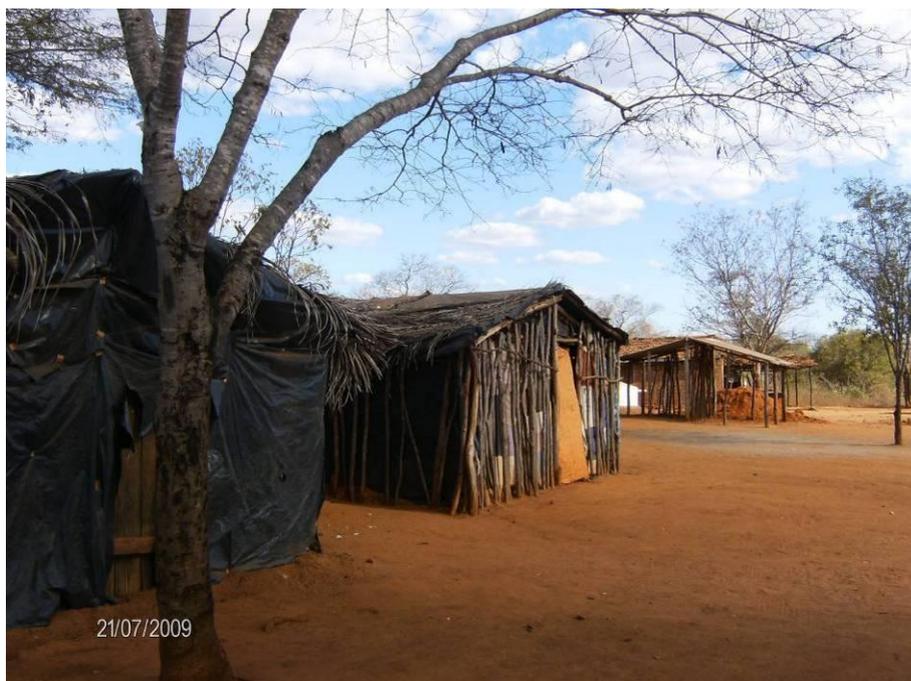
quilombo. Não é pensando ne capital para mim, num é vantagem, porque nós sabe que vamo mexer é com pobre, num vamo ter dinheiro mesmo e na história num é isso, é a conquista de território e fazer o desenvolvimento desse povo tradicional que resistiu até hoje o sofrimento, mora dentro de uma Ilha, mora dentro de uma rua [...] o nativo procurando um canto para prantá [...]” (Sr. Jesuíto)



A foto 10 mostra o Acampamento Rio São Francisco no ano de 2009. O Acampamento ocupa uma área de 22 ha. Nessa época, era formado apenas por barracões de lona preta levantados com alguns galhos e pedaços de madeira. Encontrei muitas mulheres e crianças que brincavam no meio do acampamento. Cheguei pela manhã e já na hora do almoço almocei na casa da Deca – outra liderança local que passou a ser minha informante-chave durante toda a pesquisa. Deca apresentou-me à sua mãe, seus filhos e parentes – contou-me que estão acampados como uma estratégia de chamar a atenção das autoridades para sua situação de vida. Quase todas as famílias moravam antes na Ilha da Ressaca. A denominação de Acampamento foi escolhida taticamente, para dar a impressão de precariedade, de urgência no recebimento de ajuda estatal, mas os habitantes chamam o lugar de Quilombo da Lapinha e assim é reconhecido na região.

A informante deu-me os detalhes sobre o Acampamento e sua demarcação.

“O quilombo aqui é o seguinte, porque ele começa de dentro da Ilha da Ressaca né? então a gente passou pro lado de cá aqui desse acampamento aqui então quando a gente fala o pessoal entende que só aqui no acampamento, entendeu? E não é! Ele abrange daqui até Várzea de Manga aí vai pegando, aí pega a ilha, pega aqui o acampamento - o quilombo da lapinha, aí do lado aqui tem a Santa Efigênia, mais a frente tem a escola São Benedito e o Novo Oriente e por ai vão é só aqui o acampamento e não é, ele abrange aqui até várzea de manga, aí vão por muitas mais fazendas, tem Barreiro da Onça que são comunidades ligadas ao quilombo e tem a própria Lapinha que vive, que incluiu a nossa comunidade aqui porque virou uma associação sozinha, então tudo chama Lapinha. Parte daqui do acampamento Lapinha, quilombo lapinha até Várzea de Manga é tudo Quilombo da Lapinha. Mas aí tem as comunidades diferenciadas, os nomes das comunidades diferenciados, porque nós aqui dentro do acampamento Quilombo da Lapinha, estamos acampados e esses outros são quilombolas territorializados, moram dentro dos seus terrenos e nós estamos provisoriamente e correndo atrás de ter um cadastro de terra entendeu? Então quando fala quilombo ninguém sobe direto, vem aqui, quilombo é aqui” (Deca)



A foto 11 apresenta o Acampamento Rio São Francisco e suas casas alinhadas, com padrões construtivos “importados”, como a pequena inclinação da cobertura, apresenta uma distância “urbana” entre as casas para receber infra-estrutura de adução de água, esgoto, fiação elétrica. Mas nada disso ainda foi obtido no decorrer desta pesquisa.

As casas do Acampamento, hoje em dia, são mais estruturadas. Feitas de alvenaria utilizando madeira, barro e telhas francesa e de amianto. Para Dorico: *“Não é bem casa, são barraco de adobe, mas quem morava ne barraco de lona, tá bom demais!”*



Foto 12 Acampamento Rio São Francisco em março de 2010. Dia chuvoso, com o terreno encharcado e tempo nublado, pouco comum na região que na maior parte do ano é muito seca. Na longa estiagem, a vegetação adaptou-se ao clima. São folhas finas e muitas plantas armazenam água em seus troncos.



Foto 13 Árvore característica da região de Mata Seca, a Paineira ou Barriguda, como é conhecida na região. É bastante resistente à seca já que guarda água em seu interior. Possui um caule gordo (por isso o nome Barriguda). De madeira mole, há árvores que possuem até 5 metros de diâmetro e 10 a 20 metros de altura, suas flores são brancas ou róseas. Possui copa larga e muito ramificada. No inverno perde toda a folhagem e ganha flores. Na foto, tirada em uma estrada próxima ao Acampamento aparece a rede elétrica de alta tensão e as bolas de identificação dos fios.



Foto 14 Árvore 'Barriguda'



Foto 15 Jirau de vasilhas no Acampamento Rio São Francisco em março de 2010.



A Foto 16 mostra o fogão à lenha na casa da Leninha. É muito comum assar milho diretamente escorado na lenha. Neste, vê-se a lenha mal colocada e desperdício de calor, em início de queima.



A Foto 17 apresenta o fogão à lenha da casa da Deca e Dorico. As casas da Leninha e Deca são muito frequentadas pelos visitantes e também o foi por mim durante os anos da pesquisa. São espaços de socialização, além do centro do Acampamento. O fogão, mesmo sendo feito de barro e madeira, muda de lugar

ocasionalmente, dependendo do espaço que se quer abrir para aumentar a casa, por exemplo.



Fotos 18 e 19: Casa da Leninha

As casas são muito limpas e simples. Há filtros de barro para filtrar a água do rio. As prateleiras são cobertas com plásticos demonstrando o cuidado com a casa e com a possibilidade de embelezá-la, demonstrando um espaço eminentemente feminino. O arranjo na pequena mesa é de flores de plástico.



Na foto 20 Nede e seus filhos, Deca, Boqueirão e Dorico na cozinha da casa da Leninha em um dos meus retornos à comunidade com fotos da visita anterior.



Foto 21 Leninha e Deca, cercada pelas crianças quando veem fotos desta pesquisa.

Há no Acampamento 77 crianças e adolescentes nas 35 famílias que lá vivem atualmente. É importante analisar o fato de as famílias serem numerosas e de a

quantidade de crianças estar crescendo na região. Nas rodas de batuque, todas as crianças se juntam e repetem danças e músicas tão bem executadas quanto os adultos.

“Aqui dentro mesmo assim são 35 famílias, porque a maior parte saiu, ao todo são 68, mas a maior parte saiu pra trabalhar fora, então, assim, leva família, porque não tem condição, o serviço aqui não tem, o serviço aqui é de etapas.” (Deca)



Foto 22 Nenzona (Iranice) e Nenzinha (Cleonilde) no Acampamento Rio São Francisco.



Foto 23 No centro do Acampamento, 13 crianças e adolescentes.



Foto 24 Roda de batuque com crianças dançando

As crianças são alegres e fazem festa a cada visita externa no Acampamento. É muito comum a partida de futebol aos domingos (foto 25).



Foto 25 Campo de futebol usado pela Comunidade. Na foto, meninas e meninos jogam bola.



Foto 26 Rede nova contrastando com a camisa velha e furada no menino.

3.1 As mudanças no Acampamento

As mudanças realizadas no Acampamento são visíveis no decorrer dos anos da pesquisa. As casas agora são de adobe e não apenas de lona, são casas mais estruturadas que foram sendo construídas com estrutura de barro, madeira e telha de amianto. Algumas ainda tem cômodos com paredes de lona. Todas as casas tem piso de terra batida e a maioria possui fogão à lenha e um jirau para lavar as vasilhas. Não há água encanada, a água é armazenada em quatro grandes tanques e é colocada diretamente em moringas, filtros e potes de barro. A água no Acampamento é escura.

Há investimento na terra, mesmo sem a titulação, pois o processo paralisado há alguns anos vem se arrastando lentamente na Justiça Agrária. Muitas famílias no Acampamento ainda trabalham em pequenas fazendas vizinhas, para garantirem seu sustento, mas a sua maioria, mantem um deslocamento intenso para a Ilha e para as pequenas áreas que conseguiram para plantar. Dessa forma, conseguem se organizar internamente para permanecerem no Acampamento e continuar. Para Araújo (2009, p.197)

A estratégia da retomada da terra expropriada potencializa um grande fluxo de viagens para participar de eventos em outros municípios, para relatar seus processos de resistência e para apresentar o samba, a principal manifestação cultural das comunidades negras vazanteiras do Quilombo da Lapinha. O acampamento, marco da luta pelo território expropriado, tornou-se um lugar de muitas visitas, principalmente nos finais de semana: quando recebe estudantes, políticos, parentes ou de pessoas vindas de outras localidades da região e de outros locais do país interessadas em conhecer a realidade de grupos tradicionais. Além de representantes de entidades quilombolas, de assessorias aos movimentos sociais, de estudantes universitários, de pesquisadores e de funcionários de órgãos federais que trabalham junto a populações tradicionais, dentre outros.

Durante os anos de pesquisa deparei-me com membros das famílias indo ao Acampamento e dele vindo. Alguns apenas para passar o fim de semana, outros para uma temporada, outros apenas para visitar a família. Assim, Dona Joana, mãe da Deca, presente nos primeiros anos da pesquisa, já não estava mais no

Acampamento, no último ano, por querer, agora, viver na cidade. Ou Dona Liete²⁰, uma senhora muito triste, que apenas estava passando o fim de semana para visitar os netos e para quem dei carona para voltar para a cidade. Ou os filhos da Dona Berenice, que a estavam visitando no Acampamento.

“A maior parte saiu pra trabalhar fora, então, assim, leva família, porque não tem condição, o serviço aqui não tem. As pessoas é por um ano que eles começam plantando abóbora, melancia, então dá uma etapa de serviço assim de cinco, seis meses, aí começou chuva eles para. Pra começar novamente é lá no mês de maio, época que não tá chovendo então o povo que tem muito filhos que é o destino de trabalhar fora, então eles sai. Às vezes vem e visita e torna a voltar e dessa forma vai andando, porque a gente não pode falar para segurar porque a gente não tem como dá eles para sobreviver.” (Deca)

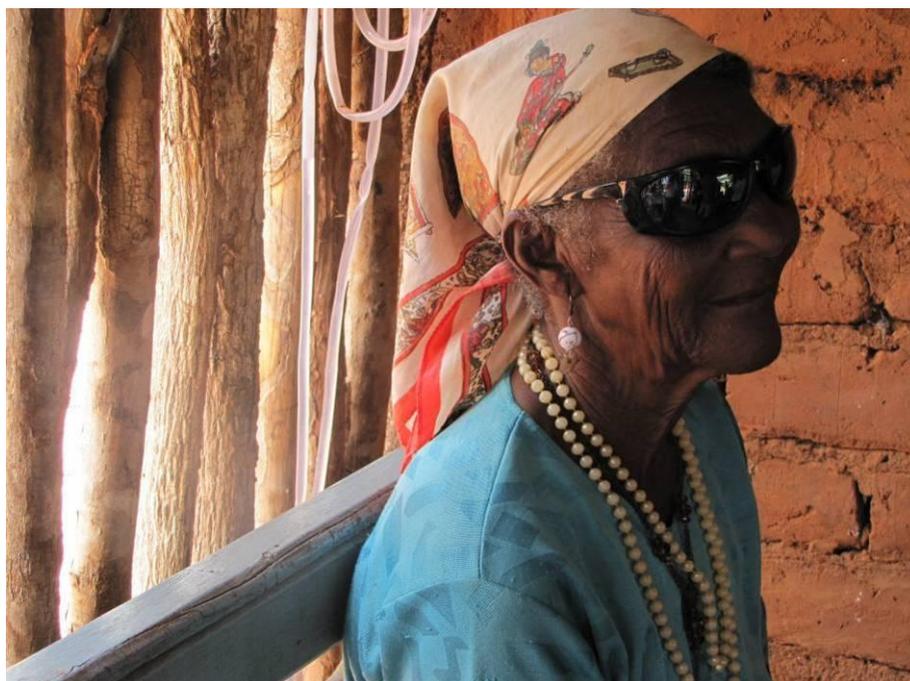


Foto 27 Dona Joana, mãe de Deca, com óculos escuros, que usa sempre, pois perdeu um olho por conta da catarata.

²⁰ Dona Liete morreu em 2012, meses depois desse nosso encontro.



Foto 28 Dona Liete



Foto 29 Acampamento em 2011



Foto 30 Acampamento em 2011



Foto 31 Piau 'secando' no sol.



Foto 32 Piau 'secando' no sol. Peixe comumente encontrado no rio. É muito utilizado na culinária do Acampamento.



As fotos 33 e 34 mostram o galpão onde funciona a Escola da comunidade e o banheiro comunitário. Vê-se do lado, o único pequeno banheiro usado episodicamente, por visitantes do Acampamento. Os quilombolas-vazanteiros sempre fizeram suas necessidades fisiológicas na mata. Como não há banheiros, o banho das mulheres e adolescentes é feito em uma pequena armação com lona,

próxima às casas. Os homens e crianças, indiferentes à moral da sociedade capitalista inclusiva, ainda hoje tomam banho no rio.

“[...] aqui não tem energia elétrica, não tem água encanada, tem um banheiro só comunitário, é mais assim para época de reunião, as pessoas usam mais o céu aberto, tem só um banheiro comunitário. As pessoas já tem um costume de céu aberto, de andar longe, de ficar tranquilo, tem gente que fala ‘andar essa distância, vou fazer um [banheiro] em casa’ mas por enquanto não, nunca teve oportunidade de alguém fazer um” (Deca)



Foto 35 Armação usada como banheiro no Acampamento. O banheiro é usado para banhos e apenas pelas mulheres, pois as crianças e os homens tomam banho no rio. Leva-se água em baldes para auxiliar já que não há água encanada. Demonstra a situação precária das condições sanitárias.

Apenas na cidade de Matias Cardoso é que esses quilombolas e vazanteiros têm acesso às escolas de ensino médio. A foto 28 mostra o galpão onde funciona a escola que atende até o 5º ano do ensino fundamental.

“No ano passado acabou [2010] [a escola], tinha nove alunos, o pessoal que era mais interessado, o pessoal que estava no quarto ano, eles passou e esses vai estudar em Matias. Tem mais alunos, dá uns 12 ou mais, mas só que eles não tem aquela influência de ir para escola, não consegue assinar o nome, se precisar fazer uma transferência de algum dinheiro tem que tá pagando alguém para ajudar [...] a gente explica para eles, a gente fala [...] então esse ano ficou sem escola aqui. Se for aqui igual aquele ano que eu trabalhava aqui, eles estuda. Se for para deslocar aqui para ir para São Benedito, 2 km, eles não quer porque já chega da roça cansado, já tá escurecendo, até que eles vão no rio pra tomar um banho, para cuidá de janta, principalmente as mulher, que é mais que estuda, daí que chega pra cuida de janta, de filho e isso e aquilo, pra elas tá tarde. E aqui não, elas chega e os menino taí mesmo perto né? É mais tranquilo, mais pertinho.” (Deca)

3.2 Cisternas de placa e placas solares no Acampamento

Com o Programa Um milhão de cisternas (P1MC) (Articulação no semiárido Brasileiro – ASA Brasil)²¹, a comunidade conseguiu a implantação de 4 cisternas de placas para armazenar água das chuvas. Porém, a Comunidade só conseguiu as quatro cisternas porque, na época, havia apenas quatro barracos de alvenaria no Acampamento. Como uma cisterna é capaz de fornecer água para uma família no período da seca, as quatro cisternas não dão conta do abastecimento de todas famílias, assim, pediram à prefeitura da cidade de Matias Cardoso, através da Defesa Civil, o abastecimento com um caminhão pipa com água da Companhia de Saneamento de Minas Gerais – Copasa. Quando este falha, a água do rio é que é usada.

²¹ O Programa Um Milhão de Cisternas (P1MC) é uma das ações do Programa de Formação e Mobilização Social para a Convivência com o Semi-Árido da ASA. Ele vem desencadeando um movimento de articulação e de convivência sustentável com o ecossistema do Semiárido, através do fortalecimento da sociedade civil, da mobilização, envolvimento e capacitação das famílias, com uma proposta de educação processual. O objetivo do P1MC é beneficiar cerca de cinco milhões de pessoas em toda região semiárida com água potável para beber e cozinhar, através das cisternas de placas. O programa é destinado às famílias com renda até meio salário mínimo por membro da família, incluídas no Cadastro Único do governo federal, e que residam permanentemente na área rural e não tenham acesso ao sistema público de abastecimento de água (ASA BRASIL disponível em < http://www.asabrasil.org.br/Portal/Informacoes.asp?COD_MENU=1150> Acesso em agosto de 2011.

As cisternas possuem uma placa de captura da água das chuvas diretamente do telhado feita com telhas de barro dos barracos.

“Quando a chuva vem, nós deixa lavar bem as telhas e depois é que nós começa a armazenar. Tem umas penerinha pra filtrar a água.” (Dorico)



Um dos critérios para a casa receber uma cisterna de placa era ter mais de 40 metros quadrados (m²) A casa de Manoel (Foto 36), que foi aumentada no decorrer do tempo. Ali moram oito pessoas, dentre irmãos, filhos e sobrinhos. De construção simples, possui uma cozinha ao lado utilizando com a mesma estrutura com madeiras vazadas. Veem-se galinhas que são criadas soltas no Acampamento.



A foto 37 mostra a casa de Nelson, mas que hoje é ocupada atualmente por Dona Laudete e que também possui uma cisterna de placa. Tem apenas um dos lados pintado de branco, vê-se ao fundo um varal de roupas secando. A mata está verde, é mês de março e está chovendo constantemente.

O sistema social apresentado por essa comunidade envolve relações de parentesco e compadrio muito comuns em pequenas comunidades. Para Costa (2005) que desenvolveu o conceito de 'território negro ampliado' essas relações envolvem também questões econômicas, culturais e políticas e explica:

[...] relações políticas para comercialização, seja por escambo ou não, de produtos agropecuários, por relações culturais na co-participação de festas de santos e outras – promessas, contratos, casamentos, nas proximidades da comunidade ou em romarias a localidades distanciadas e, por relações políticas na articulação para as lutas travadas historicamente para resistir aos processos de territorialização (COSTA, 1999; 2003 e 2005).

“Vamos mexendo assim que todo mundo aparece, eu sou parente de Isabel, João aqui é parente de Zé de Cocó que é o esposo de Isabel, e vai assim sabe? É família de família mesmo.” (Leninha)

*“Por mais que nem todo mundo tá nos seus local, em sua terra, mas é tudo parentado, mas tá no terreno de pai e de mãe então tá no seu terreno, porque é tudo familiar. E cê vê aqui dentro é tudo familiar. Então é tudo família, é primo, é irmão.”
(Deca)*

“É pra nós, eu nunca vendi um saco de farinha, não! O que eu faço na meia é pra família né?”(Dona Laudete)



Foto 38 Barraco usado por Dorico para guardar ferramentas como enxada, carrinho, outros equipamentos e mantimentos também. Milho, feijão são guardados nesse barraco quando há algum excedente da produção.

Neste dia, o senhor Josemir Cardoso (Joquinha), um ex-prefeito de Matias Cardoso, esteve lá (Fiat Uno vermelho ao fundo), distribuindo umas bolas para as crianças jogar futebol, fazendo política para tentar se reeleger; os votos da comunidade são relativamente homogêneos e são discutidos por quase todos.



Foto 39 Casa de Deca e Dorico. A casa possui três cômodos, possui um lado com telha de barro (telhas francesas) e outro com telha de amianto: uma parte da cozinha com o mesmo tipo de construção, com madeira, sem portas, aberta. Em primeiro plano, vê-se um aparelho elétrico que, embora moderníssimo, faz parte do cotidiano da comunidade: uma placa solar que foi trazida da Ilha quando eles vieram de lá correndo da cheias. As placas foram doadas às famílias, pois não era possível chegar energia elétrica à Ilha. Assim, como no Acampamento também não há rede elétrica, as placas são usadas. Não são eficientes para a instalação de equipamentos mais potentes como geladeira, televisão. Servem apenas para uma lâmpada, para carregar os telefones celulares, que são a única forma de comunicação do Acampamento, e para pequenos rádios. As placas foram instaladas de acordo com o que diz Manoel: “*funciona com uma gambiarra que nós fez aí*”.



Foto 40 Casa de Deca e Dorico. Vê-se ao lado mais uma cisterna de placa.



Foto 41 Dia de chuva no Acampamento. Na casa de Nede, filha da Dona Joana, que está sentada vendo a chuva passar, não há cisterna de placa, mas foi colocada uma calha para recolher a água da chuva. A água é escoada de telhas de amianto, portanto, é imprópria para o consumo, mas serve para lavar as vasilhas. Vê-se à

esquerda o jirau com vasilhas. Essa parte da casa é a cozinha, que sempre é aberta, não tem portas, é arejada e possui fogão de lenha.



A Foto 42 mostra casas e barraco de lona. Caminho capinado. Na sequência: casa de Boqueirão, Rona e Maria Salomé.



A foto 43 mostra mais uma casa onde se vê a calha para recolher a água das chuvas no tambor. As carroças são usadas por todos na Comunidade.

3.3 Escola no Acampamento

Segundo o Cedefes (2011), a parceria com a Prefeitura Municipal de Matias Cardoso, possibilitou uma melhora significativa no atendimento escolar, inclusive com a contratação de professores da própria comunidade.

No processo de luta pelo reconhecimento identitário coletivo, a importância da educação se torna visível. Uma educação diferenciada de acordo as características de cada população tradicional é considerada como uma prioridade após a demanda por seus territórios e acesso aos recursos naturais (MACEDO, 2009).

No ano de 2011, por questões políticas, a professora (minha informante-chave, a Deca) que era da comunidade, apenas conseguiu aulas em Lajedinho, um povoado distante 50 km de Matias Cardoso. Assim, substituíram-na por outra professora que trabalhou no galpão-escola atendendo crianças de quatro e cinco anos.

“Vem uma professora todos os dias, ela mora aqui numa fazenda, pra cá de Matias.” (Deca)



Na foto 44, Camilla brinca com recortes de papel no meio do Acampamento.

No ano de 2012, Deca retornou às suas atividades dentro do Acampamento como professora da escola.



A foto 45 foi tirada dentro do galpão que é usado como escola. O galpão possui carteiras, mesas e prateleiras e quadro de giz. No galpão, também são feitas reuniões em dias de chuva. No desenho feito por alunos da escola vê-se a forte representação do rio na vida cotidiana da comunidade: a tradição da pesca com rede em um barco à remo.

Nesse dia, fui convidada para participar de uma reunião da comunidade do Acampamento com Dona Zilah, da Comissão Pastoral da Terra (blusa branca e tênis branco). A reunião sempre inicia-se com uma oração (Pai nosso e Ave Maria). A reunião tinha vários objetivos: informar sobre o Encontro de Mulheres Indígenas Xacriabás que ocorreria em setembro de 2011 e que mesmo tendo esse nome, mulheres quilombolas e vazanteiras deveriam participar. Informar sobre a situação do barco (Abolição dos Vazanteiros do São Francisco) que pertence ao Quilombo e que não estava sendo usado por todas as comunidades, principalmente por não ter quem o pilote. Houve muitas manifestações discordando sobre o lugar em que o barco deveria ficar ancorado, pois ele estava servindo apenas uma das comunidades e que o melhor lugar seria a cidade de Matias Cardoso.

Atualmente o barco está sob a responsabilidade do Instituto Guará²², beneficiando três comunidades: Páu de Léguas, Pau Preto e Lapinha. Nesse dia, pedi para falar do andamento da minha pesquisa, avisei quando voltaria e que naquele mesmo dia, após a reunião mostraria fotos da etnografia. Outro assunto importante relacionou-se ao problema da demarcação das suas terras para o Laudo Antropológico que brevemente seria preparado pela Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES. Solicitaram que eu tirasse fotos da placa da fazenda para incluir no material que eles estavam preparando para ajudar a documentar o Laudo. Discutiu-se também que a construção da Casa da Cultura no Quilombo (esse espaço servirá para realização de cursos de artesanato, de lugar para o registro de suas tradições e cultura) depende da demarcação das terras. Ao término da reunião fez-se mais uma oração. As pessoas prestam muito atenção e participam.



Foto 46 Casa no Acampamento

²² O Instituto Guará é uma instituição de fomento à pesquisa, à educação contextualizada e de resgate cultural junto aos povos e comunidades tradicionais existentes no norte de Minas. O instituto é parte de um conjunto de instituição que assessora o Movimento Social Norte Mineiro em suas conquistas de direitos coletivos e sociais que vem desenvolvendo ações no escopo dos seus objetivos junto a comunidades quilombolas, geraiseiras, caatingueiras, veredeiras, vazanteiras e indígenas propiciando qualificar a atuação desses sujeitos coletivos nos espaços políticos em interface com suas realidades locais.



A foto 47 também mostra as mudanças ocorridas no Acampamento como é o caso das pequenas hortas. Há mais cuidado e capricho ao delimitar a área e cercar com uma tela para proteger, do sol e das galinhas, algumas ervas mais sensíveis como cebolinha, como é o caso da horta de dona Isabel.

Uma variedade de plantas é encontrada no Acampamento e em áreas próximas. São em sua maioria plantadas pelas mulheres em pequenas hortas ou perto das casas. Para quase todas há uma indicação para se fazer um chá para disenteria, gripe, rins, bronquite e outros.

“a erva cideira pra pressão alta é esse aí” [...] Araruta, diz eles que serve para remédio, fazer o chá para bebê, disinteria, um tanto de coisa. A favaca que eu te falei essa aqui ô.” (Dona Isabel)



Foto 48 Pé de acerola



Foto 49 Quebra pedra – muito utilizada em chás para problemas renais



Foto 50 Erva cidreira – usada em chás para gripe, bronquite e rouquidão



Foto 51 Dona Isabel segurando folha de Alfavaca



Foto 52 Plantação de milho em área próxima ao Acampamento



Foto 53 Pequena plantação de arroz



A foto 54 mostra o umbuzeiro que fica no centro do Acampamento. Nela está pendurado um círculo de ferro que funciona como sino para chamar os moradores para reuniões ou dar avisos.



Foto 55: Dona Orotida, 89 anos, parteira e benzedeira, contou que já fez *“tantos partos que já nem alembro mais”*, inclusive os partos de seus próprios filhos.

Segunda ela: “*eu mesma fazia ni mim, eu pedia pro meu marido ‘segura aqui ni mim’, ele segurava assim de trás, eu mandava força de pé, o minino vinha aqui, eu botava um panim e botava no chão, depois eu puxava a tripa do imbigo pra puxá o sangue*”. Para higienizar ela conta que usava sabão e água quente: “*lava a mão com água, sabão, mornava um óio de mamona e passava nas parte das muié e na barriga das muié e as tripa enterra pra bicho num comé*” Para fazer os partos bem como para benzer ela não recebe nenhum pagamento “*é Deus que dá esse trabaio pra gente*”. Sobre a benzeção ela conta que “*serve pra qualquer coisa e num precisa benzê mais de uma vez não.*” Ao fundo, mangueiras de água, uma improvisação recente.



Foto 56: A Ilha da Ressaca. Alguns metros depois do Acampamento se avista a Ilha da Ressaca. Observa-se uma plantação na margem da Ilha evidenciando as plantações de vazante. Para atravessar usamos um pequeno barco. Ninha, uma adolescente de 11 anos é que nos ajudou, remando o barco. A tarefa parece difícil, pesada, no entanto, ela o fez com destreza.



Foto 57 Ninha, trazendo o barco para atravessarmos para a Ilha da Ressaca.

CAPÍTULO 4 A ILHA DA RESSACA

A Ilha da Ressaca guarda significados importantes para a comunidade estudada. Muitos moram ou moravam lá e todos utilizam sua terra e margens para produção, que sofre todo o tempo as interferências dos mistérios do rio São Francisco. Nesse espaço, as atividades econômicas são de pequena escala, como a roça de subsistência. Na imagem 1 vimos a Ilha – porção de terra no meio do Rio São Francisco. Na imagem 2 localiza-se o Acampamento Rio São Francisco. Os quilombolas-vazanteiros nominam o braço do rio que separa a Ilha do Acampamento de ‘rio Pequeno’ e o outro lado de ‘rio Grande’.



Imagem 2 Ilha da Ressaca

Fonte: Imagens 2012. Geo Eye. Dados cartográficos 2012 Map Link.²³

²³ Disponível em: <<http://maps.google.com.br>> Acesso em abril de 2012.

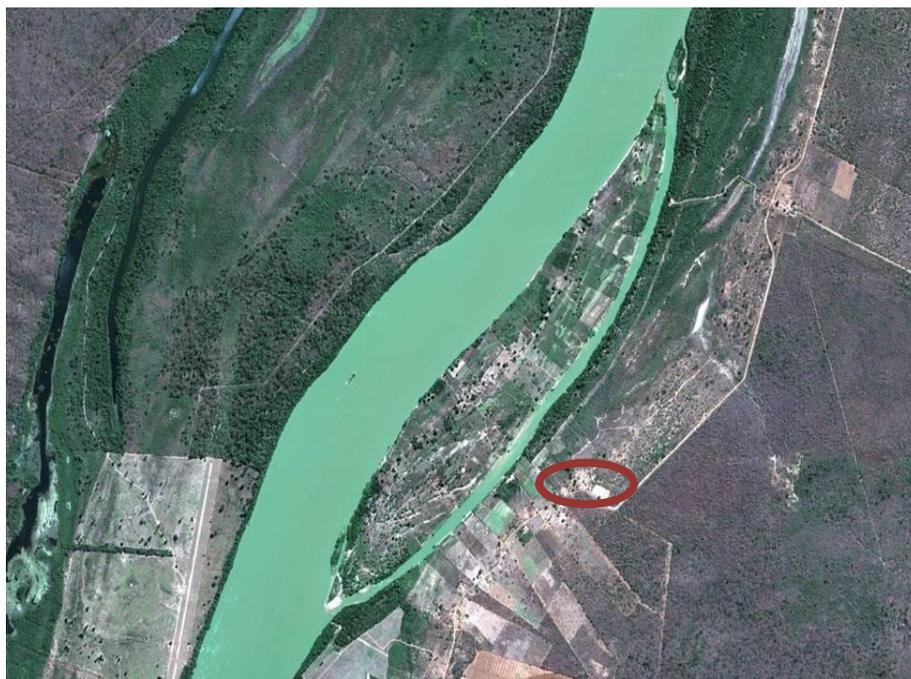


Imagem 3 Local do Acampamento Quilombola Rio São Francisco
Fonte: Imagens 2012. Geo Eye. Dados cartográficos 2012 Map Link.²⁴

“O quilombo aqui é o seguinte, porque ele começa de dentro da Ilha da Ressaca né? Então a gente passou pro lado de cá, aqui desse acampamento aqui, então quando a gente fala o pessoal entende que só é aqui no Acampamento, entendeu?” (Deca)

A história da ocupação da Ilha se modificou como passar dos anos. De acordo com os quilombolas-vazanteiros a vegetação era fechada e havia poucos moradores. Para ficarem na Ilha, os chegantes abriam uma ‘picada’²⁵ na mata para construir uma casa e abrir suas roças. Havia pessoas que ocupavam casas já abandonadas. O trabalho sempre constituiu o pano de fundo para a ocupação e essa forma de organização permitiu a essa comunidade viver em terra comum construindo laços de solidariedade mútua.

A Ilha já significou refúgio e, desta forma, local seguro longe do fazendeiro que não

²⁴ Disponível em: <<http://maps.google.com.br>> Acesso em abril de 2012.

²⁵ Atalho aberto na mata a golpes de facão ou de foice para a passagem de pessoas e pequenos veículos.

os queria em suas terras²⁶ “[...] foi o lugar que eles achavam de se esconder, o mais próximo, que não dava pra ir pra cá, então ia pra Ilha [...]” (Leninha). Atualmente a Ilha significa lugar de trabalho, mas nunca mais de moradia.

“Jamais nós aqui que morava na ilha, a gente quer voltar lá pra ilha. Na ilha a gente só planta e colhe, e traz pra cá, porque na ilha é lugar muito difícil, pra depois chegar ter que gritar lá, pra ter que vim com o barquinho, o rio transbordando, nessa época cê planta e perde a lavoura todinha, por isso a guerra toda nossa maior de tá aqui nessa luta, é por conta de um chão plano para gente plantar! Você sabe se choveu, você plantou, se teve chuva, você colhe, se teve sol, você perde, mais é uma coisa dada por Deus, da natureza! Na ilha não! Você planta aí quando você já tá para colher, o rio chega! Até sem chuva, sem nada, enche a casa e às vezes quando num acaba com o mantimento, você tá bem dentro de casa, e de repente ele te tira de dentro da casa rapidamente! Acaba que você vai perdendo roça, perdendo uma criação, deixando alguma coisa para trás, você não dá conta de carregar! Então até hoje quando saímos de lá com a cheia que a água derrubou, nós reconstruímos nossa casa, foi muito triste. Derrubou muita casa!” (Deca)

²⁶ De acordo com a Pastoral da Terra (CPT, 2008) e Araújo (2009) a ocupação da fazenda Casa Grande realizada em outubro de 2006 que apesar da denominação da fazenda e a existência de uma população que se aquilombou durante o período escravista não existiu vínculo histórico entre o proprietário da fazenda e a população negra da região. A fazenda foi formada na década de 1970, através de grilagem de terras, quando impôs o deslocamento compulsório dos moradores que foram obrigados a se estabelecerem na Ilha da Ressaca ou se transferirem para outros locais. (grifo nosso)



Foto 58 Casa da Deca e do Dorico na Ilha, nesse período, inundada com a cheia do rio São Francisco.

“Isso aqui, eu trabalho aqui, mas eu num venho muito aqui não.” (Parciliano)

A Ilha torna-se um lugar para estabelecer moradia a partir da década de 1970 com a chegada de muitos moradores de regiões próximas, pessoas vindas de processos de expropriação e em sua maioria, familiares daqueles que lá chegaram primeiro. (ARAÚJO, 2009). Assim, a partir do consentimento de moradores antigos e ainda, da compra de direitos, retomo aqui a questão do parentesco e compadrio, anteriormente citada. E é Parciliano que tenta me explicar o sistema de troca e doações de pedaços de terras na Ilha:

“Essa aqui é da veia Joana e minha irmã Madalena, aquele pedacim ali era de Madelena que morou muito tempo com o vei Ciço, que te falei que morreu quando de lá. Aí quando o vei veio, doa as escrituras aqui pra nós, aí o veio ficou com dó de Madalena que era trabaideira dele há muitos anos, foi e tiró

aquele pedacim lá e deu pra ela. E doou pra ela, ela tem a escritura daquele pedacim ali. Esse aqui era da mãe dela que tinha comprado há muitos anos pra trás, né? E aquele lá era meu que tinha comprado de outros. Também da mãe dela ali eu comprei uma parte e comprei né de outros. Então nós ficô hoje o véi deu isso ai pra Madalena, esse lá é de Madalena e o de lá é meu.”



A Foto 59 mostra a casa da dona Joana, que nessa época morava na Ilha. Na fotografia seguinte (3), em 2012, a casa já está abandonada. Dona Joana mora atualmente em Matias Cardoso. Nessas idas e vindas, as casas são abandonadas ou cedidas para algum parente próximo ou distante. Nesse contexto, observa-se a mobilidade espacial desses moradores. Também no Acampamento é possível identificá-la. Na Ilha, a situação que as cheias do rio impõem é o fator de maior destaque aliado aos processos de casamentos e busca por trabalhos em outros locais.



Foto 60 Casa da Dona Joana em 2012



Foto 61 Dona Joana

Ainda há no sistema de parentesco e compadrio, uma prática comum entre os vazanteiros-quilombolas que é cessão de um pedaço da terra para outro morar já que está necessitado. No entanto, na lógica desses moradores, a terra é considerada apenas terra para trabalho, não é terra de negócio, que pode, caso seja

abandonada, ser retomada pelo dono. Mais uma vez, a lógica capitalista da sociedade inclusiva não pode ser aplicada à essa comunidade.

“Nós foi nascido e criado aqui dentro aí, só que assim, bom, eu tive terreno que pai teve né? Até hoje, ele é o dono do terreno que pai teve né? Aí nós vendeu pra ele, só que nós é nascido e criado aqui dentro. Só que esse terreno aqui não é meu, eu vivo ne terreno dos zoto!”

Nesse sentido, esse trabalho corrobora com as definições de Guanaes, Lima e Portilho (2004, p.266) quando citam que a apropriação das terras desse tipo de comunidade (tradicional, negra, rural) se organiza de forma diferenciada, onde a propriedade particular não é vista como tal, mas como de uso comum. Dessa forma é construída uma identidade cultural com “apropriação comunal do espaço”

O objeto do estudo que abrangeu os modos de vida cultural, social, econômica e material dessa comunidade de antigos escravos, de remanescentes de frentes de subsistência dos anos 1930 a 1960 e suas sucessivas incorporações de indivíduos saídos das sociedades urbana e rural da região norte de Minas e sul da Bahia aponta que os descendentes de antigos escravos parecem ser poucos, o grosso da população tendo aparecido por ali nesses trinta anos mencionados, época em que a estrutura fundiária da região passou por grande concentração, abandonando-se a agricultura extensiva de feijão e mandioca, retomando-se a criação de gado nos mesmos moldes primitivos da era colonial, uma ocupação que liberou grandes contingentes de mão-de-obra.

4.1 Conhecimento tradicional e as perdas com as cheias do rio

O conhecimento tradicional dos quilombolas-vazanteiros sobre o rio, seus ciclos e chuvas é grande, mesmo com as surpresas sobre as cheias e vazantes.

“Ah! A gente reza aqui pelo engano, tem ano que vêm tem ano que num vêm. O ano passado veio, mas veio menos. De 3 anos pra traz não veio, e a gente fica naquela né? É vai a gente não tem outro lugar pra trabalháíá, tem que trabalháíá ai dentro, já que não tem outra terra.” (Parciliano)

As áreas de sequeiro (áreas mais altas, aonde a água do rio não chega) e lameiro²⁷ (terra molhada – *“a água andou e deixou moiada a terra” (Dorico)*) definem as áreas para plantações assim como cheias e vazantes para os diferentes ciclos do rio. No lameiro, *“tem mais lama tem mais areia, guenta mais!”* (Parciliano).

As áreas de vazante de dentro é que dão acesso à Ilha. Nesses lugares é que ficam os lameiros deixados pelo rio e onde costuma-se plantar feijão de arranca e abóbora, já nas áreas de sequeiro planta-se o feijão catador. Assim, defende Araújo (2009) que “espaço” e “tempo” são categorias importantes da taxionomia vazanteira que classifica os diferentes lugares de acordo com suas características e potencialidades que mudam de acordo com a disponibilidade das águas ou ainda das secas.

²⁷ O vazanteiro associa à denominação lameiro um segundo nome para classificar o tipo de material deixado pelo rio, que pode ser mais arenoso ou composto por frações intermediárias de areia e argila (ARAÚJO, 2009, p.231).



Foto 62 Plantação de milho coberta com a cheia do rio São Francisco.

“A gente veve assim, ino e voltano, tem ano que a gente tem um pouquim de lucro a gente entrega aí pra semear mais pra ter mais lucro e aí perde tudo. Não sei o que acontece com nós, nós num cresce só fica do mesmo tamainho, oras que fica até mais pequeno né? A produção é menos, gasta mais pega mais né?” (Parciliano)

O conhecimento dos quilombolas-vazanteiros é guiado pela intuição e pela experiência vivida. No entanto, não há um sentimento de tristeza que os fazem desistir da terra e plantio. Em uma conversa entre dois quilombolas-vazanteiros há o lamento, a constatação das perdas trazidas com a cheia e, ainda, a graça que se faz da situação vivida.

Parciliano: *“Eu num tô com dó do milho não moço, tô com dó é do meu capim, que do jeito que eu deixei, do jeito que eu arrumei de ajeitá aquele capim, plantá daquele jeito ali, Chico.”*

Chico: *“É, é bravo.”*

Parciliano: *“É parece que é pirraça, todo ano que eu planto o capim, o rio vem.”*

Chico: “Eu plantei daquele jeito o trem ficou bom, mas é daquele jeito, né?”

Parciliano: “Mais mió vei a água né? [muitos risos]

Chico: “O trem num é fácil não, é uma peleja danada!”

Parciliano: “São Francisco [o rio] tá ganhano de lagoinha.”

“Aí ele [o rio] saino aí eu planto, qualquer planta que dá.”
(Parciliano)

“Esse lamero aqui guenta mais, por isso que é daqui pra lá, daqui pra cá ele não guenta não. Só dá se chover. Aqui tem mais lama. Tem mais lama tem mais areia. Esse aqui guenta mais. Eu plantei um feijão esse ano, o feijão eu ranquei ele e a terra ainda tava moiada. E aqui eu plantei não deu nada, a terra secou. É por causa que tem mais umidade né? Olha ali ô, o tanto de terra que tem ainda ali, te veno o poquim, falta mais de um palmo pra cubrir ainda. Aqui não dá mais nada não. Perdeu! Quando o rio tiver saindo ele morre.” (Andrelino - Tutuca)

“Perdeu tudo, tá tudo perdido quando a água vai saindo. Mesmo quando a água for saindo vai morrendo tudo isso aí ô. Daí o resto pra primeira cheinha que vem. Aí quando a água toda vai voltano começou amarelar, ai vei essa outra, mata tudo.” (Boqueirão)

Porém, da situação das perdas com o rio, da plantação de mandioca perdida, aproveita-se a puba:

“Tá puba por baixo, a água tá por baixo, mas pra fazer puba tá boa ainda. Puba é, você pega ela do jeito que tá ali, você tira ela , ela tá com a casca solta aí você tira, e você põe pra pubá, e você embola ela assim ô. Aí fala puba. Isso é bom pra fazer bolo, fazer mingau.” (Parciliano)



Foto 63 Margem do Rio onde está o Acampamento quilombola. Vê-se na outra margem uma área de vazante plantada.



Foto 64 Margem da Ilha da Ressaca



A Foto 65 mostra a casa de Parciliano que apenas a usa para guardar vasilhames e até parte da produção quando é colhida. Vê-se ao fundo a plantação de milho, que não perdeu com as cheias.

“Essa casa nós trabalhamos aqui, nós só num dorme aqui. Aqui tem tudo, eu não guento dormir aqui não.”

*“É, mas daqueles pedacim de milho pra li que dali tem água dentro numa parte, mas não dá pra perder tudo não.”
(Parciliano)*



A Foto 66 mostra a casa do velho Chico – citado por Leninha: “o véi Chico Oliveira que é um dos antepassados, morreu com 92 anos – teve dois filhos – Rosária (casada com Antônio Vermelho) e Benedito (que já morreu e era pai de Manelão)”. Na foto, Parciliano mostra a altura em que as águas do rio chegaram em outras cheias.

*“Essa água que evem ali, que aqui não tem mais ela, se o rio enchê mais vai atravessar aqui ô, ai vai ficar esse meizim aí da casa, e esse meio daí pra cá, agora esse alto aqui é demora pra chegar. Essa casinha aqui foi feita antes de 92. Aqui em 92 veio nela [a água] mais ou menos assim, aqui nela aqui abriu um buraco, que foi botada aqui, acho que 63 carrinho de terra pra tampar esse buraco aqui, quase que derrubou ela. Quase caía, abriu um buraco assim, abriu um buraco esquisito ai, colocou terra, cavou a terra lá e tampou o buraco lá. É casa de um velho aqui, é de um quilombola véi. Há dois ano atrás ele morreu, tinha um rapaz que trabalhou muito mais ele, aí ele pediu pra trabalhar aí num boqueirão aí, e essa lavoura é dele.”
(Parciliano)*



A Foto 67 mostra Andreolino (Tutuca) e Boqueirão atravessando o pedaço da ilha já alagado com a cheia do rio e usando remos, mesmo o barco tendo motor. O rio está cheio e há muitas árvores submersas, cercas e há perigo em ligar o motor. Foi nesse barco que atravessamos o rio. Na foto também se vê plantação de mandioca, perdida com parte submersa nas águas do rio. *“Moço essa mandioca dentro d’água, perdeu tudo!”* (Tutuca).



Foto 68 *“Olha ai isso aqui, é meu ô! Ô a situação ô, aí tá tudo perdido, não tem nada pra aproveitar não, perdeu tudo. Aí eu vô esperar esse rio sair, corto esse milho todim, tira daí pra eu plantá otro. Otro milho, otro feijão, abóbra. É feijão, milho, abóbra, melancia, essas coisas eu planto tudo de novo. Vou tornar plantar milho. Vez que dá, vez que ele demora muito sair, as vez num dá que ele sai daí, mês de, lá pro final de março, aí, se plantár milho não dá não, porque se chove, essa terra num guenta não né? Se sai agora em fevereiro, a gente planta logo no inicim de março, aí chove por cima ainda vai. Uma chuvada que chove por cima dele ele guenta levar!”* (Parciliano)

“Que eu plantei deve ter ai uns treis hequitares, né? [...] Esse ainda tá intero, mais ali quando ele tiver vazano, aquele milho morre, morre tudo, a água esquenta ai ele morre todo.

4.2 Parentesco e compadrio e a aproximação da cheia do Rio

Nas duas fotos que se seguem, é mostrada a casa de João (*“Essa casa aqui é da mulher que se chama Geralda, que é sobrinha daquele Boqueirão, essa casa é dela e ela arrumou prós menino morá”*). Na casa vivem João, a esposa Rosângela e uma filha. É impressionante que a proximidade do rio não traz receio para todas as pessoas.

“O povo tá acostumado, aí enquanto a água não chegar aí na casa, eles não sai da casa não! Sair fora logo, eu num espero não, vai que de uma hora pra outra a tragédia de uma chuva grossa né?” (Parciliano)

“Medo eu num tem não, mas já tá acostumado, nós foi criado criança aí, só que assim, bom, eu tive terreno, né? Até hoje eu vivo ne terreno dos zoto, mas eu num tenho medo não, já sou acostumado. E sobre isso aí, num preocupo não, e na hora que tiver ali naquele pezim de planta alí, eu saio. (João)



Foto 69 Casa do João



Foto 70 Quintal da casa do João e o rio aproximando



Foto 71 Casa do Crispim onde se vê uma construção precária com uma cerca e do lado da plantação de milho que ficou submersa com a cheia. A água está bem próxima da casa.

“Não! Até que não [não tem medo da água inundar o terreno onde está a casa], que vamo supô: se ele chegá de uma veiz, de coisá duma vez, eu saio por cima lá (risos) e dô uma nadadinha.



Nas Fotos 72 e 73 o senhor Crispim, 55 anos, mostra no seu joelho um machucado feito por uma queda de bicicleta. Ele conta da saída encontrada para resolver a situação. O uso de breu²⁸ funciona como uma proteção, um curativo, que segundo ele ‘segura’ o osso trincado. No entanto, a solução parece não resolver em todas as situações, já que ele diz achar que terá que operar o joelho.

“Isso aqui foi que eu fui andar de bicicleta e eu fui correno numa velocidade assim, pelo jeito que eu vinha parecendo que já evinha ventado umas vinte coisa, aí eu fui pedalar em pé, aí um sapato que eu tinha aí escorregou, não deu outra. Ai abriu essa cana aqui. E isso aqui vai ter que coisar que juntô água né? E a hora que eu caminho, vai ter que mandar cortar isso aí. Aqui eu passei remédio do mato, aí passa uma gordura, passa um breu com aquela resina de jatobá e se tiver trincado, machucado segura.” (Crispim)

Ele não sabe com quem aprendeu a usar o breu, mas em uma experiência anterior quando quebrou um braço e teve que ir para Manga²⁹ ao engessar o braço, esse ficou torto.

“Foi que eu quebrei esse braço aqui ô, aí fui pra Manga, aí chegô lá e aí a muié falô: ‘eu vou mandar ocê pra Montes Claros’, aí eu falei: ‘tem que ir né?’ Aí daqui a pouco chegô ... esqueci o nome do cara e falou: Ah! isso aí dá pra nós fazer aqui, aí foi lá e foi ele puxar, o rastro da mão dele ele fez foi encargar foi a cinta, a hora que tava começando fazer o gesso ele encarcou assim ô, e eu di um grito, e ele soltou, mas no ele soltá, como é que ficou! Ficou baxo.”

A eficácia do uso do gesso relacionado ao uso do breu é confrontada quando ele cita:

²⁸ O breu é uma resina retirada de uma árvore chamada breieiro, muito comum na Amazônia. A resina é muito usada para calafetar os barcos (fechar as emendas entre as tábuas). Na região não há essa árvore, a resina é adquirida no comércio em Matias Cardoso.

²⁹ A cidade de Manga fica na outra margem do rio.

“Aí ele disse que já tava pronto pra quebrar né? Aí, quebrar isso aí, o Douto mostrou a machadinha lá, o Douto brincano ... aí eu disse ‘não’, já tá bom, dá pra mim trabaíá. Ô arrependimento! Que do jeito que tá aqui ô, de tanto eu trabaíá de dia, de noite dói, por conta de osso aqui ô, ele me ataca e esse trem incha. Agora eu tô com medo dessa aqui também ficar do mesmo jeito, mas não fica, que tem o breu.”

Temos nesse caso, uma possibilidade de situarmos a discussão no que propôs Lévi-Strauss (2003, p. 194):

Não há, pois razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.

Ao citarmos o senhor Crispim, que é um quilombola-vazanteiro que vive sozinho, não isolado, mas sozinho, que tinha uma companheira e que mandou embora porque, de acordo com ele, ela só queria ficar saindo: *“É, eu morava aqui com uma mulher e aí ela pego um negócio de ir pra rua, não sei o quê, não sei não, mais tem que ficar aqui né?”* podemos observar as formas que encontrou para viver. Consegue maneiras de lidar com o cotidiano da melhor forma que pode. Usa uma substância negra como curativo e para imobilizar um machucado e dessa maneira, sobrevive na Ilha.



Foto 73 Crispim



A Foto 74 mostra o quintal do Crispim e suas armadilhas e geringonças para caçar pequenos animais.



Foto 75 Criação de Jataí para produzir mel

Na Ilha se planta de tudo: cebola, batata, capim, milho, mandioca, melancia, dentre outros. E parte de toda plantação é perdida com as cheias. Há também a criação de pequenos animais como galinhas e porcos até algum gado.



Foto 76 Animais da Ilha que andam soltos, mas próximos às casas dos seus donos

4.3 Crianças e Mulheres na Ilha

No cotidiano das mulheres e crianças há muitos afazeres domésticos. Elas cuidam das hortas, adolescentes cuidam das crianças pequenas e ajudam as mães com a lavagem de roupas e vasilhas na beira do rio. Para ajudar a levar as roupas, as trochas são levadas em carrinhos de mão.

As crianças menores brincam nos quintais, que são espaços coletivos, com árvores frondosas e que dão muitas possibilidades para as brincadeiras (fotos 23 e 24). As crianças mais velhas se juntam às menores, quando não estão na Escola.



Foto 77 Adrielly e Adriane lavando roupas na beira do rio



Foto 78 Nice, Josy, Adrielly e Adriane lavando roupa na beira do rio



Foto 79 Maria de Fátima lavando vasilhas no rio



Foto 80 Filhas de Chico; Ana Francisca e Janiele



Foto 81 Michel, Moisés, Adrielly e Adriane

4.4 A Escola da Ilha

A Escola da Ilha foi inaugurada em 08 de junho de 1995, porém, em 2009, em minha primeira visita à Ilha, estava abandonada. A oferta de aulas depende da distribuição na Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de Matias Cardoso, e como na Ilha não há professoras, essas tem que vir de lugares próximos, atravessando o rio diariamente para dar suas aulas.

Atualmente, a Escola funciona de maneira multisseriada, isto é, são várias séries na mesma sala. Assim, há alunos do 1º ao 4º ano tendo aulas no período da manhã e da tarde.

Ao lado da Escola há um imenso pé de juazeiro, lugar onde as crianças fazem seus intervalos, brincando debaixo da sua sombra. A Escola possui cantina e banheiro, curiosamente com fossa séptica.

“Ah! Quando aqui tá tendo aula esse povo vem pra debaixo do pé de pau [juazeiro], num quer sair não.” (Cida, que cuida da Escola)



Foto 82 Escola da Ilha, abandonada em 2009



Foto 83 Escola da Ilha em 2012, leva o nome de uma parente do prefeito da gestão passada de Matias Cardoso.

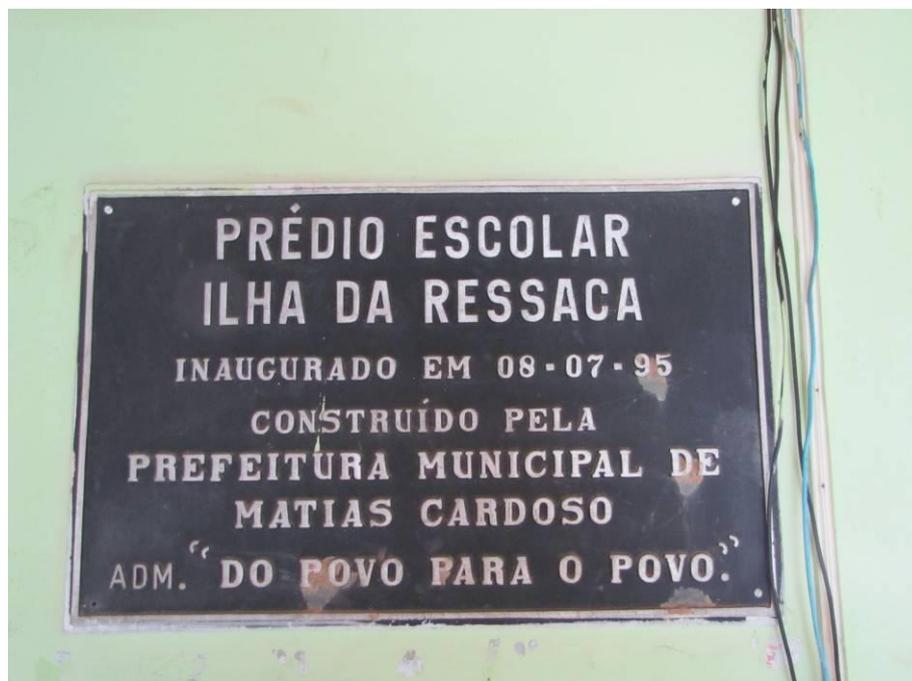


Foto 84 Placa de fundação da Escola



Foto 85 Sala de aula



Foto 86 Banheiro da escola, vê-se na foto que há encanamento e fossa séptica



Foto 87 Juazeiro onde as crianças que estudam na escola fazem o 'recreio'

4.5 Fabriquetas e casa de farinha

Em 2009, encontrei com dona Rosa em uma pequena fabriqueta de farinha. Ela fazia farinha ajudada pelo seu filho Zé Gordo na produção – mantendo uma forma de trabalho familiar e comunitário. Na foto 18 vê-se a máquina artesanal de moer mandioca para fazer farinha. O terreno é muito propício para plantação de mandioca, no entanto, a produção manual é dispendiosa, requer ajuda, dizem eles. O cocho e a máquina são muito antigos, de boa madeira. A produção de farinha é pequena e é usada pela própria comunidade e, quando sobra, é vendida em Matias Cardoso. A estratégia adotada é de complementaridade econômica.



Foto 88 Dona Rosa e sua pequena produção de farinha

“Nós tem o costume de fazer farinha, da farinha nos tira a tapioca, da tapioca nós vamo fazer o biju. Tendo farinha aqui pra nós, fome nós num passa.” (Rosa)



A foto 89 mostra a produção artesanal da farinha de mandioca que emprega um “moderno” motor a gasolina (que não funciona) e lâminas de corte em aço. Esses

metals atestam certos momentos passados, de troca de excedente de produção por objetos de metal. Na foto, as crianças Jadim e Marquim e pedalando a máquina, Zé Gordo, preparando a farinha, Rosa. Na foto abaixo (90), máquina de fazer farinha adaptada a uma roda de bicicleta porque há um motor que não funciona.



A Ilha possui uma Associação de Pequenos Produtores e Trabalhadores e, através dela é que foi possível, reformar a casa de farinha que é utilizada por todos.



Na Foto 91, Dona Laudete mostra como manuseia a máquina para fazer a farinha que serve tanto para o consumo da família como para o consumo de gados.

“A gente quando colhe ela, a gente vai descascar, depois de descascada, coloca na água e lava, depois de lavado aí é que a gente vai tirar o pavil. Rala no motor, depois imprensa, aqui na prensa. Esse aqui não tem motor. É isso aqui. É no braço, roda aqui, aqui tá acochano na frente, né? Depois que tá impressada e que a gente tira, vamos cessá, aí pra poder jogar no fogo e torrã.” (Dona Laudete)



Foto 92 Dona Laudete ao lado do forno



Foto 93 Placa do Programa de Apoio ao Pequeno Produto Rural da Região Mineira do Nordeste (PAPP-MG)/ Secretaria de Planejamento e Finanças (Seplan).



Na foto 94, Dinda, a presidente da Associação, coando tapioca para fazer goma e sendo ajudada por Boqueirão. Observa-se que dentro da casa de farinha há um pequeno cartaz pregado na parede com regras de higiene. Regras inócuas e, ao

nosso ver, deslocadas de sentido da condição do conhecimento tradicional dessa comunidade. Frases como: “solução sanitizante”, “uso de sanitários” (que não há no local!), “uso de sapatos fechados”, “não colocar utensílios em contato com o chão” e “manter o piso como as paredes sempre limpos” são contraditórios nesse contexto e em outros mais. Percebe-se nas fotos que não são seguidos, portanto destituem-se de valor para o conhecimento da comunidade. Eles continuarão fazendo a sua farinha com os materiais e as maneiras que adquiriram a partir de conhecimentos herdados pela tradição dos mais velhos.

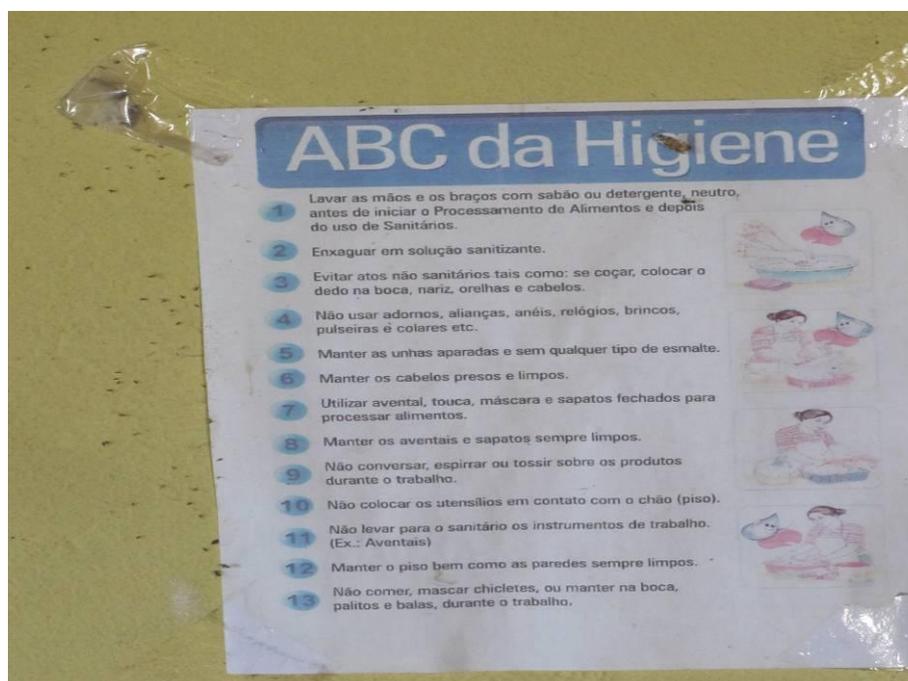


Foto 95 Cartaz “ABC da higiene” trazido junto com treinamentos para se aprender a manusear máquinas de fazer farinha.



Foto 96 Produção na casa de farinha



Na Foto 97 vê-se dona Rosa, aquela que fotografei em 2009 fazendo farinha ajudada pelo seu filho Zé Gordo e Cida, sua filha também, é quem cuida da Escola da Ilha.



Foto 98 Casa de Cida, irmã de Zé Gordo, filha de Rosa



Foto 99 Casa de Cida



Foto 100 Fogão de lenha da casa da Cida

Finalizamos esse capítulo com os nossos informantes da Ilha da Ressaca.



Foto 101 Parciliano, Boqueirão e Andrelino (Tutuca), quilombolas-vazanteiros do Acampamento Rio São Francisco e da Ilha da Ressaca.

CAPÍTULO 5: COSTUMES LOCAIS, INSTITUIÇÕES ESTÁVEIS

O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura e também para os indivíduos. Nesse sentido, há termos como “remanescente de quilombo”, “terras de preto” (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA - ABA, 1994; ALMEIDA, 2002). No entanto, remanescente é categoria jurídica, e não abarca as singularidades da comunidade. Nesses casos, o direito à propriedade é perpassado por questões de identificação étnica, histórica e cultural. O termo vem sendo ‘ressemantizado’ para identificar os diferentes contextos das regiões do Brasil.

O quilombo é espaço de resistência e reinterpretação do mundo pelos seus moradores etnicamente diferenciados (ARRUTI, 1997; 2005), e seu processo de reconhecimento esbarra em confrontos sociais e políticos. Os erros decorrentes do não entendimento e simplificação da realidade tentam transformar essas comunidades em blocos homogêneos (FERREIRA, 2010).

Em 2009, a comunidade da Lapinha, inscrita como Acampamento Rio São Francisco e com o trabalho “Na roda do batuque e na folia de Reis tem vazanteiro-quilombola lutando pelo território”, concorreu ao Prêmio Culturas Palmares – Edição Dona Izabel³⁰ da Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (SID/MinC), conquistando-o. O valor do prêmio será revertido para a Casa de Artesanato, porém, este investimento está parado devido à definição do melhor lugar para afixar a Casa, já que eles vivem em um Acampamento, provisoriamente. No caso, o fato de habitar um precário “Acampamento” tornou essa comunidade antiga de décadas, senão séculos, refém de sua própria invenção. Quando tiverem uma sede “definitiva”, receberão o prêmio que, aliás, incentiva a produção de mercado, voltada para a exportação.

³⁰ O prêmio recebido teve o valor de R\$10.000,00 (dez mil reais).

5.1 O Batuque

Os traços étnicos característicos dessa pequena comunidade se traduzem em representações de danças acompanhadas por músicas de composições dos próprios quilombolas-vazanteiros, por sapateado, por palmas e tambores. Com a característica típica da sonoridade africana, o Batuque³¹, o Lundum e a Umbigada podem ser considerados como variações de uma mesma expressão cultural facilmente identificada nos quilombos do Norte de Minas.

De acordo com o Cedefes (2008), as denominações de Batuque e Lundum moldam-se por posições geográficas. Na margem esquerda do Rio São Francisco, a denominação é Lundum e, na margem direita, onde se encontra o Acampamento, a denominação é Batuque. Há referência também sobre o não uso da Umbigada, por sua conotação sexual de encostar e barriga em outra ou o ventre em outro, o que pode gerar ciúmes entre os membros de uma comunidade.



Foto 102 Batuque

³¹ No passado, dança de roda africana, com sapateado, palmas, estalar dos dedos e umbigadas, acompanhada por instrumentos de percussão. Dança sertaneja de andamento moderado em que o violeiro entoava quadras enquanto os dançantes, em duas alas por sexos, dançavam, sapateavam, dão-se umbigadas e executam outras figuras (HOUAISS, 2012)

O impacto sonoro vindo do zabumba e de duas caixas (que são confeccionados pela comunidade usando como madeira o tamburi) é acompanhado por curtas músicas repetidamente cantadas por todos ao se fazer uma roda, quando os dançarinos se revezam acompanhando com palmas toda a evolução da dança. Os participantes se uniformizam quando se apresentam para alguém. A sonoridade da combinação das palavras é o que conta, são pequenas mensagens sobre o cotidiano.

“Viemos do quilombo, viemos para lutar, eu sou filho do quilombo que sabe batucar.”

“É hoje que pendão da cana voa, é hoje que tem que avoar.”

“A corda é dura, é dura de quebrar, coração que não bambeia hoje tem que bambeiar.”

“Arara comeu pequi, eu não sei, eu não vi não, fui no pé de pequizeiro, não achei pequi no chão.”



Foto 103 Caixas e zabumba



Foto 104 Caixa e zabumba tocadas por Parciliano e Zé Gordo



Na Foto 105, o Batuque é dançado e tocado. Veem-se Leninha e Dona Laudete dançando no centro da roda.



Foto 106 Crianças dançam na roda logo após os adultos.



Na foto 107, as crianças do Acampamento dançam o Batuque; elas não foram ensinadas a dançar, aprenderam apenas olhando os adultos.

Luhning (2009) discute sobre o contexto sonoro ligado ao mundo das tradições culturais das populações de origem africana trazidas ao Brasil. A autora faz uma leitura das relações entre o candomblé e a música, ressaltando a relação peculiar

entre ambas. “É fundamentalmente estrutural, no sentido em que não há cerimônia sem que ela aconteça” (p. 264). No entanto, para os quilombolas-vazanteiros do Acampamento, o Batuque não se relaciona à religião ou cultos originalmente africanos. Até a relação com os instrumentos, nessa comunidade, diferencia-se da origem africana, pois não gostam de chamá-los de tambores, desvinculando-se dos referenciais marcadamente percussivos localizados nesses cultos³². Para eles, são *“caixas e zabumba - é o conhecido nosso de toda vida, nós nunca acostumamos falar tambores, tambores pra nós, nós conhece é centro de macumbaria, então nós não misturamos os assunto.”* (Deca)

Na comunidade, a religião professada é a católica. Há alguns que se tornaram evangélicos, e outros que deixaram de sê-lo. No entanto, o sincretismo religioso manifesta-se nas festas católicas, rigorosamente comemoradas com procissões e levantamento de mastro com a bandeira do santo.

“Tem Santos Reis e em 19 de abril, tem Santo Expedito que a gente faz uma procissão. Do determinado pedaço da estrada que vai até no rio e aí faz a procissão, quando chega aqui no final a gente reza, né? Pro Santo Expedito também. E o Reis nós cantamos, nós saímos todo o dia 1º de janeiro dia quatro de cinco, dia seis nós comemoramos a festa de Santos Reis, fazemos bastante comida até amanhecer. Aqui mesmo no Acampamento, os responsáveis pelos Reis é Bete, Manelão, e nós ajudamos a cantar, mas no dia mesmo, todo mundo ajuda. É coletivo, todo mundo junta e faz a comida e todo mundo ajuda” (Leninha)

“Mastro de São Sebastião. Geralmente levanta mesmo dia 10, 10 de janeiro. Aí levanta, né? Faz aquela festa ali, aquela levantada e derruba dia 20 de janeiro. A pessoa que pegar na bandeira dia 20 de janeiro ele será festeiro no próximo ano. Geralmente são pego quatro pessoas, dois homens e duas mulher. E aí quando é no próximo ano, eles faz a festa. E a festa de São Sebastião é uma tradição, a gente não sabe de quando que começou, mas assim foi passando de geração pra geração” (Deca)

“Mas não deixa de levantar o mastro no dia 10 de janeiro e derrubar o mastro no dia 20 de janeiro, é uma tradição vai

³² A capoeira, o samba e o batuque são precursores de muitas manifestações como o Candomblé. Cf. Telles (1997)

passando de geração em geração né? E com a criação agora do Quilombo Lapinha é que não vai acabar mesmo, que aumenta também as nossas tradições” (Deca)



Foto 108 Bandeira de São Sebastião na casa dos festeiros



Foto 109 A bandeira de São Sebastião é colocada no mastro pelos festeiros



Foto 110 Mastro de São Sebastião



A Foto 111 mostra o local onde o mastro é levantado e são colocadas as velas que acompanham a procissão.

As manifestações justificadas por uma tradição herdada também aparecem relacionadas à afirmação da condição de povos que vivem em um Quilombo, ou seja, apresentando-se como uma situação concreta, não inteiramente desvendada por eles que retorna ao cotidiano da comunidade há pouco tempo. A coletividade é reforçada, o parentesco e o compadrio também, pois as bandeiras dos santos e os festejos ficam sob a responsabilidade de uma família.

“E lembrando aqui também, né? Que mês de abril nos temos um padroeiro que é Santo Expedito. Foi quando nós ainda não tinha passado aqui pelo Acampamento, que morava ainda na Ilha da Ressaca. Aí tem no calendário da Secretária da Educação que todo ano dia do Santo Expedito que é dia 19 de Abril. Esse dia não terá aula na comunidade. Esse dia a comunidade estará em festas, né? Em procissão. Nós todo ano a gente faz essa procissão, a gente vai lá na bera do rio e vêm em procissão e faz a reza, a novena no dia do Santo Expedito. E todo ano a gente tem essa devoção ao Santo Expedito que é o Padroeiro nosso aqui da nossa comunidade. E esse ano que eu acho que não vai ser feito. Só se a gente fazer no sábado né? O pessoal que eu fico em Lajedim que eu acho que vai dar na quanta feira né? Dia 19 vai dá uma quarta feira, mais se o pessoal unir aqui dá pra fazer a procissão. Que eu acredito que todo mundo sabe rezar, tem a fé. 19 de Abril, dia do Índio é dia do Santo Expedito também. Os professores que vem pra poder da aula eles vem só pra seguir a procissão juntos com os alunos. Os alunos da Ilha da Ressaca atravessa pra cá e os professores do São Benedito também vêm. Vem o professor aí ele segue é muito legal. E todo ano a gente faz. E tem aquela cruz ali que fica naquele redondo que nós carrega. A gente enfeita ela e a gente carrega na frente com flores, litros de água, são todos da comunidade que acompanha, é muito bonito aqui a força da comunidade” (Deca)

Além de 19 de abril que é feriado, nós temos aqui também a nossa cultura, que é o reizado. E todo ano, a partir de 1º de janeiro, a gente sai nas comunidades aqui de Várzea de “Manga, Lapinha, esse ano tem no Capão, atravessamos o rio, Ilha da Ressaca e Matias Cardoso. A gente canta os Reis quatro, cinco dias e no dia seis, a gente reza, faz a festa, faz a janta. É batuque a noite toda e continuamos com a nossa tradição. A gente já vêm de antepassados. Esse Reis mesmo ele vem do avô de Zé Gordo, do véi Chico e passou do pai de Zé Gordo, e agora quem tá tomano conta é Manelão. Que são filho do finado Benedito que era rezeiro também. E cumade Dite que acompanhava os Reis, desde do finado Benedito, que passou essa obrigação pra ela. Tinha parado uns tempo mais

agora nós começamos. E já tá com seis anos que nós tamo aí na luta, nos temos os Reis e fazemos a festa dia 6 de janeiro” (Leninha)

Nesse sentido, o sagrado é mantido e reinventado pela comunidade. Os mitos também, levando-os a constatações contraditórias, como citado por Lévi-Strauss (2003, p. 239): “tudo pode acontecer num mito; parece que a sucessão dos acontecimentos não está aí sujeita a nenhuma regra de lógica ou de continuidade. Qualquer sujeito pode ter um predicado qualquer; toda relação concebível é possível.”

“Pessoas mais velhas têm uma história, né? O Zuíto conta o seguinte: quando iniciou a festa aqui, o povo davam bois, e esses bois era ficado para Santos Reis, para São Sebastião. E todo ano o festeiro ganhava um boi para São Sebastião, aí morreu um pai, um festeiro e o filho, que tinha um conhecimento maior, chegou, e falou assim: ‘eu vim buscar o ouro que meu pai deixou, as cabeças de gado que meu pai deixou, que ele morreu agora, a herança é minha’. Só quando ele chegou todo gado que tinha era de São Sebastião, então o pai dele não tinha deixado nenhuma herança, porque os gado que tinha tava em nome de São Sebastião. Mas como o povo era mais esperto do que ele, eles foi lá em Matias chegou lá e falou com a autoridade que tinha lá, que tinha um gado aqui que era de São Sebastião, aí a autoridade falou assim: ‘o melhor é trazer para igreja, porque se tá em nome do santo, é da igreja esses gados aí’. Eles levaram todo o gado daqui para a igreja, mais ou menos umas vinte cabeças de gado para igreja lá em Matias, quando chegou lá as autoridades consumiu com os gados: ficou o filho sem herança e o santo com o gado” (Leninha)

Ainda sobre a questão religiosa, na comunidade, há falas diferenciadoras no que diz respeito à escolha de outra religião que não seja a Católica. Não é muito comum encontrarmos evangélicos ou crentes no Acampamento. Aqueles que se tornaram evangélicos são estranhos para os membros da comunidade, que estabelece diferenças entre as pessoas das duas religiões. A benzeção é uma prática que exemplifica esse processo, já que, entre os evangélicos ou crentes, não se pode mais realizá-la. Quanto ao Espiritismo, o Candomblé e à Umbanda, o comportamento da comunidade é de rechaçá-las como práticas religiosas.

“Tudo é pela fé, a gente vive assim, muitos faz oração outros reza. Os crente faz oração, os católico reza. [...] hoje realmente eu sou católica, não pretendo assim nunca passar assim pra ser evangélica, mas eu respeito muito os evangélico, os pastor, sabe? Porque cada um tem a sua maneira de acreditar em Deus.” (Deca)

“De qualquer forma você tem que seguir suas regras, sua igreja e sendo evangélico, o evangélico ele cobra mais que nos católicos, nos católicos é um pouco assim, meio num existe as outras irmandades, se ele vai para a igreja ou vai não. Só que nós temos assim uma coisa, não sei se o evangélico faz, aqueles que num vai, a gente reza para gente e pra ele pra que Deus toca no coração deles, pra que um dia eles dão força para procurar o caminho certo. Mas só, que graças a Deus eu tenho fé em tudo: é católico, é evangélico, é benzedor eu gosto. Eu não sou muito assim é de coisa espiritismo, eu não sou muito assim não.” (Deca)

“Aí com essa história eu fui para igreja e até hoje graças a Deus sou evangélico só que eu também não disfaço dos católicos, não porque já passei por muita coisas boas quando eu era católico, que foi acontecido através da benzeção só uma coisa que eu nunca gostei e num gosto até hoje e o que Deca tava falano de espiritismo esses trem assim, num gosto não, não sou chegado não!” (Nelson)

“Dona Liete, antes dela passá a ser evangélica ela era uma pessoa boa pra benzê.” (Leninha)

“Às vezes fala os povo fala que cês é quilombola tem que ter um terreiro. E eu num acredito, num gosto de espiritismo não. Tem espiritismo que você vai e faz um trabalho legal e tudo bem e tem espiritismo que só faz atrapalhar. Então a gente não envolve muito essas coisas.” (Dinda)

Dona Orotilda relaciona a volta para a religião católica com a possibilidade de continuar fazendo seus medicamentos e exercendo sua prática, que não era possível na religião dos crentes.

“Eu acredito em Deus, que eu já fui crente da Assembleia, da Batista, da Cristã, já fui crente, mais num sei o que pensar mia fia! A minha mãe, naquele tempo, me ganhô foi bebendo pinga com remédio, com arruda e minha mãe era uma muiézona, agora eu passei para lei de Deus, e eu pensei assim: eu

ganhava menino, eu mesmo fazia meu parto, eu bebia meus remédios de chifre de gado, e agora eu fico desse jeito! Vô miorá agora, foi Deus que me tirô!” (Dona Orotilda)

5.2 Benzedeadras-parteadras

A benzedead é uma forma antiga de tratamento que se vale de oraçães, gestos e uso de plantas. Por tratar-se de um conhecimento tradicional, frequentemente associado à resoluçã dos problemas de saúde, a benzedead age eficazmente para diferentes grupos de doenaas. A fé no benzedead direciona, orienta e indica quem pode benzedead e por quais motivos. Neste sentido, como para Lévi-Strauss (2003), o fato de acreditar e estar em uma sociedade que acredita na mitologia de uma xamã já é o suficiente para a cura.

A benzedead é uma prática largamente utilizada no Acampamento pelas pessoas mais velhas. Para Maciel e Guarim Neto (2006) esses “especialistas” mantêm através de suas fórmulas e simbolismo nas rezas, segredos dos vários usos acerca das plantas, tanto para fins medicinais na busca da cura de doenaas do corpo, como para ‘banhos’ visando à cura de ‘doenaas da alma’.

A presenaa da benzedead completa o tratamento de um paciente e dá um desfecho local (mágico) ao caso tratado. É como se o doente fosse afastado de seu mundinho pela presenaa invasiva do médico e, depois, retornasse ao mundinho tradicional pela benzedead. Aí está um papel para ela que nunca se estudou particularmente, esse retorno às categorias da divindade, tratada à moda local, como conclusã de algum episódio local. Desta forma, as várias lógicas da doena e da cura são legitimadas, ou melhor, repetidas respeitosamente, nas palavras da benzedead. Isso tranquiliza os preocupados a partir de suas próprias categorias.

No Acampamento, as benzedeadras são as parteiras também. Dona Orotilda, uma parteira de 89 anos, é muito citada pelos quilombolas-vazanteiros como benzedeadra também. Benze desde os 15 anos, com um dom que “foi por Deus, dado por Deus”.

Nos trabalhos de Borges, Pinho e Guilhen (2007) e de Pinto (2002), pastejar faz parte de uma missão dada por Deus.

“Pra tudo quanto é coisa [a benzeção]. Essas muié aí fala que eu rezo muito bom. Eu rezano uma veiz, bezeno pronto! [...] Falou assim: ‘a senhora é benzedeira muito boa, é uma mulher muito boa, a senhora benze bem demais’. A mulher foi lá benzê no minino, eu tava doente e num quis benzê, ela saiu resmungando. Eu num facilitei não, e a muié mora aqui dentro [do Acampamento]. Eu falei assim: ‘tá bom, mas o cê não fala nada não’, mas eu não rezo, mais, né? Minino mais não, né? Ninguém! Eu num rezo mais não. Só se for uma pessoa de fora assim que pedir, eu rezo. [...] Benzer assim de dor, só se for de dor de cabeça, mais eu num benzo não, num precisa né? Quando a muié fala assim: eu tô com dor aqui, eu vô benzê, miora. Mas eu sô uma muié muito difícil de, é difícil eu doecer.”
(Dona Orotilda)

“Quando o minino tá com quebranto, mal olhado, eu acredito que quando eles benze, melhora! Quando é pra levantá a espinhela, dor na boca do estombo, que pega muito peso e a espinhela cai, Dona Orotida levanta! Ela já fez isso mesmo comigo, eu sentia bem, eu acreditava.” (Zé Gordo)

As outras benzedeadas do Acampamento também incluem em sua prática as simpatias. Novamente, a crença relacionada a sua eficácia firma-se no discurso da comunidade. Não há dúvidas da melhora do quadro da doença, não há dúvidas sobre o poder da benzedeadora.

“Qué vê uma pessoa boa que benze? Dona Liete, antes dela passa a ser evangélica ela era uma pessoa boa pra benzê, inclusive lá em casa aconteceu um caso, que eu falo com João que ele deve um favor Dona Liete até hoje! Porque ele arrumou uma doença no olho e essa doença foi passando para dias e mês e aí ela faz uma simpatia lá de cozinhar uns osso, lá do munturo, com outros remédio e mandou ele lavá esse olho e rapidinho melhorou, não sei se Zé gordo sabe ... Sabe Zé? A gente tem teste, né? A fé, primeiramente, a gente tem que ter a fé para você acreditar naquilo que tá fazendo.” (Leninha)

“Dona Liete, à base de Deus, pra benzê no olho, é boa demais, pois que na época, quando nós morava ali na casa, nós considerava essa muié como já cega, ela num enxergava nadinha na vida e nós saiu para ir lá naquele terreno de

Selvino. Quando nós foi conseguir chegá lá, eles tava puxano ela assim igual a gente puxa uma pessoa cega assim, quando chegou lá que Dona Liete rezô nela já vei de lá caminhano sem ninguém segurar e sem nada, mas nós já tava com ela como cega!” (Rosalvo)

*“Acho que o benzedor para nós aqui e uma coisa essencial.”
(Deca)*

As ocorrências e fatos narrados sobre saúde, doença e seus cuidados representados socialmente pela comunidade tradicional do Acampamento foram tomados no seu sentido de fenômenos sociais que, ao serem interpretados, revelam uma visão de mundo particular, diferenciam-se culturalmente e denotam as formas de pensar sob as quais a comunidade está organizada. Dessa maneira, no campo da saúde e doença, existe uma relação entre a sociedade e sua particular riqueza histórico-cultural (LAPLANTINE, 1991). A saúde, a doença e a cura, sendo fenômenos sociais, ao invés de serem simplesmente evidências orgânicas ou naturais, têm uma forma coerente de explicações e podem ser interpretados a partir da mágica, da reza, do curandeirismo e da medicina e de outras práticas que existam localmente.

Se as religiões ou, mais precisamente, os especialistas religiosos são solicitados para atender múltiplas demandas, muitas das quais ultrapassam consideravelmente sua competência puramente religiosa (como a cura das doenças), podemos ligar este fato, por um lado, à lacuna deixada pelos médicos e pelas instituições oficiais de saúde (LOYOLA, 1984, p. 162).

Ao citarmos o trabalho de Loyola, certificamos que esse pequeno segmento sociocultural dispõe das duas formas de se ocupar da saúde, a moderna medicina existente na sede do município e a tradicional, herdada de outras épocas e, autossuficiente, prefere a tradicional, sempre que pode escolher.

A saúde é entendida como um bem complexo, indistintamente compartilhado por todos os segmentos e diversidades sociais. No entanto, não consegui identificar uma consciência relacionada a uma responsabilização das parteiras-benzedadeiras do Acampamento pelo tratamento das doenças da comunidade, diferentemente do trabalho de Pinto (2002). Nesta comunidade, os saberes são compartilhados, há

cooperação e, fora partos e benzimentos, os tratamentos ‘naturais’ e o uso de chás e simpatias são executados por todos. Pode-se dizer, então, que fazem parte daquele segmento da cultura e, como tal, para as pessoas, o processo de adoecer está permeado pelas ideias sociais.

Tratamento e cura podem ser buscados tanto na magia e na benzeção quanto na medicina. De tal forma, as culturas são portadoras de uma lógica coerente de dar inteligibilidade ao mundo, uma lógica que articula elementos tradicionais e modernos (DUMONT, 1986; SAHLINS, 1987), possibilitando entender o comportamento popular como uma semântica que reinterpreta e articula a medicina oficial através de uma lógica própria, local, em um processo de relaboração cultural. A cultura, nesse sentido, é um processo de reinvenção de tradições e significados, é o *locus* onde se articulam os conflitos e as concessões, as tradições e as mudanças e onde tudo ganha sentido, ou sentidos, uma vez que nunca há nada humano sem significados nem apenas uma explicação para os fenômenos (MINAYO, 2010).

Assim, percebemos que a prática tradicional, que está fora do sistema de saúde oficial, relaciona-se com a prática médica, portanto, oficial, na tentativa de resolução dos problemas da comunidade. No entanto, a eficácia das duas práticas é díspar.

“Então, quando a gente começa com aquele meio de tratar sem procurar médico, a gente toma muitos remédios caseiros e depois quando a gente procura o médico, a gente descobre que tipo de doença que é. Às vezes, a gente descobre, não sabe nem o que aquela doença pode significar no corpo da gente, né?” (Deca)

Em concorrência, a prática tradicional está apoiada em duas subjetividades, a do curandeiro e a do paciente, enquanto a prática médica se apoia em um repertório de doenças ininteligíveis para a comunidade (SANTOS, 2011).

“É muitas pessoas: benzedores, benzedoras. Mas agora aqui pela vinda dos médicos, as pessoas foi assim acabando a fé, que aquilo não sarava e que isso e aquilo. É porque a benza é tipo simpatia, né? Porque a gente acredita que a gente vive da fé, da fé. Então como antigamente não tinha médico, e a pessoa quebrava um braço, uma perna e colocava umas palheta de madeira ali, marrava com papa de farinha e aquela

coisa emendava. Mesmo que não tava no lugar certo. Era igual quando a pessoa arruinava, ia no benzedor pra ver.” (Deca)

Maciel e Guarim Neto (2006) descrevem que, durante o benzimento, as benzedadeiras por eles estudadas recitam orações em baixo tom de voz, geralmente, aquelas orações ligadas à religião católica, para diferentes tipos de doença.

“Tinha uma pasteira que fazia pasto [parto], mas talvez a criança não tava de forma de nascer legal ia atrás de outro que que era João Calado, parente de Leninha aqui. Ele sabia as oração. Só fazia aquela oração e dava pra pessoa que foi lá atrás dele e mandava chegar lá. A pasteira fazer oração. A mãe dava a luz legal. Hoje tá tendo só Dete, Dona Orotida e Rosa, mãe de Pedrina que benze.” (Deca)

“Aí tinha uma Dona Antônia que era benzedeira lá, aí eles foram lá e falaram assim ‘A menina nasceu com tétano no imbigo’, que a gente fala mal de sete dias, inclusive eu nem conhecia, mãe de primeira viagem! ‘se vocês, quando ela nasceu, tivesse vindo aqui’, porque muitos falam assim que quando a criança nasce com uma bolha no imbigo não pode tratar porque ela morre ou com sete anos ou com sete mês mas que, mas não tem isso não, tudo que cuidou do tétano, cuidou do imbigo, tratou, cabou! A criança vive normalmente e realmente, porque depois que foi melhorando mais as condição de moradia [...] aí tem o meu colega lá que a mulher dele teve uma criança, Divaldo ele até mora aqui em Matias Cardoso, o filho dele nasceu com o mesmo problema da minha e eles levaram para Janaúba rapidamente, tiraro a infecção e hoje ele tá tranquilo, não tem problema nenhum. Então teve esses problemas assim mas hoje, depois que nós veio pra cá, aí a gente foi tomar a injeção, a vacina. Tomá que se não tomá o médico não quer fazer o parto, né?” (Deca)

“Eu tenho em mente assim, eu era criança isso aconteceu que como se fosse assim benzedera e a fé que cura, eu perdi uma prima. Ela tava com quebrante e aí a mãe dela, a minha tia não levou pra benzer, fazia três dias que ela ficou bem ruim, ruim aí ela levou pra benzer, quando chegou lá o rapaz falou assim: ‘ô dona, a filha de senhora não tem jeito mais porque o quebrante dela já passou pras tripa, então assim, ela não vai viver’ e realmente num viveu mesmo, então coloquei na cabeça assim que tudo tem que ser a fé, né? E que muitas vezes vale mesmo, porque essa minha prima morreu. Segundo os mais velhos, minha avó, meus tios, que foi com quebrante nas tripa. Então assim nós que viemos assim de uma geração, que nós aprendemos e, nós fazemos até hoje, é passado de pai para

filhos, né? É hereditário, já vem de raízes. É cumade Deca aqui é pastera, aprendeu com alguém, cumade Dora já pegou netos, né? Então assim vai passando de geração, né? (Leninha)

Ressaltamos, mais uma vez, que as percepções sobre a saúde no Acampamento guiam-se por noções populares que, às vezes, são apropriações de saberes e práticas do discurso médico, o que, de certa forma, dá legitimidade a essas noções. Como não é explicitada uma grande variedade de doenças entre seus membros, não pudemos, contudo, avaliar em profundidade os casos sobre adoecimento. No entanto, podemos identificar que essa pequena comunidade vem resolvendo os seus problemas de saúde com os meios de que dispõe. O universo de benzedeadas e parteiras é significativo assim como as fórmulas para tratar problemas cotidianos.

“Rosa, mãe de Pedrina, também é uma pessoa que não tá aqui hoje, mas é uma pessoa que sabe bastante remédio. Quando nos morava na Ilha, meu menino, minha menina sentia muita dor de barriga, primeiramente Deus e depois Rosa, no último caso é que eu levava pro hospital, lá pra Matias Cardoso, mas os remédio era Rosa que fazia. Dona Joana de seu Vital também benze.” (Leninha)

“Uai! ‘Oh mãe toma o remédio que eu vô comprá’, eu falo ‘vou caçar raiz do mato, nada de remédio de butica, já bebeu muito e num dá saúde!’ Ranca raiz de pau, eu isturdia, eu ranquei um cado de pau, ranquei, bebi casca de quixaba, fôia de Andú, fôia da raiz da marinheiro, pra dor de cabeça. A cabeça tava zonzinha, zonza, zonza. E o dia que eu peguei, eu tomei banho do pé à cabeça, fico mió graças à Deus.” (Dona Joana)

“Tenho um menino que tem alergia tem dois anos. Já foi no médico, num tá resolvendo nada. Alergia da terra, coça a pele.” (Luciene)

“Lá me casa só eu que tenho problema de bronquite. Eles faz um tanto de garrafada lá, e eu num sei nem o que tem dentro. Eu vou no médico quando tô com falta de ar, tomar inalação. (Vanessa)

Trabalhar a partir do enfoque cultural auxiliou-me bastante a encontrar o papel das crenças, representações e simbologias que os habitantes da comunidade elaboram em suas histórias de saúde, doença e cura. Como em outros segmentos da cultura nacional, a morte não está incluída nessa categorização da realidade da comunidade estudada, merecendo uma categoria própria, completamente em separado. Um exemplo claro dessa afirmação relaciona-se à morte de uma jovem mulher³³ no Acampamento, fato que pouco foi comentado, talvez por tratar-se de um crime, cometido pelo próprio marido, dentro da sua casa, após uma discussão.

A ideia de que qualquer problema de saúde pode ser caracterizado como uma doença está presente no imaginário da comunidade. Desta forma, o conceito de *Health care system*³⁴, empregado por Kleinman (1980), encaixa-se na forma como a comunidade quilombola e vazanteira legítima e designa suas diferentes doenças.

“Lá em casa quem mais adocece é eu. Eu incho as perna, incha os braço e até hoje eu num sei o que é não. Já fiz vários exames e num deu nada.” (Dinda)

“Eu tenho é problema de enxaqueca e também sinto dor de cabeça.” (Boqueirão)

“Eu acho assim, que a doença mais grave é quando a pessoa torna disequilibrados. Quando não pode assim andar, às vezes, não pode falar. E, às vezes, cai, assim, tem um acidente, né? Talvez machuca muito.” (Deca)

“Às vezes, também é um complexo, no cotidiano da gente vai vendo tanta pessoa doente, que por qualquer um motivo, já fala ‘eu tô doente!’ E tem doença que você coloca na mente que você tá doente e acaba adoecendo. Aí cê vai no médico e o médico fala assim ‘Minha filha, cê não tem nada’, mas, ‘Dotô,

³³ Luciene, 25 anos, teve três filhos (Walison, Wenderson e Crislaine). Participou do grupo focal que fiz no Acampamento, contando sobre a alergia de um dos filhos. Segundo algumas histórias, ela e o marido brigavam muito. Um dia, após uma discussão, ele a esfaqueou e fugiu para a mata. Acharam-na no mesmo dia, enterrando-a em Matias Cardoso, e seus filhos estão sendo criados por suas irmãs. O marido se entregou à polícia e está preso na cadeia da cidade.

³⁴ Health care systems are socially and culturally constructed. They are forms of social reality. Social reality signifies the world of human interactions existing outside the individual and between individuals. It is the transactional world in which social roles are defined and performed and in which people negotiate with each other in established status relationships under a system of cultural rules (KLEINMAN, 1980, p. 35).

eu tô doente, eu não guento fazer isso, eu não guento fazer as coisas. Tá doendo aqui' Mas é coisa da mente, não que a gente não seja doente, é uma doença, parece espiritual, não é nem uma doença, assim, ninguém consegue nem descobrir o quê. Às vezes assim, eu já tenho passado muito por esse problema assim, de tá doente sem nem saber de que". (Gi)

As diferentes simpatias parecem dar conta dos problemas que denominamos como 'cotidianos', no Acampamento.

"Quando tá vomitando muito faz simpatia, faz a puxada e marra no pescoço. Puxada de algodão, aí trança e benze ela e coloca ela no pescoço e aí para de vomitar." (Pedrina)

"Você engasgar, igual aqui, nós somos pescador, vazanteiro, come muito peixe, né? Você engasgou com a espinha você comeu banana com farinha e não desceu, comeu outras coisas e não desceu, aí você mede um cordão lá no pescoço do cachorro e amarra no seu pescoço, aí depois você dá uma tossida e a espinha cai lá fora. Isso já aconteceu com muita gente aqui, não é não comadre Dora?" (Leninha)

"Sabe quando uma criança nasce que fica com o imbigão grosso e alto. Aí a minha menina Noemia tinha esse problema. Ela era magrinha e o imbigão dela era bem grossão e apertava assim, chegava zoar, né? Como se tivesse um vento, uma coisa lá dentro, aí eu ficava preocupada na hora de tomar banho, passava a mão assim ficava aquele caroço assim na barriga dela e era uma altura! Você vestia uma blusinha nela e ficava aquele tufo. Aí uma vizinha me ensinou uma simpatia que eu pensei que era brincadeira, pensei eu não vou fazer isso não, aí ainda perguntei para o Dorico 'será que eu faço?' Ele falou 'faz uai!' Ela me ensinou assim: que eu pegasse três caroço de milho numa sexta feira e apertasse no imbigão da criança, eu apertei no imbigão de Noemia, coloquei lá o caroço do milho e já apertei chamasse o galo e já dasse pro galo, três vez né, os três caroço do milho apertasse e jogasse pro galo, não falasse nada, só, somente isso. Na terceira vez, era três sexta feira, na segunda vez que eu fiz já tinha baixado bastante, aí falou que no último dia colocasse uma moeda, qualquer valor e colocasse uma faixa depois que fizesse aquela simpatia, desse um banho depois, colocasse a moeda e a faixa, eu fiz e o imbigão dela, graças a Deus, é normal, ela nunca mais sentiu

nada, como se tivesse nascido. Eu pensei que ela ia ter problema de hérnia.” (Deca)

“Quando o minino não quer andar: anda três sexta feira com ele rodando atrás da casa e um andano com um machado, cortando o rasto dele. Quando a criança tá demorano a andar, em três sexta-feira” (Pedrina)

As fórmulas advindas do conhecimento das plantas encontradas na região constituem um verdadeiro glossário para tratamentos possíveis. Nas transcrições abaixo, destaquei os trechos que indicam a finalidade do tratamento.

“Teia [telha] comum. Ocê conhece teia comum? Então, pois é, ocê pega um pedaço de teia comum, põe no fogo assim de lenha, telha de barro. Aí depois que a teia tiver vermeinha, ocê joga dentro um poquinho de açúcar, mustura ela com um poquinho de açúcar, a hora que a açúcar tiver já preto, você tira a teia e joga o chá dentro. Joga a água do chá dentro da açúcar, aí faz um melado, tiver uma clarinha de ovo marelo, ocê bate o ovinho, só a geminha marela, bate ela bem batidinha assim ô mas dá um xarope, menina!” (Dona Isabel)

“Chá de favaca, fôia de vick, fôia de argodão intero, tudo bom pra gripe, é vitamina, fortificante e tudo. E aí cê faz essa mistura. Mais fôia de vick é um, hortelão é outro, tem o puejo, puejo graúdo, puejo miúdo, fôia de juá maduro, fôia de manga também é boa pra gripe, aquela foinha que fica bem marelinha e só cê panhá, reza o chá e bebe.” (Dona Isabel)

“Azeite de mamona, você já ouviu falar? Aquele ali é um remédio, que do jeito que Boquerão tá ali [ele estava muito gripado], se ele bebe meia cuié de azeite de mamona alí, o catarro froxa no estambo, pronto, aí caba. O óio de mamona cê tem que fazer, ocê bota a mamona no fogo, torra ela, põe ne pilão, machuca ela, põe no fogo pra cuzinhar, aí ocê tira o óio dela e põe para fritar.” (Dona Isabel)

“O pau parece o pau de jatobá. A gente tira ele lá abre um buraquim assim igual pinica pau. Você já viu um pinica pau furá pau? Pode abrir um buraquim assim e deixar lá, põe uma vasia [vasilha] lá, no outro dia tá cheio. Serve pra dô nas junta. Serve pra tudo. Quando acontece um acidente assim, quando o menino fica inquieto e faz assustar, serve, só passar assim ô

nas pontinha nele e põe pra dormir. [...] Aí agora eu falo é por isso que a gente já tá acostumado no mato, na roça, que nem eu fui nascida e criada na roça, aí agora eu, quando no tempo de mamãe mais papai, hora que o menino sentia o monte de **febre**, mãe mandava ‘vai menino tira uma raiz daquele malerim para mim’, ele ia lá, tirava um pedacim assim, mamãe rapava, mornava a água, botava dentro, dava o menino, na hora dessa quando fosse aí o menino tava bom.” (Dona Joana)

“Chifre de gado é bom pra cólica, pra **cólica de gravidez** e quando passa do tempo e a hora que tiver com aquela cólica assim doeno, e só beber. Aquele bolo assim doeno. O chifre de gado, bota ele no fogo, quando ele tiver quemano, a gente tira e põe numa vasia e rapa assim ô. Rapa e põe na pinga ou na água [água morna – complementa dona Joana] e bebe.” (Dona Orotilda)

“Eu de primeiro fazia garrafada **pras muié num vim fio**. Pega o tatudo, pelão, mamão, puejo, arruda, alevante e aquele outro, esqueci o nome do remédio. Fazê tudo numa garrafada só.” (Dona Orotilda)

“Sinto umas **dor nas pernas**, aqui no juei, pega uma dor assim, doi assim na boca do estambo, fica assim, tem dia que o corpo fica derretido, tô assim tem vez que num sinto nada, aquela coisa, que eu num sinto nem petite pra cumê. Quanto tô assim, faço uns, bebo uns remédio, cozinho um sal com fravaca, tira umas fôia de umburana, dessa outra laranjeira, uma raiz aqui, eu ponho pra cuzinhar, a folha de matruz maduro. Todo dia eu tomo.” (Dona Joana)

“Pega a folha da pitanga e cozinha, né? Você toma o chá frio pra **dor de barriga e pra vomitadera**. Você pode tomar no leite, quando for pra criança você pode dar no leite na tem portância. Aí corta a dor de barriga. Pode ser a dor de barriga seca ou a dor de barriga mesmo de abafo sabe? Aí ela corta as dores de barriga e a vomitadera. Ela é mais resistente pra sarar mais rápido do que o chá da Índia, o próprio chá da Índia.” (Deca)

“O que é mais bom pra **estômago** e também é bom pra **verme** é folha de araçá aqui do mato. Cê ferve ela e ela e horrível pra tomar, mas só que também até verme ele coloca. Limpa tudo. Estômago, que ele amarga, né? E aí a araçá é própria pra tudo. Ela, a fruta é deliciosa, o suco, né? As folha é bom pra estômago. A folha dele também lava a cabeça de criança que tem **piolho**, é tiro e queda.” (Deca)

*“Cabelo que usa, pra **caspa**, é pra caspa pra queda, né? Cê pega o juá tira aquela casca dele de fora, cê raspa pra num dá na madeira, né? Aquela poupa rosinha que cê raspa aquilo ali e cê coloca na água e deixa de molho, aí cê coloca de manhã, à tarde cê pega e lava o cabelo, por exemplo, se o cabelo da criança tiver piolho, ou de adulto mesmo, né? Se tiver lava o cabelo. É bom pra queda, pra caspa também, aí cê lava, enxágua com aquela água e deixa até a tardezinha, quando for a tardezinha cê torna lavar que amarga bastante e fica com aquele cheiro forte assim.” (Deca)*

*“Tira do tronco [de juá]. E também a folhas dele é bom pra **inchão no corpo**. Cê ferve a folha dele com uma folha de uma árvore que chama carne de vaca, cê ferve as folha deles juntos, pode juntar as folhas, né? Tem também uma outra erva que chama cordão de São Francisco, aí junta essa ervas conzinha junta e toma banho, pé é cabeça, aí desinflama.” (Deca)*

*“Aí eu cheguei na casa dela a menina dela tava com.... três dias de **diarreia**. Já tava bem molinha, ela tinha levado no médico não tinha resolvido. ‘Sônia essa menina sua não tá bem’. Ela tava com febre. ‘Sabe qual remédio você tem que dar pra ela? Tem a lavagem, né?’ Que sempre mamãe já deu, assim, em nós quando era pequeno e dava nos netos, que é a lavagem da macela roxa.” (Pedrina)*

*“Limão é o seguinte é pra gripe, pra dor de barriga, pro sangue, pra **enimia**, pra pessoa tomar com sulfato ferroso, com chá de limão, é uma coisa muito importante, pra ressaca.” (Dorico)*

Witter (2005) mostra parte da historiografia brasileira sobre práticas de cura. Dentre outros autores, ressalta os trabalhos de Loyola (1984) e Montero (1985), que evidenciaram a necessidade de se compreender a lógica dos grupos e suas concepções de doença e cura, em detrimento da ideia de que estas práticas estavam ligadas apenas a alguns fatores sujeitos ao abandono governamental e à ‘ignorância’. Nesse sentido, as práticas de cura populares são uma criação original e não apenas reativa a outros saberes ou à falta deles.

A comunidade conta sobre as formas de tratar em casa, revelando que estão acostumados a enfrentar enfermidades com seus próprios recursos. São práticas reconhecidamente eficazes e seguras: o uso dos chás é presente em muitos

discursos. Em paralelo, alguns medicamentos industrializados também são usados, porém, nestes, as causas e razões dos benefícios são deixadas de lado e funciona apenas a recomendação médica, opaca e dura. O conhecimento sobre o adoecimento é essencialmente prático e baseado, principalmente, nas experiências vividas ou percebidas entre os membros da família ou vizinhos.

Minayo (1988) retrata o sistema etiológico de um grupo de pessoas pesquisadas em favelas do Rio de Janeiro. Este sistema integra vários domínios de causação: o natural, o psicossocial, o socioeconômico e o sobrenatural. No trabalho de Loyola (1984) destacam-se distintas categorias de doenças, elaboradas pela população por ela estudada, baseando-se na dualidade complementar entre corpo e alma ou as doenças materiais e as doenças imateriais. Assim, na comunidade por mim estudada, vê-se a possibilidade de uma caracterização parecida quando as chamadas doenças materiais são classificadas como leves, quando se referem a pequenos incômodos ou como graves ou sérias, quando há risco de morte para o doente.

“Eu passava muito com dor de barriga, porém, eu assim, não evacuava, era só dor de barriga seca e eu fiquei a noite inteirinha sem saber o que fazer, cheguei amanhecer sonsa e Tia Deca falou ‘Oh Gil sua casa tem limão não? O remédio é limão, suco de limão é terapia ótima, [...] suco purinho. Pra nós que somos mulheres, na época da menstruação, às vezes a menstruação tá vindo grossa, forte, fica belezinha é só tomar uma colhezinha. Eu tive estudado um livro de medicina natural. ‘Deca deve ter pegado do livro!’” (Gildava)

“Às vezes, tem alguma dor de cabeça por mês, né? Não sendo muito alterada, dá pra tratar em casa mesmo. Dá um chá de alguma coisa. Pode ser de capim santo, pra dor de barriga, arrueira é bom. Pra dor de cabeça tomar uma dipirona por aí vai ver que sara, né? Não adianta nem ir no médico.” (Dora)

“Problema de derrame também! Tem que internar. Derrame é coisa mais que sério. Pessoa doeu, pessoa desconfiou que é derrame tem que correr logo pro médico.” (Rosalvo)

As condições de acesso aos serviços de saúde para a comunidade são extremamente dificultadas. O primeiro impedimento relaciona-se à distância da cidade mais próxima, Matias Cardoso, que atende aos casos de emergência, e o segundo se relaciona ao atendimento no Acampamento, que é realizado por uma agente de saúde que, segundo informações da Secretaria de Saúde, reside na comunidade, informação divergente do real, pois a agente de saúde visita a comunidade apenas periodicamente. As informações oficiais também dizem que o atendimento é quinzenal, no entanto meus informantes-chave descrevem outra situação. Sendo esse o cenário do atendimento, os problemas cotidianos são tratados em casa, como antigamente.

“Tem um pessoal que vem de Matias, eles vem atendê o pessoal na bera do rio. E quando tá chovendo, que não pode ser na bera do rio, é num barzim que tem ali em cima que chama bar do Marquim. Aí eles atende lá. Eles vem de 30 em 30 dias. Vêm médico, vem enfermeiro, dentista. Tem um projeto aí, que ela sempre mandava um carro pra vim buscar as pessoas aqui. Levava duas vezes na semana era quarta e sexta. É uma dentista. Aí ela fez esse projeto de atender quilombo, né? Tava atendendo até bem, foi depois que chegou um ano, que 2011, atendeu umas duas vezes e parou, num sei o quê que aconteceu. Aí com esse negocio de eu deslocalizar daqui do quilombo pra Lajedim, que tudo que agilizava aqui era eu, né? Ela me ligava, mesmo que tem, que tinha agente de saúde, a Ângela, mas só que a Ângela aqui ela só passa no último caso. Se tem uma pessoas que precisa de um medicamento rápido sabe? Se tem uma pessoa que, às vezes, precisa passar no médico aquele dia, ela chega, avisa, avisa um, avisa outro. Igualmente quando Sílvia ligava pra mim, eu que saia procurando o pessoal e falando o horário que o carro vinha e tal. Eu saía de casa em casa avisano o pessoal, inclusive tinha uma casa daquela da vizinha aqui dentro mesmo do quilombo que ela ficava, os menino dela, da dona que ela morava na casa ia pro dentista e ela não sabia que era dentista, ela chegava aqui me procurano, Deca que dia é o dentista eu falava ‘o dentista é amanhã’ e ela não sabia. Ela fica na fazenda aqui em cima, naquela escola São Benedito ali. Aí só vem aqui no dia de assinar o ponto, todo final de mês tem a pesagem das crianças, ela vem, pesa as crianças e pede as mães para assinar. Aí um dia ela falou pra Enedina, minha irmã assim: ‘Assina aqui Enedina’, eu falei com ela assim ‘Peraí quando Ângela vim pesar aqui, você pergunta ela se o livro, esse ponto que ela tá dando pra gente assinar, se é só da pesagem das crianças que tem que pesar ou se é do mês que tem que fechar?’ Aí ela já tava pronta pra ir pra Matias, né? E

ela falou assim: 'Oh Enedina, assina aqui', ela falou 'Uai, toda vez que pesa tem que assinar? Aí ela falou assim 'Não isso aqui é pra fechar os pontos do mês' aí ela falou assim 'ah, então eu não vou assinar não, deixa pra outro dia, eu assino porque você só passa aqui quando é época de pesagem!' Aí ela ficou sem graça, né? Dai foi que ela passou mais aqui, sabe? Mas ela não é muito de chegar a trabalhar aqui dentro não. A dentista num mandou mais vim buscar o pessoal aqui. Ela só atendia o pessoal daqui só na sexta feira. Só que ela falou pra mim que é difícil porque pede o carro na Secretaria e num tem, quando tem o carro num tem o motorista, quando tem o motorista num tem o carro. Aí vem buscar, quando vem pra vê é outro problema que é de manhã cedo, aí aquelas pessoas que é atendidas de manhã dá dez e meia, as pessoas que tiver atendido, as pessoas vem embora porque tem o carro da escola que vem e o pessoal vem embora porque já tá com fome, né? O pessoal pega e vem. Aí eles querem que os outros fica na parte da tarde, eles querem que fica a turma toda para quando o carro voltar, voltar com a turma toda, que num pode voltar o carro vazio. Tem que falar então que tem que servir um lanche pro povo que como é que vai ficar dessa forma? Teve uma vez que Agda fez por conta dela um lanche lá pra gente, ela pediu lá na secretaria, aí a secretaria falou que num tinha como, aí ela fez por conta dela lá um lanche pra gente, a gente lanchou aí que deu pra aguentar a barra, pra esperar a tarde. Ainda depois que termina você tem que esperar mais horas pra puder vim trazer a gente. O povo é muito enrolado. Aí Silvia fica assim muito chateada sabe? Pelas as horas que fica fazendo com as pessoas, sabe? Idoso, sabe? As pessoas começam a falar em ir embora e o carro saiu, ah, vai chegar tal hora, e fica assim, sabe? E ela fica sem saber o quê que faz com o pessoal tudo lá. Às vezes leva criança pra fazer tratamento, aí fica aquele povaréu lá, fica tudo aguniado pra vim embora, por que chega dez hora, o ônibus vem e cabou. Aí quando vai achando carona, outro que tem o dinheiro, paga e vem embora, aí eu falo não adianta pra esse povo que num espera, pra vim embora, Sai daqui seis e quarenta, sete horas pra vim embora quatro horas da tarde. Quem termina nove e meia fica lá esperando os outros lá terminar pra vim. Eu falei com Silvia 'Oh Silvia tem que falar pra Secretaria o seguinte, a quantidade de pessoa que terminou o horário que vocês terminaram de atender, vê quantas pessoa que tem, quanto carro que tem na Secretaria, põe no carro pequeno e leva uai, num é não?'"(Deca)

As observações cotidianas, as experiências do cuidado e tratamento de doenças e as tradições familiares e grupais constituem o estoque de conhecimentos da comunidade quanto a saúde e doença. A lista de doenças e suas definições é uma

coleção de procedimentos que ajudam a compreender um pouco da mente das pessoas.

A apreensão do significado global do processo saúde e doença não pode fundar-se apenas nas concepções do profissional da saúde. Partindo dessa afirmação, evidenciam Kleinman e Good (1985) que a 'desordem' é sempre interpretada pelo doente, pelo médico e pelas famílias.

“Eu tenho problema: diabetes. Tem uns meses atrás que descobriu, aí não vou poder comer arroz, macarrão, muita coisa, só vai acabando [emagrecendo] não come igual como comia. Eu comia muito trem doce assim, recheado, eles fala que é por isso que eu tenho. Eu acho que traz problema que as coisa que a gente comia antes num pode comer. Cê vai tomá café, tem que colocar adoçante, eu num dou bem com adoçante. Adoçante eu acho que é ele que esmagrece a gente. O médico falou que ele esmagrece, então é isso que tá me acabano, então tem que parar com o café. Trabalhar, eu acho que atrapaia, pois ele [o diabetes] dá uma moleza, na hora de tomá o remédio, dá uma moleza [todo dia].” (Zé Gordo)

As concepções de saúde e doença têm de ser captadas ou reconstruídas a partir dos membros das comunidades que a compõem.

À medida que é afirmado como real para os indivíduos, o discurso da doença é dotado de sentido e é real porque é legitimado e originado, em primeiro momento, pelo senso comum. É necessário que se compreenda esse discurso como resultante de processos interativos e comunicativos, através dos quais os indivíduos constroem uma rede de significados para as experiências aflitivas. Na construção dos sentidos, fatores intersubjetivos e existenciais mesclam-se com formas culturalmente padronizadas de interpretação (ALVES, 1994).

“Ela tem pobrema, é doente, pobrema de coração, usa matapasso, isso não é saudável, é chagas, é uma doença séria. Eu não sei praque ela ficou doente, só pode ser o chupão chupou ela, porque na famia dela, os pais dela num sentia, os irmão, só tem ela que sentia esses pobrema.” (Boqueirão)

“E ficô, moça, foi doeno, doeno, doeno, eu falava ‘oh minha Nossa Senhora’ e eu ficava era assim vazano pra mão, chamano Santa Luzia, Santa Luzia e ficava assim. Eu num bebia café, não comia nada, e minina falava ‘oh minha Santa Luzia tira essa dor do olho de mamãe, eu vou acender uma luz pra anestesiá essa dor de mamãe’. Quando foi hora dessa assim aliviou mais a dor, eu bebi um golim de café, de comer? Qual é essa comida que eu comia? Num comia nada, de tanta dor que eu passei. Aí, quando foi sexta feira, eu fui mais Nede lá ne Manga, que eu cheguei aqui, já veio a furo, essa carne aqui veio a furo. Quando eu falei assim ‘oh tá escorroeno’, desceu aquele trem na boca assim, tudo com o líquido que eu tomei café de manhã cedo. Deca tava aqui mais eu nesse pé de pimenta. Eu falei ‘vem vê aqui meu oio minha fia, mode estoró o olho pra fora!’ Deca veio de lá pra cá chorano, oh o oio de mamãe como é que tá? ‘Põe uma água pra mamãe tomar um banho, que eu vou leva ela em Matias nesta hora.’ Na hora que a menina arrumó, eu banhei, fui lá pra Matias, chego lá tinha que ir lá pra Janaúba, nós fomos pra Janaúba, chego lá precisava fazer raspagem, raspó tudo tiró a terra do olho. E agora raspó tudo, tá assim feito nova assim.” (Dona Joana)

Para Geertz (2000), a definição dos códigos que estruturam o pensamento e conferem um significado ao mundo é dada pela análise das ações cotidianas que são, para ele, senso comum, o que permite uma leitura direta da realidade. Dessa maneira, a cultura, como universo de símbolos, significados e contexto no qual os eventos se tornam compreensíveis, é que permite aos indivíduos interpretar suas experiências.

“A saúde é bem! É só gripe, aí faz chá e tem ele que tem pobrema, mais nem levo muito no médico não. Quando ele nasceu, no outro dia que eu descobri. Quando eu tava grávida, eu num fiz nenhuma consulta não, tomei remédio nenhum também não, quando foi pra eu ganhar ele³⁵, nós morava ne Gorutuba, comecei perder sangue de manhã, sem sentir dor, nem nada, aí lá pela meia noite eu ganhei ele na estrada, o pasteiro foi Rosalvo [marido] e uma muié lá do Gorutuba. Aí, ganhei o menino na estrada e ninguém num falou nada não, no

³⁵ O Filho da Rosa, Mazinho, nasceu com mielomeningocele - também conhecida por espinha bífida, que é uma doença congênita, um dos distúrbios mais comuns do cérebro e da medula espinal, que compõem o sistema nervoso central. Os ossos da espinha não se formam completamente e o canal espinal é incompleto. Em decorrência, o filho da Rosa também desenvolveu um quadro de hidrocefalia. Cf. Saúde Brasil Comunidade, ano1, n.3, 2008/2009 Disponível em: <<http://www.rgnutri.com.br/sqv/patologias/mielomeningocele.php>> Acesso em setembro de 2011.

outro dia é que eu fui perceber que ele nasceu com uma bolha nas costas e a cabeça grande.” (Rosa)

“Aí ela sentiu lá pra ganhar esse menino [...] eu pedi meu primo pra muié ir comigo para Jaíba, aí foi, mais ou menos uns 3 km. Para chegar no hospital, tinha uma ponte ainda pra atravessar, aí ela sentiu pra ganhar, aí a muié falou ‘só vim de companheira mais você, mais eu num tenho coragem não’, aí a muié falou ‘eu vou ganhar minino’ eu falei ‘seja o que Deus quiser, aparar eu aparo porque num tem outro recurso aqui’, aí ela ganhou o minino eu sequei e enrolei num pano, aí ganhou o de parto normal mas eu num quis voltar pra trás e caba de chegá no hospital. Levou ela lá pra dentro mas não tinha nada não, ela já tinha ganhado o parto normal. Nós num descobriu [o problema do filho] logo, aí a muié lá é que falou que o menino tinha nascido com um tambozim no lugar. Nossa é muito complicado! [...] Aí no outro dia, ajeitou os papel e ela viajou com ele para Montes Claro para fazer a cirurgia, só que na cirurgia que fez nele, a coluna dele ficou torta, repuxada. Aí ele nem consegue caminhar. Graças a Deus até hoje, nós tá lutano com ele. Depois saiu uns furunco na perna, mas isso já tava lá, aí tratou dos furunco, mas no dia em que ele recebeu alta para vim embora, aí saiu outro furunco, mas dessa vez saiu o furunco nele e num chegou nem a purgar não, nem à furo não, pocou e nessa pocada pocou mais uns dia lá e dava pra ver até as tripinha dele, mais Deus abençoou que nós pegou com Deus e venceu, até hoje nós ta com ele aí graças a Deus.” (Rosalvo, marido de Rosa, pai de Mazinho)

Nascimento (1997) resgata as experiências de práticas de medicina popular utilizadas por um povoado de Feira de Santana – BA que resultam da cultura popular, da história de vida e luta, autônomas na busca de alternativas, configurando expressão cultural própria. Sua interpretação da vida e da morte é permeada pelas crenças e tradições, pelas práticas da medicina popular, caseira e religiosa que fazem parte do seu poderoso imaginário social, vinculado à experiência cotidiana. A autora diz ainda que o povoado se trata, em primeiro lugar, por conta própria, até esgotar os conhecimentos terapêuticos da família. Nesse sentido, para Loyola (1984), o conhecimento médico familiar resulta de uma prática experimentada na qual se associam orientações e aconselhamentos mediadas por outros, por vizinhos, receitas de comadres, remédios caseiros, diagnósticos e medicamentos dos profissionais da medicina acadêmica.

5.3 Cotidiano partilhado

A cooperação está fortemente presente no cotidiano da comunidade, que desenvolve práticas sociais diretamente ligadas às relações de seus membros, formando uma unidade social local, coesa e solidária.

Foi possível observar, participando do cotidiano da comunidade, que tudo é partilhado: as cozinhas não têm portas; as crianças almoçam em diferentes casas, dependendo de onde está sendo servido o almoço; quando alguém apresenta algum problema de saúde, logo todos sabem, todos ajudam; comportam-se como numa família extensa, com laços de parentesco e compadrio, operando como ligamentos.

“Na hora que adocece uma pessoa qualquer um socorre, vai alí avisa o outro. A comunidade nessa parte a gente não pode reclamar. Se um grita meio alto ali, já tem uma coisa! Se bater nesse sino aqui, a gente vem correno: ‘moço, o que aconteceu? É uma doença? Não é não?’” (Dorico)

“A comunidade é muito solidária! Nós temos casos que a comunidade fez até eventos para ajudar a família, o doente pra levar pra Matias, seja de carro, de carroça ou de moto, sabe? Qualquer hora. Bem solidária!” (Leninha)

“Nós fala assim a comunidade, mas Ilha [da Ressaca] faz parte dessa comunidade aqui. Tanto aqui como lá na Ilha também a gente ajuda” (Leninha)

A experiência da enfermidade é observada enquanto uma “realidade construída por processos significativos intersubjetivamente partilhados”, partindo fundamentalmente do fato de que a compreensão da enfermidade está presa a uma experiência que é transformada em conhecimento. Obviamente, este conhecimento está montado em conceitos conhecidos, em termos familiares, enfim, na bagagem cultural local, que é finita e permeada de conotações metafísicas. Desta forma, Alves (1993, p. 284) estabelece que o significado atribuído pelo indivíduo à sensação de sentir-se mal possibilita compreender que a enfermidade é plena de significação.

Ao afirmamos o caráter intersubjetivo da enfermidade, pressupomos a existência de certos parâmetros ou quadros de referência graças aos quais é construído o significado da experiência da enfermidade. Estes quadros de referência são sistematizados pelos indivíduos através de processos concretos de interação social. Neste aspecto, os padrões culturais que as

pessoas utilizam para interpretar um dado episódio de doença são criações sociais, ou seja, são formados a partir de processos de definição e interpretação construídos intersubjetivamente. Só dentro das coordenadas estabelecidas pelo muno intersubjetivo do senso comum é que a experiência da enfermidade é admitida como facticidade evidente por si mesma e compulsória (ALVES, 1993, p. 269).

As causas do adoecimento relacionam-se à 'quebra' do resguardo das mães ao terem seus filhos e ao uso de venenos nas plantações. Concone (2003) defende que esses tipos de conhecimentos nos remetem às visões de saúde e qualidade de vida, e também às subjetividades das falas, que são particulares e pessoais, nos revelando seu universo social e cultural bem definido. A autora complementa que esse tipo de conhecimento revela reflexões, ponderações e também uma visão totalizadora de saúde.

“É, por causa do resguardo, praquê hoje em dia num tá teno. Praquê de primeiro tinha resguardo e hoje que tá com esses remédio de butica, ninguém tá quase guardano.” (Dona Joana)

“É por que tem certo tipo de doença que, de uns ano pra cá, dispois que povo tá bateno veneno nas roça” (Dona Orotilda)

Os processos de saúde e doença, eminentemente culturais, contêm articulações da realidade social, ultrapassam os efeitos no corpo, atingem-no, repercutem no imaginário, entremeiam-se ações técnicas, clínicas, formas de tratamento, valores, atitudes e crenças.

Os trabalhos de Herzlich (1991 e 2004) discutem a compreensão da doença cujo entendimento é, ao mesmo tempo, individual e social, pertencendo, simultaneamente, aos domínios privado e público, e discute, também, que representações sociais não são um somatório das representações individuais, mas constituem uma realidade que se impõe ao indivíduo. E é nesse sentido que esta pesquisa se direcionou: as representações sociais estão enraizadas na realidade social e histórica, ao mesmo tempo em que contribuem para a sua construção, permitindo-se verificar que a comunidade estudada é o resultado desse percurso

pelo tempo, porém absorvido e empregado à moda daquele segmento cultural, trazendo consigo modos de pensar o mundo que são únicos.

As relações com o mundo sobrenatural se exprimem por meio de certos modos do conhecimento e, entre eles, os da impressão corporal, da inferência e do raciocínio (LÉVI-STRAUSS, 2003). No caso presente, a herança africana dos escravos (como a lorubá), mais o panteão caipira paulista-mineiro (saci pererê, curupira, boitatá etc.), estes ligados às crenças indígenas locais, tudo se juntou sobre o pano de fundo católico, numa absorção longe de perfeita, para formar o ideário local, comparativamente pobre e confuso, mas muito atuante.

5.4 Parteiras-benzedadeiras

“Eram as médica da terra.” (Deca)

O Ministério da Saúde define como parteira tradicional aquela que presta assistência ao parto domiciliar baseada em saberes e práticas tradicionais e é reconhecida pela comunidade como parteira (BRASIL, 2010).

No Acampamento, há muitas histórias de nascimentos auxiliados por parteiras. Na maioria das vezes, são mulheres quilombolas-vazanteiras, embora haja relatos de homens que, em situações de emergência, fizeram partos.

Os partos acontecem nas casas das grávidas, sem os materiais básicos necessários para a assistência ao parto domiciliar como proposto pela medicina, mas com o aparato disponível como tesoura, panos, água morna e óleos. Há relatos de que, em tempos remotos, era comum ter filho com o auxílio de uma parteira embaixo de uma árvore.

“Tinha só álcool, o mercúrio, e o azeite de mamona só, puro. O azeite eles queimava com uma colher, depois cortava o imbigo,

colocava a cuié com a brasa em cima do imbigio, aí panhava um pedaçinho de argodão, um pedacinho de pano branco, aí a gente ficava tratando do imbigio até o imbigio cair.” (Dona Isabel)

Há muito respeito e confiança nas parteiras da comunidade, principalmente, pelas pessoas que foram por elas ‘pegadas’. A comunidade tem acesso ao atendimento pré-natal nas unidades da Estratégia de Saúde da Família no município de Matias Cardoso, entretanto, preferem ter filhos em casa. Conscientemente, a cada parto local, fazem sua escolha por ficar na sua comunidade.

“Então eu vejo que não teve diferença dela [a parteira] fazer o meu parto com o médico porque às vezes a parteira cuida até mais bem da gente.” (Deca)

Algumas parteiras da comunidade relatam que ainda fazem partos. Aquelas que não mais os fazem, justificam-se pelas diferenças do mundo de agora com o de antigamente. Não há muita explicação para terem parado. Algumas apenas afirmam sua opção. O parto à antiga, com suas categorias próprias, por ser agora muito menos seguro, em vista de todas as técnicas da moderna obstetrícia, não existe mais.

“As parteiras, hoje em dia, que não pega mais é porque elas tem medo da criança vim de forma que num tem como elas pegá, como a criança nascer e ter que levar pro médico e o médico rejeitar (tem umas [parteiras] profissional outras não) as que vai que pega, elas tem licença. Ainda tem as que num tem, num pega porque pode ter risco de vida.” (Deca)

Apresentarei, daqui para frente, parteiras que encontrei no Acampamento e muito do que foi dito sobre elas na tentativa de descrever essa prática tão rica de significados. Ressalto que nenhuma forma de pagamento foi relacionada, por elas, à sua prática, diferentemente do discutido por Nascimento *et al* (2009), que questionam sobre o valor de um dom oferecido por Deus.

Dona Orotilda é benzedeira desde os 15 anos e desde os 20 anos é parteira. Segundo ela, não faz mais parto.

“Parto não faço mais não minha fia, eu não faço mais não, o mundo doido do jeito que tá, né? A muié morre, eu num mexi mais com isso não.”

Dona Orotilda tem 89 anos, reclama de dores nos joelhos, que anda resolvendo com massagens com óleo de pau, já explicitado aqui. Em minha primeira visita ao Acampamento, sua casa era toda feita com lona. Em nossa primeira conversa, ela quis apresentar-me ao seu marido, Rege³⁶, um homem com 24 anos de idade. Rege, por sua vez, estava alcoolizado, contou-me algumas histórias, mas mostrou-se todo o tempo muito cuidadoso com ela.

Em outras visitas ao Acampamento, a casa da Dona Orotilda modifica-se totalmente. Seu marido levanta umas paredes, coloca novo telhado e faz um belo jardim. Todas as vezes que encontrei com Rege, no Acampamento, ele estava alcoolizado, mas o cuidado com ela é sempre visível.

³⁶ No Acampamento, dizem que Dona Orotilda fez o parto do Rege, que o pegou no nascimento. Ela não confirma essa informação, ela desconversa!



Foto 112 Barracão feito com lona, casa da Dona Orotilda em 2009



Foto 113 Ao fundo se vê uma casa com plantas ao seu redor, a da Dona Orotilda em 2011

Ao perguntá-la sobre como eram os partos, como fazia os partos, ela me respondeu: *“Esqueci minha fia, esqueci!”* Imediatamente perguntei se ela se lembrava de algum

parto, ela me respondeu: *“Lembro de tudo! Do primeiro não, aí era a minha mãe que fazia ne mim, mais eu mesmo fazia, né?”*

Dona Orotilda ainda relata que seu primeiro marido a ajudava quando ela própria fazia os seus partos: *“ele segurava assim ne mim [ela mostra a região da cintura] e eu mandava força, e o menino vinha aqui [por entre as pernas], eu segurava, botava um, estendia um pano no chão e botava no chão. Depois eu puxava aqui, puxava o sangue eu media e oh, a menina muié é dois dedo e o minino homi é treis dedo.”*

Ela continua sua história, justificando o porquê de não fazer mais partos: *“Num faço mais não, o mundo tá doido do jeito que tá, né? As muié morre, eu num mexi mais com isso não.”* Para ela, o necessário para fazer os partos era o óleo de mamona. *“Arrumava um monte óleo de mamona, mornava e passava nas parte dela e esquentava e passava na barriga, o óleo morno. E agora ficava assim na placenta, um bolão de carne, que eu tenho um nojo! A placenta a gente interra, que é pra mode bicho num comê.”*

Dentre os relatos de Dora, que já teve parto com Dona Orotilda, Juveni e Dina que foram ‘pegadas’ por ela, vê-se uma relação respeitosa com a parteira. Percebe-se também que, por ter sido um parto natural, há uma interligação com a boa saúde atual. É comum, no Acampamento, nominar como ‘aborrecimento’ o momento em que a mulher está para dar a luz. Muitos no Acampamento nominam as parteiras como ‘pasteiras’.

“Três foi no médico. Tive os outros tudo em casa minha parteira, uma foi Orotilda e outra foi Tia França. Ah! Não tinha jeito, carro aqui era difícil, carroça aqui era difícil também, só tinha a bicicleta de Zé Gordo, aí não teve jeito, era ganhá em casa mesmo. Graças a Deus deu tudo certo.” (Dora)

“Dona Orotide que fez meu parto! Com 20 anos eu nunca fui ne médico. Só remédios caseiros. Ela já me contou um bocado, eu chamo ela de mãe Tida.” (Juveni)

“Foi ela também que me pegou, pegou aqui debaixo do pé de umbu. Foi no terreiro mesmo. Só que tinha dado uma enchente, aí minha mãe mandou pra cá, quando ela veio para cá, ela tava grávida de mim, né? Quase nos dias de ganhá

neném, de me ganhar, ela arrumou um pedacim de lona, foi até Raimunda que deu ela nessa época, aí choveno, ela aborreceu pra me ganhar, aí foi atrás de Orotilda, meu pai foi atrás ela. Ela morava mais pra lá, aí quando ela chegou eu ganhei, oh! Ela ganhou. (risos)” (Dinda)

Dona Laudete, tem 56 anos, é parteira e benzedeira, mas que também não faz mais partos.

“Eu fiz parto peguei 25 criança em casa agora que eu parei, sabe? Eu parei, não quero mais pegar menino em casa não. E eu aprendi a benzer com minhá Vó, Feliciano, ela já morreu. A mãe de meu pai. Eu benzo até hoje.” (Dona Laudete)



Foto 114 Dona Laudete, uniformizada por conta da apresentação do Batuque

Outras histórias ligadas ao trabalho das parteiras descrevem, em detalhes, suas práticas.

“Minha mãe teve 14 fios e ela mesmo foi parteira de todos. Ela só arrumava uma pessoa para ficar mais ela na hora. Ela morreu com 57 anos e ela tinha 170 fio que ela pegou dos outros. Ela contou, eu lembro.” (Nelson)

“Tive filho com parteira, com Maria minha irmã e Osvaldo Cerapião, meu cunhado. E porque o dia que era mode eu ir pra

Janaúba. Era pra eu ir no outro dia no carro do leite, então num deu, eu senti dor. Assim foi tranquilo. Foi o Lucas e o Juliano. Lucas eu ganhei com minha irmã e Juliano com meu cunhado e Luciano foi em Janaúba foi no hospital e Camila e Tiago foi no hospital. Foi difícil assim os dois Lucas e Juliano.” (Nede)

“Semana passada eu tive ne Matias, tenho uma vizinha ela tava aborrecida para ganhar neném foi no hospital o médico voltou ela sentindo dor, ela tornou ir o médico voltou. Aí o marido dela decidiu ir atrás de uma parteira foi até Dona Piana. Quando foi três horas da manhã ela ganhou neném, a parteira pegou o neném dela levou pra Jaíba, voltou, aí que o marido dela decidiu ir atrás da parteira, foi só ela chegar o neném deu luz, uma menininha.” (Dinda)

As diferentes formas de entendimento sobre os cuidados pós-parto envolvem, para a comunidade, um saber partilhado do que se pode ou não fazer nesse período. Assim, vários cuidados imperativos são reproduzidos por todos eles.

O chamado resguardo é cheio de significados que, bem executados, garantem até uma boa saúde.

“[O adoecimento] é por causa dos resguardo, por que hoje em dia num tá teno, por que de primeiro tinha resguardo e hoje que tá com esses remédios de butica, ninguém tá quase guardano.” (Dona Joana)

“O resguardo é de boca né, comer coisas que num pode, pegar peso de jeito nenhum, lavá roupa também eu não ia, num lavá o cabelo também. Eu passava o que, o povo diz que é 30 dia, eu passava 40 dia. Homem não pode dormir mais a muié (risos).” Sete dias em diante também não pode comer galo de terreiro. (Dora)

“Não pode comer mandim, não pode comer surubi, não pode comer pirá, não pode comer curvinas ‘matrichã’. (Boqueirão)

“Não pode comer galinha arrupiada, galinha de pescoço pelado não pode comer.” (Dinda)

“Se ganhar em casa e no médico também.” (Dora)

As outras representações construídas no imaginário da comunidade seguiram sempre a normativa de que, em um parto difícil, a parteira é quem resolveria o problema. É Loyola (1984) que discute que como os médicos, os especialistas religiosos são considerados bons ou ruins dependendo da sua capacidade de diagnosticar relacionada à força ou à qualidade do dom que possuem.

“O médico voltou ela pra casa e Dona Piana resolveu o problema. Foi na Jaiba, voltou, foi no médico em Matias, voltou, alguém falou ‘vai buscar Dona Piana’.” (Manoel)

Como se observa, neste texto não se adota a perspectiva histórica e cultural que serviu para encaminhar o modelo político que teve andamento legal e resultou na proteção às comunidades de antigos escravos, como estudou, por exemplo, Véronique Boyer (2011). Igualmente, não cabe no texto a discussão das relações interétnicas, como fizeram tantos sociólogos depois de Florestan Fernandes em sua obra “A integração do negro na sociedade de classes” (1964).

Não adotamos tal perspectiva por dois motivos: primeiro, porque ela igualiza a consciência da questão de todos os descendentes de escravos, como se fosse possível considerar cada membro de um grupo como sendo igual aos demais, sem se atentar para as diferenças de percepção e de lugar na sociedade; e em segundo lugar, porque estamos convencidos de que os habitantes do quilombo que estamos estudando vieram a ter notícia dos termos “quilombo”, “quilombola”, “ex-escravos”, além de outros, apenas muito recentemente, por pessoas alheias à comunidade, várias delas pertencentes a ONGs que, assim fazendo, criaram uma consciência de grupo em pessoas pobres da região e abrigaram todos os que quisessem pertencer ao quilombo.

Repetindo, o recorte da realidade que define este texto mostra um grupo de pessoas que se apropriou de uma denominação e de uma ideologia, sem dúvida, mas que é muito mais importante porque esse grupo criou, por si, um modo particular de subsistência, com sustentação, e sem ferir o meio ambiente nem depender profundamente da economia capitalista. E que deseja permanecer assim.

CONCLUSÃO

Os tópicos abordados neste texto foram organizados de modo a permitir uma compreensão da comunidade estudada referida algumas vezes ao contexto geral de inserção na sociedade capitalista inclusiva. Esta foi a escolha metodológica realizada e que, imaginamos, é a forma adequada à imagem da comunidade que pretendemos apresentar. Por esta perspectiva, é possível se compreender a possibilidade de existência de dois tipos principais de comunidades: aquelas que se norteiam por seus próprios valores e sobrevivem dessa maneira, e as demais, que se ligam profundamente à sociedade capitalista inclusiva, em seu limite aderindo aos valores e princípios desta.

A comunidade do Quilombo da Lapinha, localizada no Acampamento São Francisco, é um tipo misto entre a comunidade que se basta sem recurso exterior e aquela que depende inteiramente do exterior. A comunidade estudada depende do exterior em termos das ajudas obtidas do Estado e de entidades não governamentais, que fazem doações de objetos e ensinam técnicas de trabalho que são novidade na área. Porém, a comunidade não se deixa penetrar por outros tipos de iniciativa. Para compreender a questão, basta imaginar que, simplesmente, se aceita tudo aquilo que pode dar mais produtividade ao trabalho e se rejeita tudo aquilo que apenas toca nas crenças, afetividade e tradições em geral. Este não é um caso isolado, mas segue a linha geral da emigração rural-urbana, na qual o novo cidadão urbano raciocina como um operário para poder trabalhar, mas guarda em casa a afetividade anterior à migração. Sua cabeça é dividida, assim como é a cabeça do quilombola-vazanteiro estudado, entre o mundo tradicional e o mundo novo.

A particularidade desta comunidade está justamente na duplicidade de mente que cada um experimenta, mas, muito mais importante, está na decisão de produzir localmente, sempre com vistas ao consumo local. Ou seja, quando produz na comunidade e para a comunidade, o indivíduo o faz dentro de um campo ético comunitário; quando produz “para fora”, sua mente se desliga das relações afetivas locais e ele se vê como parte de um grupo infinito, no qual as fidelidades são

consigo mesmo. Esta assertiva encontra-se fartamente baseada nas falas acima reproduzidas e devidamente interpretadas.

A comunidade representa, neste sentido, um delicado equilíbrio entre as necessidades locais e as exigências trabalhistas da sociedade anonimamente inclusiva.

O trabalho na comunidade transforma cada indivíduo num especialista útil para todos, um produtor que é reconhecido por seu trabalho indispensável. A sociedade capitalista inclusiva introduz outro critério de reconhecimento, o da capacidade de consumo: quem consome é respeitado; se o faz visivelmente, ostensivamente, mais reconhecido será; o fato de produzir ou não perde-se nesse novo mundo.

O quilombo estudado permanece vivo porque seus membros decidem manter-se ali, fiéis uns aos outros, e mais, aproveitando as iniciativas externas de apoio e ajuda técnica e financeira. Com isso em mente, conclui-se que, agora, seria possível estudar em profundidade a comunidade quilombola e conhecer suas razões mais profundas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W.B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E.C. (Org.) Quilombos: identidade étnica e territorialidade, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p.43-81.
- ALVES, P. C. O discurso sobre a enfermidade mental. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M. C. de S. (orgs.). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p. 91-100.
- ARAÚJO, E. C. de. Nas margens do São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo Lapinha e dos Vazanteiros do Pau de Léguas. 2009. 256f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social). Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2009.
- ARRUTI, J. M. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.
- _____. Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2005.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – ABA. Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais. Rio de Janeiro, 17/ 18 de outubro de 1994.
- BARTH, F. Introducción. In: BARTH, F. (org.). Los grupos étnicos y sus fronteras – La organización de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica, 1976 [1969].
- BORGES, M. S.; PINHO, D. L. M.; GUILHEN, D. A construção do cuidado das parteiras tradicionais: um saber/fazer edificante Rev Bras Enferm, Brasília.v. 60, n.3, p. 1317-322, maio-jun, 2007.
- BOYER, V. L'anthropologie des quilombos et la constitution de “nouveaux sujets politiques”: De l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype. Civilisations. v. 59, n.2, Les apparences de l'homme, 2011.
- BRASIL. Congresso Nacional. Lei 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. Brasília, 2003.
- BRASIL. Congresso Nacional. Lei 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 2007.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais: o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e experiências exemplares / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. O índio e o mundo dos brancos. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

_____. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. São Paulo: UNESP, 1998.

_____. Os (des) caminhos da identidade. RBCS. v.15, n. 42, fev., 2000.

_____. Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

CARRIL, L. F. B. Terras de negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência. 1995. 221f. Dissertação (Mestrado em História Social), São Paulo, FFLCH/USP, 1995.

CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (Org.). Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI: História e resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

CEDEFES. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Informe dos Vazanteiros e Quilombolas da retomada de Minas Gerais. Disponível em: <http://www.cedefes.org.br/index.php?p=politica_detalhe&id_afro=6440> Acesso em 2011.

CONCONE, M. H. V. B. Os sentidos da saúde: uma abordagem despreziosa. In: GOLDENBERG, P.; MARSIGLIA, R. M. G; GOMES, M. H. A. O clássico e o novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003, p. 75-82.

COSTA, J. B. A. A (des)invisibilidade dos povos e das comunidades tradicionais: a produção da identidade, do pertencimento e do modo de vida como estratégia para efetivação do direito coletivo. In: GAWORA, D.; Ide, M.H. S.; BARBOSA, R. (Orgs.). Povos e comunidade tradicionais no Brasil. Montes Claros: Unimontes, 2011, p. 51-67.

_____. A reescrita da história, a valorização do negro e a atualização das relações ancestrais no Norte de Minas. Montes Claros. Revista Verde Grande. v.1, n.2, 2005 .

_____. Cultura, natureza e populações tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira. Montes Claros. Revista Verde Grande. v.1, n.3, 2006.

DAYREL, C. A. Os geraizeiros descem a serra ou a agricultura de quem não apreço nos relatórios de agrobusiness. In: LUZ, C.; DAYREL, C.A.(Org.) Cerrado e

desenvolvimento: Tradição e atualidade. Montes Claros: Max Gráfica e Editora, 2000, p. 189-272.

DAYRELL, C. A. Geraizeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais: la contribución de la agroecología e de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas. Dissertação (Mestrado) Huelva: Universidad Internacional de Andalucía, Espanha, 1998.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DUMONT, L. O individualismo. São Paulo: Rocco, 1986.

FERREIRA, R. C. O artigo 68 do ADCT/CF-88: identidade e reconhecimento, ação afirmativa ou direito étnico? Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p.5-22, jul. 2010. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: dez. 2010.

GEERTZ, C. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOMES, Flávio dos Santos. Histórias de Quilombolas: Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro-século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GUANAES, S.; LIMA, S. A. PORTILHO, W. G. Quilombos e usos sustentáveis. In: Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica. São Paulo: NUPAUB, 2004, p. 265-273.

HERZLICH, C. A problemática da representação social e sua utilidade no campo da doença. *Physis*. Rio de Janeiro, v.1, p.22-36, 1991.

_____. Saúde e doença no início do século XXI: entre a experiência privada e a esfera pública. *Physis*. Rio de Janeiro, v.14, n.2, p.283-394, 2004.

IANNI, O. Sociologia da sociologia. 3. ed. São Paulo: Ática, 1989.

KLEINMAN, A. Patients and healers in the context of culture. An exploration of the Bordelan between Antropology, Medicine and Psychiatry. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1980.

LAPLANTINE, F. Antropologia da doença. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia Estrutural I. 6.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, 322, Brasília: UNB, 2002.

LOYOLA, M. A. Médicos e curandeiros: conflito social e saúde. São Paulo: Difel, 1984.

LUHNING, A. E. Música e candomblé: na linha do tempo... In: MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. (Org.) Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes. São Cristóvão: Editora UFS; EDUFBA, 2009, p.263-273.

MACÊDO, M. M. Escola rural geraizeira: Os geraizeiros da tapera e sua luta por uma educação no Norte de Minas. 2009. 213f. Dissertação Mestrado em Desenvolvimento Social). Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2009.

MACIEL, M. R. A.; GUARIM NETO, G. Um olhar sobre as benzedeadas de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Ciências Humanas, Belém, v. 1, n. 3, p. 61-77, set-dez. 2006.

MINAYO, M. C. de S. O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

_____. Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia. Cad. Saúde Pública. Rio de Janeiro, v. 4, n.4, p. 363-381, out-dez, 1988.

MONTEIRO, P. Da doença à desordem: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

NASCIMENTO, K. C. N.; SANTOS, E. K. A.; ERDMANN, A. L.; NASCIMENTO JÚNIOR, H. J.; CARVALHO, J. N. A arte de partejar: experiência de cuidado das parteiras tradicionais de envira/AM. Esc Anna Nery Rev Enferm v. 13, n. 2, p. 319-327, abr-jun, 2009.

NASCIMENTO, M. A. A. As práticas populares de cura no povoado de Matinha dos Pretos – BA: eliminar, reduzir ou convalidar? Tese. (Doutorado em Enfermagem) Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

O'DWYER, E. C. (Org.) Quilombos: identidade étnica e territorialidade, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia. Fronteiras. Dourados, MS., v.11, n. 19, p. 165-178, jan./jun. 2009

OLIVEIRA, C. L. Vazanteiros do Rio São Francisco: um Estudo sobre Populações Tradicionais e Territorialidade no Norte de Minas Gerais. 2005. 134f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

PATTON, M.Q. Qualitative Evaluation and Research Methods. 2nd ed. United States of America: Sage, 1980.

PINTO, B. C. M. Vivências cotidianas de parteiras e 'experientes' do Tocantins. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 10, n. 2, Jul 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000200013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em jul 2009.

REDFIELD, R. The little community/ Peasant society and culture. Chicago: Chicago University Press. 1960.

RIBEIRO, D. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SACK, R. D. Human territoriality: its theory and history, 1986.

SAHLINS, M. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

SANTOS, J. F. F. Q. Noção popular de doença. In: BLOISE, P. (Org.). Saúde Integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade. São Paulo: Senac, 2011.

TELLES, J. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no séc. XIX. In: SANSONE, L.; TELLES, J. (Org.) Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música na Bahia. São Paulo: Dynamis: Salvador: CEAO, 1997, p.1-38

WITTER, N. A. Curar como arte e ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura. Tempo. Rio de Janeiro, n.19, p. 13-25, 2005.

WOORTMANN, K. Com parente não se negoceia. In: Anuário Antropológico 87.

APÊNDICE A: Certidão de auto-reconhecimento da Comunidade da Lapinha



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

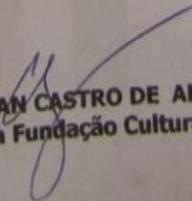
CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

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 de Lapinha**, localizada no município de Matias Cardoso, Estado de Minas Gerais, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n.º 232, f. 38, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria 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) Jesuito José Gonçalves CPF/MF 640.186.878-34
Elias Ribeiro de Oliveira CPF/MF 051.171.426-24
Irene Ribeiro de Oliveira CPF/MF 058.681.956-80
João Batista de Oliveira CPF/MF 037.825.496-96
Edson Esperidião CPF/MF 806.838.948-20

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da
Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extrai. Brasília, DF, **02 de junho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé


UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

APÊNDICE B: Municípios com Comunidades Quilombolas na Mesorregião Norte de Minas Gerais



Mapa de municípios com comunidades quilombolas na mesorregião Norte de Minas. Fonte: CEDEFES, 2008

APÊNDICE C: Quilombolas-vazanteiros do Acampamento Rio São Francisco



Foto 115 Leninha e Deca



Foto 118 Rosalvo



Foto 116 Tutuca, Boqueirão e Parciliano



Foto 119 Rosa

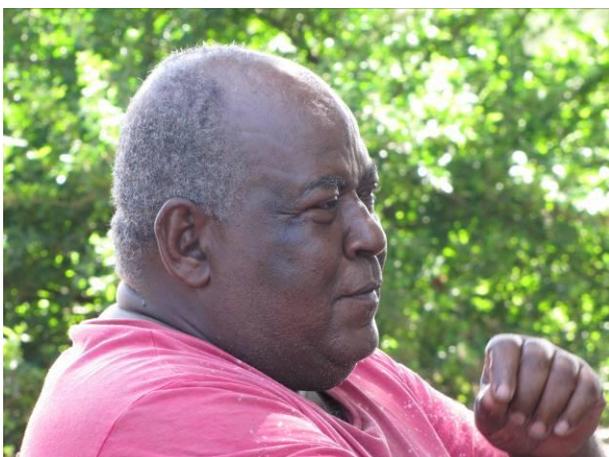


Foto 117 Sr. Jesuito



Foto 120 Dora



Foto 121 Nelson



Foto 124 Dinda



Foto 122 Juveni



Foto 125 Salomé



Foto 123 Nede



Foto 126 Zé Gordo



Foto 127 Boqueirão



Foto 130 Rosalvo fazendo rede



Foto 128 Pedrina



Foto 131 Crianças do Quilombo



Foto 129 Manelão



Foto 132 Tochinha

**APÊNDICE D: Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade
Federal de São Paulo - Unifesp**